MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80721-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

CATHREIN, VICTOR

TITLE:

MORALPHILOSOPHIE
EINE ...

PLACE:

FREIBURG IM BREISGAU

DATE:

1893

Master Negative #

92-80721-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

170
C28

Cathrein, Victor, 1845- 1931

Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen ordnung; von Viktor Cathrein, s. J. 2. verm. aufl. ... Freiburg im Breisgau, St. Louis [etc.] Herder, 1893.

2 v. 24cm.

CONTENTS.—1. bd. Allgemeine moralphilosophie.—2. bd. Besondere moralphilosophie.

1. Christian ethics. 2. Ethics.

5—9413

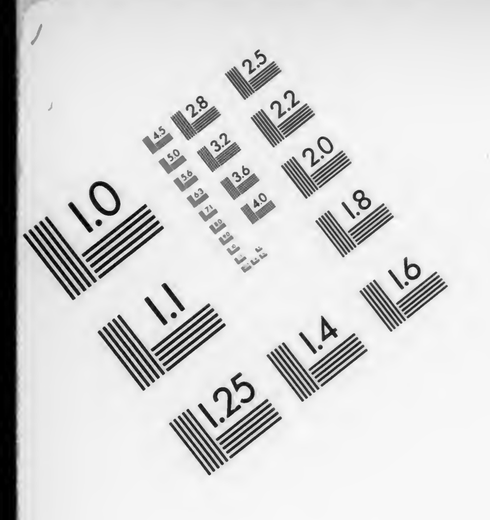
Library of Congress BJ1249.C2

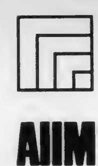
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm. REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-1-92 INITIALS JA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1



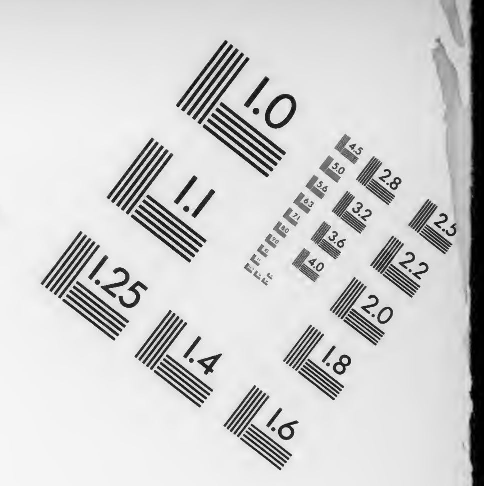


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



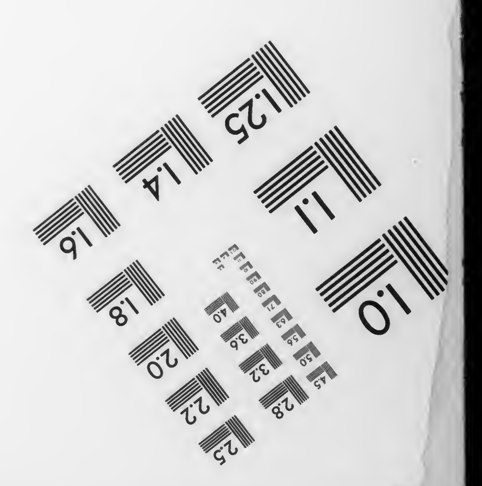
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

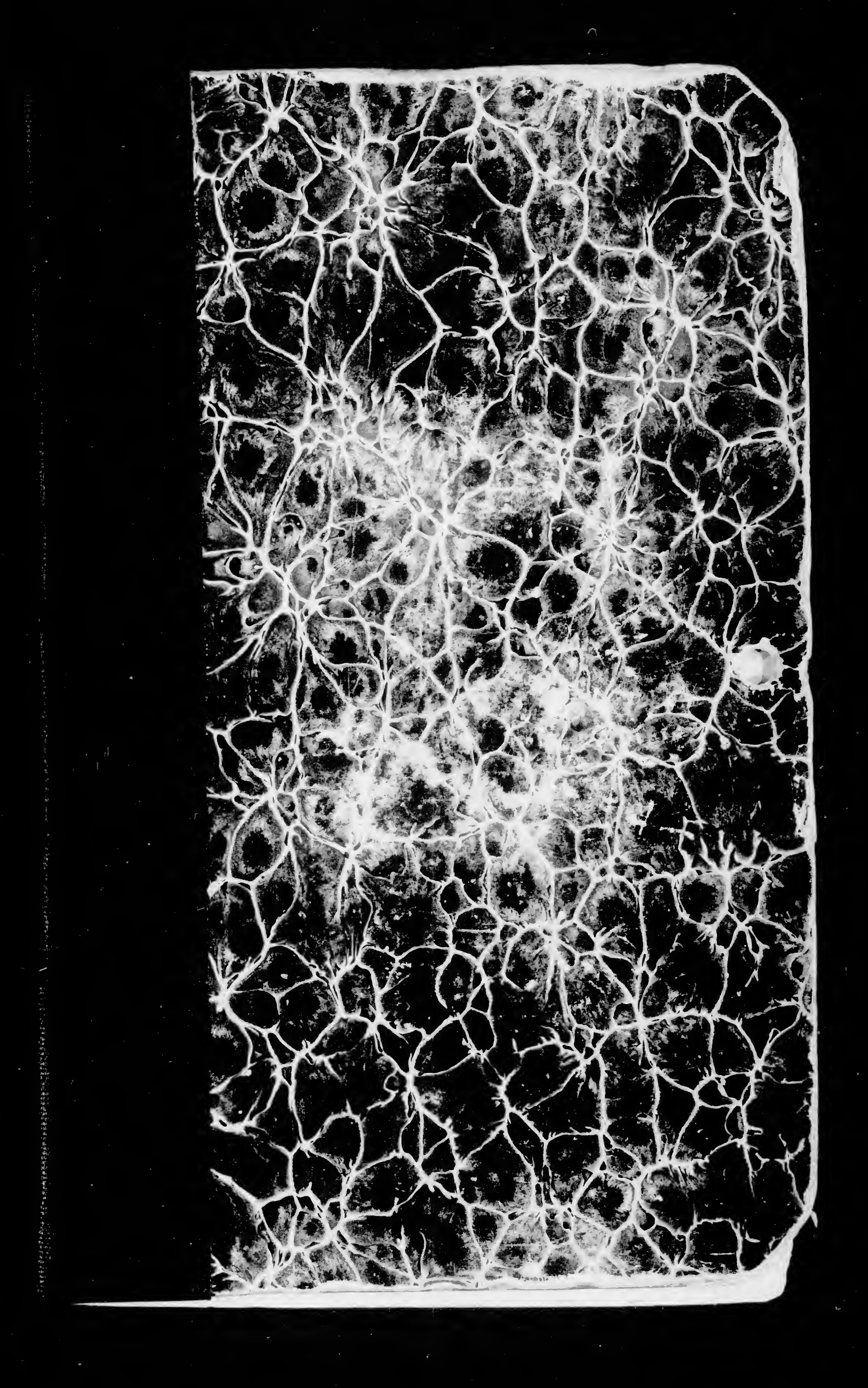
1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



170 C28

Columbia University
in the City of New York.
Library.



Special Fund
1896
Given anonymously.

2 Lbh Nuz n

Moralphilosophie.



Moralphilosophie.

Eine wissenschaftliche Darlegung
der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

von

Victor Cathrein S. J.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Erster Band:

Allgemeine Moralphilosophie.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1893.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

170
C28
1

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort zur ersten Auflage.

Unter dem Titel „Moralphilosophie" bieten wir im folgenden Werke eine systematische Darlegung jener Fragen, die sonst heute noch vielfach in getrennten Werken oder wenigstens unter verschiedenen Titeln als „Ethik und Naturrecht" oder „Sitten- und Rechtsphilosophie" behandelt zu werden pflegen. Warum wir die Eintheilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht für unhaltbar ansehen, darüber haben wir uns an anderer Stelle (S. 10. 398 ff.) genügend erklärt. Das Naturrecht ist ein Theil der Ethik oder Moralphilosophie.

Der Leserkreis, an den sich der Verfasser wendet, sind nicht ausschließlich Fachgelehrte, sondern alle Gebildeten, welche durch Stellung, Beruf oder Neigung veranlaßt werden, sich in den großen praktischen Lebensfragen der sittlichen Ordnung wissenschaftliche Klarheit und Sicherheit zu verschaffen. Diesem Zweck entsprechend war es unser Bestreben, uns möglichst einfach und klar auszudrücken. Klarheit und Wahrheit sind Schwestern, die sich wohl vertragen. Schulfragen von geringer praktischer Bedeutung wurden entweder ganz übergangen oder nur soweit berührt, als es der vollständige Aufbau des Systems erheischte. Auch der sogenannte gelehrte Apparat, der weniger den Nutzen und die Orientirung des Lesers als die Schaustellung der Belesenheit des Verfassers bezweckt, wurde geflissentlich beiseite gelassen, soweit es möglich war, ohne den wissenschaftlichen Charakter des Werkes aufzugeben. Ein wissenschaftliches Werk einfach volksthümlich zu schreiben, ist ein Ding der Unmöglichkeit und lag auch gar nicht in unserer Absicht.

Ein Hauptaugenmerk haben wir denjenigen Fragen zugewendet, welche für die gesammte Weltanschauung von grundlegender Bedeutung sind und gewissermaßen Wendepunkte für die wissenschaftliche Auffassung der sittlichen Ordnung bilden. Deshalb haben wir die wichtigsten Moralsysteme der ältern und neuern Zeit ziemlich ausführlich dargelegt und geprüft. Eine gründliche Besprechung dieser Systeme war um so nothwendiger, als man in neuerer Zeit den moralphilosophischen Fragen eine erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet hat, und zwar weit über die fachmännischen Kreise hinaus. Wer den Erscheinungen auf literarischem Gebiete im letzten Jahrzehnt gefolgt ist, wird wahrgenommen haben, daß sich ein relativ immer größerer Theil derselben mit moralphilosophischen Fragen beschäftigt. Indessen stehen Zahl und Werth dieser Erzeugnisse im umgekehrten Verhältnisse. Die weit überwiegende Mehrheit der-

MAY 9 1896

221283

selben stehen im Dienste der darwinistischen Entwicklungslehre und sind nichts als offene oder verdeckte Versuche, eine unabhängige Moral zu stande zu bringen, in der alle sittlichen Probleme ohne Gott und „rein diesseitig“ gelöst erscheinen.

Es ist ja leider nicht zu läugnen, auf vielen Gebieten hat man sich längst sogar der Nennung des göttlichen Namens entwöhnt. Auf sittlichem Gebiete — zu dem auch das Recht gehört — wollte das bisher noch nicht gelingen. Zu innig schien die sittliche Ordnung mit Gott verknüpft. Und doch, will die moderne atheistische Richtung einen Schein wissenschaftlicher Berechtigung haben, so liegt es ihr ob, zu zeigen, daß sie eine dieses Namens werthe sittliche Ordnung herzustellen vermag. Denn ohne sittliche Ordnung, ohne Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit, ohne Achtung vor dem Leben, dem Eigenthum, dem guten Rufe des Nebenmenschen, ohne Nächstenliebe, Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue ist ein menschenwürdiges, geordnetes Zusammenleben eine Unmöglichkeit. Wer auch wissenschaftlich mit sich selbst im klaren sein will, muß deshalb zu zeigen vermögen, daß seine Weltanschauung eine sittliche Ordnung zu begründen im Stande ist, welche der allgemeinen Ansicht aller unbefangenen Menschen und den thatsächlichen Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft entspricht. Das fühlen auch die Anhänger der Entwicklungslehre, welche im Menschen nur ein weiter entwickeltes Säugethier erblicken. Deshalb verlegt man sich von dieser Seite mit solchem Eifer auf die Pflege der moralphilosophischen Fragen. Aber alle diese Erzeugnisse stehen trotz ihres Pochens auf freie Forschung im Dienste einer Partei und suchen um jeden Preis, so gut es eben geht, von ihrem Standpunkte eine sittliche Ordnung mit Pflichten und Rechten zuwege zu bringen.

Dem gegenüber stehen wir ganz und voll auf dem Standpunkt des Theismus, der die Welt als das Werk des persönlichen, allmächtigen und allweisen Schöpfers ansieht. Uebrigens haben wir auch die wissenschaftlichen Gründe für die Berechtigung dieses Standpunktes kurz namhaft gemacht. Von dem eigenthümlich christlichen Standpunkte sehen wir in unseren Ausführungen ab. In welchem Verhältniß der rein philosophische Standpunkt zum christlichen stehe, erklären wir in der Einleitung (S. 4—6). Wir bauen auf Grundlagen, die jeder vernünftige Mensch, ob Christ oder Nichtchrist, Gebildeter oder Ungebildeter, Europäer oder Asiate, bei folgerichtigem Denken anerkennen muß. Um so zuversichtlicher können wir dies aussprechen, als die Hauptgrundsätze, von denen wir ausgehen, der griechischen und römischen Philosophie, an erster Stelle den Schriften des größten Denkers des Alterthums, des Aristoteles, entlehnt sind.

Wir wissen zwar wohl, daß uns das eben abgelegte Bekenntniß über unsern Standpunkt in den Augen mancher Kreise die wissenschaftliche Existenzberechtigung raubt. Mit vornehmem Achselzucken und dem Schlagwort „theologisch“ wird man uns beiseite legen. Doch wir trösten uns. Wer so handelt, zeigt nur, daß es ihm nicht um die Wahrheit zu thun ist, sondern daß er in einer liebgewonnenen Anschauung nicht gestört sein will. Wer aufrichtig die Wahrheit sucht, der wird auch den Gegner anhören, ihm Schritt für Schritt in seinen Untersuchungen folgen und sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Gesagten zu überzeugen bemühen. Wir haben auch keinen Zweifel: wer uns ohne Voreingenommenheit, mit aufrichtiger Wahrheitsliebe bis zu Ende folgt, wird die Ueberzeugung gewinnen, daß nur auf theistischer Grundlage eine des Namens würdige sittliche Ordnung möglich ist. Die Moralphilosophie ist die beste Apologie des Theismus und damit auch des Christenthums.

Eine, wie wir hoffen, dem Leser sehr erwünschte Beigabe ist die „Uebersicht über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker“ (S. 463 ff.). Eine größere Berücksichtigung der wirklichen Zustände der Menschheit in Bezug auf die sittlichen Ideen, als sie bisher in vielen Kreisen üblich war, scheint uns ein unumgänglich nothwendiges Erforderniß der heutigen Zeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal weil die thatsächlichen sittlichen Erscheinungen den Gegenstand und den Ausgangspunkt der Moralphilosophie bilden. Diese soll die Erscheinungen des sittlichen Lebens aus ihren letzten Gründen allseitig erklären, muß also diese Erscheinungen selbst zuerst festzustellen suchen. Sodann benutzt man von darwinistischer Seite heute gerade die Völkerkunde, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die Art und Weise, wie der Mensch sich allmählich aus einem thierischen Zustande zu einem menschenwürdigen Dasein mit sittlichen Ideen emporgearbeitet habe. Dem gegenüber haben wir aus Geschichte und Völkerkunde den Beweis zu erbringen gesucht, daß eine gewisse Summe gleicher sittlicher Begriffe und Urtheile ein unveräußerliches Erbtheil aller Völker ist. Leider fehlt es noch an einem gediegenen Werke, welches vorurtheilslos die sittlichen Anschauungen der verschiedenen Völker erschöpfend zusammenstellte, und so mußten wir uns entschließen, selbst dem Leser eine kurze Uebersicht über die Sittenlehre der wichtigsten Völker zu bieten. Um unsere theoretischen Darlegungen nicht wiederholt durch ethnologische Untersuchungen unterbrechen zu müssen, haben wir dieselbe in einen Anhang verwiesen.

Der zweite Band des vorliegenden Werkes, welcher sich mit der Lehre von den einzelnen Pflichten und Rechten des Menschen sowohl in individueller als socialer Beziehung (Familien- und Staatsrecht) befaßt, wird, so Gott will, noch im Laufe des kommenden Jahres erscheinen.

Exaten bei Roermond (Holland), am Pfingstfest 1890.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Eher als wir erwarten durften, ist eine zweite Auflage nöthig geworden. Die günstige Aufnahme und die Anerkennung, welche die „Moralphilosophie“ in katholischen Kreisen fast ausnahmslos gefunden, hat unsere kühnsten Hoffnungen übertroffen.

Daß wir in den Kreisen der dem Christenthum entfremdeten Philosophie lebhaften Widerspruch finden würden, hatten wir vorausgesehen. Die Angriffe von dieser Seite haben uns deshalb auch gar nicht überrascht, obwohl sie theilweise recht unsanft waren.

Wir hatten geglaubt, man werde wenigstens unserer redlichen Absicht Gerechtigkeit widerfahren lassen. Da haben wir uns aber getäuscht. Professor v. Gizycki (Berlin) wirft uns in einer Recension des International Journal of Ethics 1891, p. 251, Mangel an christlicher Nächstenliebe und Selbstsucht vor. „Die Liebe sucht nicht das Ihrige, aber die transcendente Begehrlichkeit (covetousness) gewisser Theologen hört nie auf, das Ihrige zu suchen.“ Es scheint, daß der gelehrte Herr durch unsere Ausführungen über ihn verletzt worden ist. Wir bekennen aber aufrichtig, daß uns nichts ferner lag, als jemand persönlich verletzen zu wollen. Uebrigens wäre es in seinem eigenen Interesse besser gewesen, sich solcher Insinuationen zu enthalten. Was werden die geradsinnigen Engländer denken, wenn sie sehen, mit welchen Waffen deutsche Gelehrte ihre Gegner niederzuhalten suchen?

In mehreren Recensionen aus nichtchristlichen Kreisen ist uns Mangel an „Fortschritt“, „veraltete Weltanschauung“ u. dgl. vorgeworfen worden. Professor Jodl in Prag z. B. spendet uns einiges Lob wegen unserer „dialektischen Gewandtheit“, meint aber, man finde bei uns keinen Fortschritt, nichts „materiell Neues“, sondern nur den alten „christlich-mittelalterlichen Gedankenkreis“. Damit ist natürlich nach seiner Ansicht über unser Werk der Stab gebrochen; denn der modernen Philosophie genügt, daß etwas „alt“ sei, um es sofort als falsch zu verwerfen.

Jodl lehnt deshalb auch unsere Forderung ab, unseren Ausführungen Schritt für Schritt zu folgen und sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben zu überzeugen. „Was der Verfasser von kritischen Lesern seines Buches verlangt, das ist im größten Maßstabe von der gesammten geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte geleistet worden, und es ist lediglich Sache des Geschmacks oder persönlicher Geduld, ob man sich dazu verstehen mag, einem endlos wiederholten ‚Ja‘ immer wieder das ‚Nein‘ der wissenschaftlichen Ueberzeugung entgegenzustellen.“

Nun, wie es mit dieser „wissenschaftlichen Ueberzeugung“ bestellt sei, die ihr Nein der christlichen Weltanschauung entgegenstellt, hat uns zum guten Glück Jodl selbst verrathen. Denn, so unglaublich es auch scheinen mag, im

unmittelbaren Anschluß an die eben angeführten Worte schreibt er: „Es handelt sich um den Gegensatz zweier Weltanschauungen, von denen im streng exacten Sinne vielleicht die eine so wenig beweisbar ist als die andere, und wobei unentschieden bleiben möge, auf welcher Seite die Last des zu Beweisenden größer ist.“

Also zuerst wird im Brustton von der „wissenschaftlichen Ueberzeugung“ gesprochen, die man der christlichen Weltanschauung entgegenhält, und unmittelbar darauf wird zugestanden, diese Ueberzeugung lasse sich in einem streng exacten Sinne vielleicht gar nicht beweisen, womit auch zugestanden wird, sie sei bisher noch nicht bewiesen. Kann man sich einen offenbareren Widerspruch denken?

Wir nehmen übrigens Act von dem Geständnisse Jodls, daß nach seiner Ansicht die unchristliche Weltanschauung, die er vertritt, noch nicht bewiesen, ja vielleicht gar nicht beweisbar sei. Denn damit wird auf das richtige Maß zurückgeführt, was er so selbstbewußt von den „Leistungen der gesammten geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte“ auf philosophischem Gebiete aussagt. Wo sind denn die positiven Leistungen dieser modernen Philosophie? Sie ist sehr stark im Läugnen und Niederreißen. Ein positives, allgemein anerkanntes Resultat hat sie noch kaum zu Tage gefördert.

Im Jahre 1847 klagte J. H. Fichte: „Seit Kant hat eine speculative Götterdynastie die andere vom Throne gestürzt; jetzt kämpfen der Kronprätendenten gar viele gegeneinander.“ Die deutsche Philosophie sei durch das „verworrene Chaos“, in welches sie gerathen, „dem einen zum Aergerniß, dem andern zur Thorheit geworden“[1]. Sieht es heute etwa besser aus? Herrscht nicht auf allen Gebieten unter den modernen nichtchristlichen Philosophen ein wahrer Krieg aller gegen alle? Hat nicht in den 70er Jahren ein deutscher Philosoph in einer eigenen Broschüre „die Gründe der Entmuthigung auf philosophischem Gebiete“ öffentlich untersucht? Hat heute nicht der vollständigste Skepticismus um sich gegriffen, der an der Lösung aller metaphysischen Fragen verzweifelt und auf alle Fragen antwortet: Ignoramus et ignorabimus? Hat nicht noch unlängst eine ganze Schule den Ruf erhoben: Zurück zu Kant! d. h. die ganze philosophische Entwicklung seit Kant ist eine große Verirrung, wir müssen wieder von vorne anfangen?

Angesichts dieser Sachlage sollte die moderne deutsche Philosophie nicht den Kopf in den Nacken werfen und stolz auf die christliche Philosophie herabschauen, sondern demüthig an die Brust klopfen und sich einmal ernstlich die Frage vorlegen, ob sie nicht auf dem Holzwege sei.

Aber, wendet man ein, auf theistischem Standpunkt ist ja kein philosophischer Fortschritt möglich! Im Gegentheil, antworten wir, nur auf diesem Standpunkt allein ist ein Fortschritt möglich. Kann denn etwa ein Fortschritt zu stande kommen, wenn jeder umstößt und ausreißt, was sein

[1] Grundsätze für die Philosophie der Zukunft, Vortrag zur Eröffnung der Philosophenversammlung in Gotha am 23. Sept. 1847.

Vorgänger gebaut und gepflanzt hat? Gewiß nicht. Ein Fortschritt ist nur möglich, wenn man an dem einmal sicher Errungenen festhält und darauf weiterbaut. A. Trendelenburg, der die Zerfahrenheit der deutschen Philosophie so tief beklagte, hat mit Recht seine Ueberzeugung dahin ausgesprochen, „daß die Philosophie nicht eher zu Bestande kommen werde, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die anderen Wissenschaften wachsen, indem sie nicht in jedem neuen Kopfe ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt" (Logische Untersuchungen I, 138).

Was die Veränderungen in dieser zweiten Auflage anbetrifft, so sind dieselben ziemlich zahlreich. Neu sind die Abschnitte über das höchste Gut nach den Anhängern des Culturfortschrittes (S. 102) und über die allgemeine Moral (S. 336); ganz umgearbeitet wurden die Kapitel über das Ziel und Ende des Menschen (S. 73 ff.), über den Begriff des Sittlichen (S. 120 ff.), über die Pflicht (S. 298) und die unabhängige Moral (S. 314). Neu hinzugekommen ist ferner die Darstellung der ethischen Anschauungen von M. Stirner, Fr. Nietzsche (S. 132), P. Carus (S. 176), H. Gallwitz (S. 214); auch das ethische System Herbarts (Zillers) wurde eingehender entwickelt. Kleine Zusätze und Umänderungen finden sich an sehr vielen Stellen. Trotz dieser zahlreichen Zusätze und Ergänzungen ist es uns gelungen, durch gelegentliche Kürzungen und Anwendung von Kleindruck zu bewirken, daß der ganze Band nur um einen Bogen stärker geworden ist.

So möge denn auch diese zweite Auflage etwas zum Siege der Wahrheit beitragen, in deren Dienst allein wir die Feder geführt haben.

Exaten, im Januar 1893.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Zweiter Artikel.

Das Moralprincip des individuellen Wohlergehens.

Dritter Artikel.

Der Socialeudämonismus.

Vierter Artikel.

Die Norm des Culturfortschrittes.

Fünfter Artikel.

Die Gefühlsmoral.

Sechster Artikel.

Die rationalistischen Moralprincipien.

Siebenter Artikel.

Die inneren objectiven Moralprincipien.

Fünftes Kapitel.

Das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

Seite

Viertes Buch.

Von den Arten und Quellen des sittlich Guten.

Erstes Kapitel.

Von den sittlich guten Gegenständen unserer Handlungen.

Zweites Kapitel.

Der gute und der böse Wille.

Drittes Kapitel.

Von den Tugenden und Lastern.

Erster Artikel.

Von den Tugenden und Lastern im allgemeinen.

Zweiter Artikel.

Von den Tugenden im besonderen.

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengesetz.

Erstes Kapitel.

Begriff und Dasein des natürlichen Sittengesetzes.

Seite

Fünftes Kapitel.

Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

Sechstes Kapitel.

Vom objectiven Recht im besondern.

Siebentes Kapitel.

Vom subjectiven Recht im besondern.

Anhang.

Ueberblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker.

Erstes Kapitel.

Die Culturvölker.

Seite

Zweites Kapitel.

Die Naturvölker.

Erster Artikel.

Die Naturvölker Oceaniens.

Zweiter Artikel.

Die Naturvölker Asiens.

Dritter Artikel.

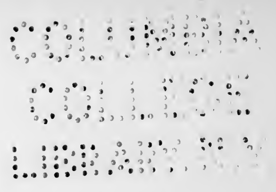
Die Naturvölker Afrika's.

Vierter Artikel.

Die Eingeborenen Amerika's.

Berichtigung.

S. 106, Zeile 7 von oben lies: zu bewahren . . . zu trösten u. s. w. statt bewahren . . . trösten.


COLUMBIA COLLEGE LIBRARY N.Y.

Einleitung.

I.

Begriff und Gegenstand der Moralphilosophie.

1. Die *Moralphilosophie* oder Philosophie der Sitten (Philosophia moralis, Ethik) ist ein Theil der Philosophie, kann also, wie jeder Theil, nur aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen vollständig begriffen werden.

Was ist Philosophie? Die *Philosophie* ist die sichere Erkenntniß der Dinge aus ihren letzten und höchsten Gründen, soweit sie mit dem natürlichen Lichte der Vernunft erreichbar ist. *Moralphilosophie* ist nun jener Theil der Philosophie, der sich mit der sittlichen Ordnung befaßt und dieselbe aus ihren letzten Gründen zu begreifen sucht. Mithin kann die Moralphilosophie definirt werden als *die aus den höchsten Vernunftgrundsätzen mit dem natürlichen Lichte der Vernunft geschöpfte Wissenschaft vom sittlichen Handeln des Menschen.* Also ist

a) die Moralphilosophie eine *Wissenschaft*, d. h. ein System von bewiesenen Schlußfolgerungen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen. Sie ist mehr als eine bloße Zusammenstellung allgemeiner Regeln, die das sittliche Handeln der Menschen zum Gegenstande haben.

Moralphilosophie ist deshalb nicht gleichbedeutend mit *Sittenlehre*. Jedes, auch das ungebildetste Volk hat seine Sittenlehre, d. h. eine Summe von Vorschriften über das sittliche Verhalten des Menschen, mögen sie nun schriftlich aufgezeichnet sein oder nicht. Die Moralphilosophie aber ist die philosophische Bearbeitung der Sittenlehre. Diese ist mithin der Gegenstand, den die Moralphilosophie wissenschaftlich zu erfassen, zu ordnen und auf seine letzten Gründe zurückzuführen strebt.

b) *Gegenstand* (*Materialobject*) der Moralphilosophie sind zunächst und hauptsächlich die *sittlichen Handlungen* der Menschen. Was eine Handlung zu einer sittlichen mache, wird später zu untersuchen sein. Ferner gehört zum Gegenstand der Moralphilosophie alles, was das sittliche Handeln irgendwie beeinflußt, wie z. B. das Gesetz, das Gewissen u. s. w.

Die *besondere Rücksicht*, unter der die Moralphilosophie die sittlichen Handlungen betrachtet (das *Formalobject*), ist ihre sittliche *Gutheit* oder die ihnen als menschlichen Handlungen zukommende *rechte Ordnung*.

Was ist *recht*? *Recht* (rectum) nennt man dasjenige, was seiner Norm entspricht oder so ist, wie es sein soll. Man unterscheidet in Bezug

auf das Handeln der Menschen eine doppelte rechte Ordnung (rectitudo): die sittliche und die künstlerische. In künstlerischer Beziehung ist eine Handlung recht, wenn sie den Regeln der Kunst und dem besondern durch sie zu erreichenden Zweck entspricht. So ist ein Satz recht, wenn er den Regeln der Grammatik entsprechend den Gedanken klar und bestimmt zum Ausdruck bringt. Im Deutschen sagen wir für recht in diesem Sinne meist richtig. Eine Schlußfolgerung ist richtig (recht), wenn sie den Denkgesetzen entsprechend sicher zur Erkenntniß der in den Vordersätzen enthaltenen Wahrheit führt.

Nennen wir aber eine Handlung sittlich recht oder auch einfachhin ohne weitern Zusatz recht, so denken wir nicht an ihre Beziehung zu irgend einem besondern Zweck, sondern an ihre Beziehung zum Handelnden selbst. Ist sie dem Handelnden nach der Besonderheit seiner Natur entsprechend, angemessen, so nennen wir die Handlung recht (gut); ist sie es nicht, so nennen wir sie unrecht (schlecht). So kann eine Rede in rhetorischer Beziehung und mit Rücksicht auf ihren Zweck schlecht, in sittlicher Beziehung aber gut sein, wofern sie aus der rechten Gesinnung hervorgeht. Umgekehrt kann die Handlung eines Malers von künstlerischem Standpunkt recht und gut sein, während sie vielleicht vom sittlichen Gesichtspunkt aus dem schärfsten Tadel unterliegt. Ein schlechter Mensch kann ein guter Künstler, und ein schlechter Künstler ein guter Mensch sein. — Die Moralphilosophie hat es mit den Handlungen in Bezug auf ihre sittliche Gutheit oder Rechtheit (rectitudo) zu thun.

c) Die Quelle der Moralphilosophie sind die obersten Vernunftgrundsätze. Hierdurch unterscheidet sich die Moralphilosophie von den anderen Wissenschaften, die ebenfalls das sittliche Handeln zum Gegenstand haben. Auch die Moraltheologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem sittlichen Handeln der Menschen befaßt, aber ihre vornehmste Quelle ist die Offenbarung, der sie ihre Grundsätze entlehnt. Sie setzt die Erhebung des Menschen in die übernatürliche Ordnung voraus und zeigt ihm, wie er nach den Grundsätzen des Glaubens und mit Hilfe der übernatürlichen, von Christus eingesetzten Gnadenmittel sein Leben ordnen müsse, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Die Moralphilosophie dagegen schöpft ihre Grundsätze aus der natürlichen Vernunft, die von der Natur des Menschen unzertrennlich ist. Sie sucht an der Hand dieser Grundsätze wissenschaftlich zu bestimmen, was recht und unrecht, gut und böse sei, und wie mithin der Mensch sein Leben einrichten müsse, um als Mensch recht und gut zu sein und — vorausgesetzt, daß er in der rein natürlichen Ordnung existirte — sein letztes Ziel zu erreichen.

Weil jedoch der Mensch thatsächlich in der übernatürlichen Ordnung lebt, so bedürfen die Lehren der Moralphilosophie stets der Ergänzung durch die sittlichen Vorschriften der christlichen Offenbarung, welche über die natürlichen Sittengebote vielfach hinausgehen.

Durch den Beisatz: „aus den höchsten Vernunftgrundsätzen", unterscheiden wir die Moralphilosophie von anderen natürlichen Wissenschaften, die sich auch mit dem sittlichen Handeln des Menschen unter verschiedenen Rücksichten beschäftigen, aber in ihrer Untersuchung nicht bis zu den höchsten und letzten Vernunftgrundsätzen hinaufsteigen, sondern von der Moralphilosophie

ihre Grundprincipien entlehnen und ihr deshalb in gewisser Beziehung untergeordnet sind. Dahin gehören z. B. die Rechtswissenschaft (Jurisprudenz), die Pädagogik u. s. w. Denn, was gut und böse, was Tugend und Laster, Gesetz und Verbrechen, Recht und Gewissen sei, wird — bei Wahrung der richtigen Grenzen der Wissenschaften — nicht in der Rechtswissenschaft, sondern in der Moralphilosophie untersucht und bestimmt.

2. Die Moralphilosophie pflegt nicht selten praktische Philosophie genannt zu werden. Wie ist das zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage wird uns einen tiefern Einblick in die Stellung der Moralphilosophie im Gesammtgebiet der Philosophie gewähren.

Was die Vernunfterkenntniß im Gegensatz zur Sinneserkenntniß auszeichnet, ist, daß sie die Beziehungen der Dinge zu einander und zu ihrem Zweck oder vielmehr die Ordnung zu erkennen vermag. Nun gibt es eine doppelte Ordnung: Die eine ist in ihrem Dasein von der Vernunft unabhängig, sie ist etwas in der Natur der Dinge schon Gegebenes, das die Vernunft nur zu erfassen und zu begreifen braucht; die andere hingegen muß von der Vernunft erst hervorgebracht, verwirklicht werden. Mit der erstern Ordnung befaßt sich die theoretische oder speculative Philosophie (Metaphysik, philosophia realis), mit der letztern die praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie fragt nach dem Seienden, die praktische nach dem Seinsollenden. Letztere zerfällt wieder in zwei Theile, je nachdem die Vernunft die eigenen Denkthätigkeiten (Logik, philosophia rationalis) oder aber die Thätigkeiten des Willens (philosophia moralis) ordnet[1].

Obwohl dem Gesagten zufolge auch die Logik (Dialektik) streng genommen zur praktischen Philosophie gehört, so kann doch die Moralphilosophie einfachhin die praktische Philosophie genannt werden, weil sie in ganz vorzüglichem Sinne praktisch ist, und zwar aus einem doppelten Grunde. Die Logik ordnet nur die Denkthätigkeiten der Vernunft, um die sichere Erkenntniß der Dinge zu ermöglichen. Die Moralphilosophie dagegen befaßt sich, wenigstens mittelbar, mit allen menschlichen Thätigkeiten. Unmittelbar freilich sucht sie nur die Willensthätigkeiten zu regeln, aber der Wille nimmt eine herrschende Stellung im Menschen ein, er ist der allgemeine Beweger aller übrigen Fähigkeiten, die zu ihm in einer Art Dienstverhältniß stehen und von ihm trotz ihrer Verschiedenheit zum einheitlichen Handeln, wie es der Einheit der Natur des Menschen entspricht, zusammengefaßt werden. Den Willen ordnen heißt daher den ganzen Menschen mit all seinem Thun und Lassen ordnen.

Die Moralphilosophie begnügt sich ferner nicht damit, dem Menschen zu zeigen, wie er sein Thun und Lassen einrichten müsse, wenn er als Mensch gut sein wolle. Sie thut mehr, sie zeigt ihm die unbedingte Pflicht, gut zu handeln. Sie lehrt und führt zugleich zur praktischen That. Aristoteles bemerkt treffend: „Wir stellen nicht moralphilosophische Untersuchungen an, bloß um zu wissen, was die Tugend sei, denn das würde von keinem Nutzen sein, sondern um tugendhaft zu werden."[2] Hieraus erkennt man auch die große Bedeutung einer richtigen Moralphilosophie für das sittliche Leben der Menschheit.

---

[1] S. Thomas, In I. Ethicor. Nicom. l. 1, Prooem.
[2] Ethicor. Nic. l. II. c. 2. Ed. Bekker 1103 b 26.

3. Die Moralphilosophie ist eine Wissenschaft, weil sie nicht bloß Regeln für das Handeln des Menschen aufstellt, sondern dieselben auch beweist und auf ihre letzten Gründe zurückführt. Ist sie auch eine Kunst? Kunst und Wissenschaft scheinen sich gegenseitig begrifflich auszuschließen. Wir erwiedern mit einer Unterscheidung. Hält man an dem strengen Begriff der Kunst fest, so ist die Moralphilosophie ebenso wenig als die Logik eine Kunst, wie schon aus dem oben genannten Unterschied zwischen dem künstlich und sittlich Rechten hervorgeht. In diesem engern Sinne ist die Kunst eine vernunftgemäße Anordnung, wodurch die menschlichen Handlungen mit Hilfe bestimmter (äußerer) Mittel zu einem vorgesteckten Ziel gelangen. Die Kunst im eigentlichen und strengen Sinne hat es mit dem äußern, auf sinnlich wahrnehmbare Dinge gerichteten Handeln und mit irgend einem bestimmten Zwecke zu thun. Nimmt man dagegen die Kunst in einem weitern Sinne, so kann auch die Ethik wie die Logik eine Kunst genannt werden, insofern sie das ganze Handeln des Menschen in der Weise ordnet, daß dadurch das höchste und letzte Ziel des menschlichen Lebens erreicht wird.

In diesem Sinne verdient die Moralphilosophie in der natürlichen Ordnung die Kunst aller Künste genannt zu werden, weil sie es mit dem höchsten und allgemeinsten Zweck alles menschlichen Handelns zu thun hat. Was der hl. Gregor d. Gr.[1] überhaupt von der Leitung der Seelen sagt: ars artium regimen animarum, gilt in seiner Weise auch von der Moralphilosophie, welche innerhalb der natürlichen Ordnung die höchsten Grundsätze der Seelenleitung sowohl für die Handelnden selbst als für andere bietet.

II.

Quellen und Methode der Moralphilosophie.

1. Die Hauptquelle der Moralphilosophie sind die sicheren Grundsätze der natürlichen Vernunft. Es gibt viele allgemein giltige, von selbst einleuchtende Principien, welche sich jeder Mensch von der sinnlichen Erfahrung beginnend unwillkürlich bildet. Wo gäbe es einen Menschen, der nicht anerkennte, daß das Ganze größer sein müsse als der Theil; daß kein Ding zugleich und in derselben Rücksicht sein und nicht sein könne; daß jede Wirkung eine Ursache voraussetze; daß zweimal zwei nicht fünf sein könne? u. s. w. Diese Grundsätze sind freilich nicht angeboren, sie setzen vielmehr schon aus der sinnlichen Erfahrung geschöpfte Begriffe voraus. Aber sind diese Begriffe einmal vorhanden, so wird der menschliche Geist wie von selbst durch Vergleichung derselben sich jene allgemeinen Grundsätze bilden und aus ihnen durch Schlüsse zu abgeleiteten Grundsätzen gelangen.

2. Neben diesen Vernunftprincipien bilden auch die Erfahrung und die Geschichte wichtige Quellen der Moralphilosophie. Aus der Erfahrung, und zwar sowohl aus der eigenen als der fremden, muß der Mensch die volle Kenntniß der menschlichen Natur mit all ihren Bedürfnissen und Anlagen, ihrer Stellung zu sich selbst, zu anderen geschaffenen Wesen und zu

[1] Past. p. 1. c. 1.

ihrem letzten Ziele schöpfen. Sie muß der Moralphilosophie die verschiedenen Lagen und Bedürfnisse des Einzelnen wie der Gesellschaft zeigen und es ihr dadurch ermöglichen, an der Hand der Vernunftprincipien ihren Bau aufzuführen und Regeln des Handelns für dieselben aufzustellen. Die Geschichte erweitert dieses Gebiet der Erfahrung fast ins Ungemessene, indem sie uns das Denken und Handeln der dahingegangenen Geschlechter vor Augen hält und uns die Früchte langjährigen Denkens früherer Geschlechter gewissermaßen mühelos in den Schoß legt. Hierzu kommt, daß sie uns oft die Wahrheit und Nothwendigkeit gewisser Grundsätze des sittlichen Handelns in den Erlebnissen Einzelner sowohl als ganzer Völker in lehrreicher und wirksamer Weise beleuchtet.

3. Die übernatürliche Offenbarung ist nicht eigentliche Quelle der Moralphilosophie. Nur was das natürliche Denken an der Hand der Erfahrung und Geschichte aus den obersten Vernunftprincipien zu schöpfen und selbständig zu beweisen vermag, sieht die Moralphilosophie als eine ihr gehörende Errungenschaft an. Trotzdem aber darf der christliche Philosoph die Offenbarung nicht vornehm verachten oder beiseite liegen lassen. Vor allem muß er stets vor Augen behalten, daß die bloß natürlichen Sittengebote in Bezug auf die übernatürliche Ordnung, zu der wir thatsächlich erhoben, unvollständig sind, oder nicht alle Pflichten enthalten. Wenn er sodann auch seine Grundsätze und Beweismittel nicht der Offenbarung entlehnt, so soll ihm doch dieselbe als Wegweiser dienen, damit er nicht vom Wege der Wahrheit abirre. Der christliche Philosoph weiß, daß es nur eine Wahrheit gibt, die in gleichmäßiger Weise in Gott ihre letzte Grundlage und Quelle hat.

Es gehen gewissermaßen zwei große Lichtströme von Gott, dem Urquell aller Wahrheit, aus. Der eine ist die natürliche Offenbarung, nämlich die gesammte sichtbare Schöpfung. Diese zeigt uns, wenn auch dunkel, durch ihre Größe, Schönheit, Ordnung und Harmonie die unendlichen Vollkommenheiten ihres Werkmeisters und die Pläne seiner ewigen Liebe und Weisheit in Bezug auf die Menschen. Gleichwie wir aus den Kunstwerken eines Rafael, eines Fra Angelico, nicht bloß das Dasein eines Künstlers mit Sicherheit erschließen, sondern auch manche seiner charakteristischen Eigenschaften, seiner Anschauungen und Ideen herauslesen können, so vermögen wir auch aus der gesammten sichtbaren Schöpfung nicht bloß das Dasein des Schöpfers zu erkennen, sondern auch seine Allmacht, seine Größe, seine Weisheit und Güte. Wir können sozusagen aus der Schöpfung die Gedanken herauslesen, die der Ewige in derselben verkörpert hat. Das ist die natürliche Offenbarung, die jedem Menschen, nicht bloß dem Christen, zugänglich ist. Jeder vernünftige Mensch ohne Ausnahme kann in dem großen, offenen Buche der Natur die Gedanken des Ewigen lesen.

Darüber hinaus gibt es aber noch eine übernatürliche Offenbarung. Gleichwie auch das geübteste Auge aus den Madonnen Rafaels diesen Künstler nur unvollkommen und ahnungsweise erkennen und erst durch persönlichen Umgang oder eine eingehende Lebensbeschreibung zu einer vollkommenen Erkenntniß desselben gelangen würde: so vermag uns die Schöpfung, wie laut sie auch Gottes Herrlichkeit erzählt, nicht die ganze Tiefe und Größe des Unendlichen zu enthüllen. Gott hat deshalb aus freier Liebe und Herablassung der natürlichen

Offenbarung noch eine übernatürliche *hinzufügen* wollen, indem er durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingebornen Sohn uns die Tiefen seiner Gottheit erschloß und uns zugleich durch seine Gnade zu einer höhern, innigern Lebensgemeinschaft mit sich berief.

Diese übernatürliche Offenbarung stößt selbstverständlich die Wahrheiten der natürlichen Offenbarung nicht um. Was einmal wahr ist, kann nie falsch werden. Ja sie schließt dieselben vielmehr ein und geht über sie *hinaus*, indem sie vieles enthält, was wir durch die Betrachtung der Geschöpfe entweder gar nicht oder nur unvollkommen, unsicher und vielleicht mit Irrthümern vermengt erkennen würden.

Diese beiden Offenbarungen Gottes können *absolut nie einander widersprechen*, ebenso wenig als etwa die Sätze der höhern und niedern Mathematik. Steht es einmal fest, daß Gott, der Untrügliche, eine Wahrheit geoffenbart hat, so ist es über allen Zweifel erhaben, daß jedes dieser Wahrheit offenkundig widersprechende Ergebniß, zu dem die Moralphilosophie oder sonst eine natürliche Wissenschaft *scheinbar* führt, unhaltbar und falsch ist. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte entweder annehmen, daß Gott sich täuschen bezw. andere täuschen, oder aber, daß eine Wahrheit der andern widersprechen könne, daß also Gott nicht die letzte Quelle und der Urgrund aller Wahrheit sei.

Sage man nicht, daß es der Würde der *freien Wissenschaft* widerspreche, sich in ihren Forschungen von der Offenbarung beeinflussen zu lassen. Ebenso wenig als es zum Wesen oder gar zur Vollkommenheit des freien Willens gehört, sündigen zu können, ebenso wenig gehört zum Wesen der wahren Freiheit der Wissenschaft die Möglichkeit, in alle Irrthümer zu fallen. Die Wissenschaft sucht nur die Wahrheit. Ist es nun gegen ihre Würde, sich in ihren Forschungen an gewisse Grundsätze zu halten, die sie zwar nicht selbst gefunden, die sie aber auch nach ihren *eigenen Grundsätzen* als wahr anerkennen muß, und die zugleich sie vor vielen Abirrungen bewahren, im übrigen aber ihr volle Freiheit der Bewegung lassen? Ist es gegen die Würde eines Schiffers, sich im Dunkel der Nacht nach dem Leuchtthurme umzuschauen, der ihn vor den verderbenbringenden Klippen und Untiefen warnt, oder raubt ihm etwa die Berücksichtigung des Leuchtthurmes alle nur wünschenswerthe Freiheit der Bewegung?

Die Erfahrung, welche die sich selbst überlassene Wissenschaft nach Ausweis der Geschichte gemacht hat, sollte uns in dieser Beziehung vor thörichter Selbstüberhebung bewahren. Wir werden später Gelegenheit haben, zu bemerken, in welch grobe Irrthümer selbst solche Genies wie der „göttliche" Plato, Aristoteles und andere gefallen sind. Und auch in neuerer und neuester Zeit gibt es kaum etwas Widersinniges, das nicht einen oder mehrere Vertreter gefunden hätte. Angesichts solcher Thatsachen sollte man eher froh sein, daß wir in den untrüglichen Wahrheiten der christlichen Religion einen Leitstern haben, an dem wir uns von Zeit zu Zeit orientiren können.

4. Die *richtige Methode* geht also in der Moralphilosophie *gleichzeitig* sowohl von unläugbaren Thatsachen der Erfahrung als von allgemeinen metaphysischen Grundsätzen aus, oder, um denselben Gedanken in die moderne Gelehrtensprache zu übertragen: sie ist *empirisch* und *speculativ* zugleich.

Das *Erfahrungselement*, von dem sie ausgeht, ist die zweifellose Thatsache, daß alle uns bekannten Menschen eine Sittenlehre besitzen, d. h. eine Summe von allgemein anerkannten und unbedingt verpflichtenden sittlichen Vorschriften. Wir werden auch (in einem Anhang) den Beweis erbringen, daß diese sittlichen Vorschriften *in ihren allgemeinsten Umrissen* bei allen Völkern dieselben sind. Diese Thatsache sucht nun der Moralphilosoph *an der Hand sicherer metaphysischer Grundsätze* allseitig zu erklären und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen. Aus bloßen Thatsachen läßt sich selbstverständlich keine Wissenschaft aufbauen.

5. Halten wir an den entwickelten Grundsätzen fest, so müssen wir in der Behandlung der Moralphilosophie folgende *irrige Auffassungen und Methoden* vermeiden, von denen die einen die Bedeutung und den Werth der natürlichen Vernunft *übertreiben*, die anderen hingegen *unterschätzen*.

a) Zur ersten Klasse gehören vor allem

α) die Anhänger des sogen. *reinen, abstracten Naturrechts*, wie z. B. J. J. *Rousseau* und die Anhänger der sogen. *speculativen Schule* in Deutschland, die, ohne Rücksicht auf Erfahrung und Geschichte, unbekümmert um die thatsächlichen Verhältnisse, aus der *abstracten, willkürlich aufgefaßten menschlichen Natur* ein Naturrecht construiren, dem sich um jeden Preis die wirklich vorhandenen, durch allmähliche geschichtliche Entwicklung entstandenen Verhältnisse anbequemen müssen. Diese Methode führt fast naturnothwendig zum gewaltsamen Umsturz der thatsächlich existirenden Zustände, d. h. zur Revolution, und öffnet der subjectiven Willkür Thür und Thor.

β) Auch die rein *rationalistische* Richtung, welche in *Kant* ihren schärfsten und bedeutendsten Vertreter gefunden, schreibt der Vernunft eine übertriebene Rolle zu. Gehen doch die Anhänger dieser Richtung von dem Grundsatze aus, daß die natürlichen Wissenschaften, insbesondere die Sittenphilosophie, sich um die geoffenbarten Wahrheiten nicht zu kümmern haben, ja Sätze aufzustellen berechtigt seien, welche den unzweifelhaft von Gott *geoffenbarten Wahrheiten schnurstracks widersprechen*. Wer auf diesem Standpunkt steht, wird nothwendig dazu gedrängt werden, das ganze Christenthum über Bord zu werfen; denn wer möchte noch an einer Religion festhalten, von der er zugibt, daß sie mit den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft in Widerspruch treten kann?

b) Dürfen wir aber die Bedeutung der Vernunft in sittlichen Dingen nicht übertreiben, so dürfen wir sie ebenso wenig *unterschätzen*. In diesen verhängnißvollen Fehler fällt vor allem

α) der *Traditionalismus*. Nach *de Lamennais* und anderen ist die Vernunft aus sich gar nicht im Stande, mit Sicherheit die Wahrheit zu erkennen, besonders in Bezug auf Religion und Sittlichkeit; nur mit Hilfe der Belehrung durch andere auf Grund einer göttlichen, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Offenbarung kann die Vernunft zur Sicherheit vordringen. Aber diese Lehre muß schließlich zum Skepticismus führen. Denn wodurch erlange ich Gewißheit über das Dasein, den Charakter und Umfang der ursprünglichen göttlichen Offenbarung? Doch gewiß nicht durch die göttliche Offenbarung selbst. Also höchstens durch das Zeugniß der Menschen. Aber was gibt mir Gewißheit, daß mich das Zeugniß der Menschen nicht

trügt? Schließlich müssen wir annehmen, die menschliche Vernunft vermöge manches mit Sicherheit zu erkennen, oder wir müssen an der Wahrheit verzweifeln.

β) Dem Traditionalismus verwandt ist die rein *geschichtliche* Richtung in der Moralphilosophie, welche nur die *Geschichte allein* als Lehrmeisterin der Sitten anerkennt. Die Geschichte darf gewiß auch vom Moralphilosophen nicht vernachlässigt werden, aber sie ist nicht die höchste und noch viel weniger die einzige Quelle der Sittenlehre. Die Geschichte selbst bedarf ja einer höhern Norm. Wer nicht im Lichte gesunder Vernunftprincipien an das Studium der Geschichte herantritt, kann leicht in verhängnißvolle Irrthümer fallen. Die Principien müssen sich nicht nach den Sitten der Menschen, sondern die Sitten nach den Principien richten. Die Geschichte der Menschen ist leider nur zu häufig die Geschichte ihrer sittlichen Verirrungen. — Von der hier genannten rein geschichtlichen Methode der Moralphilosophie ist die sogenannte *historische Rechtsschule* wohl zu unterscheiden. Diese letztere beschränkt ihre rein geschichtliche Richtung auf die *Rechtsordnung*.

γ) Mehr dem Namen als der Sache nach verschieden von der eben genannten geschichtlichen Schule sind der *Empirismus* und der *Positivismus*, welche die Moralphilosophie unabhängig von jeder *Metaphysik* oder, wie andere dasselbe ausdrücken, unabhängig von jeder *transscendenten*, über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehenden *Voraussetzung* aufbauen wollen. Die Anhänger des Positivismus, deren Zahl heute Legion ist, wollen die Moralphilosophie nur auf die Erfahrung und die sinnfälligen Thatsachen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens stützen. Im Grunde hat schon *Kant* diese Richtung eingeleitet. Denn die Kant'sche Philosophie gelangt in der Metaphysik zur vollständigen Skepsis und nimmt deshalb zur praktischen Vernunft mit dem kategorischen Imperativ ihre Zuflucht, um sich aus dem Schiffbruch des allgemeinen Zweifels zu retten. Das heißt aber das richtige Verhältniß auf den Kopf stellen[1].

Wir können zwar diese heute so weit verbreitete Scheu vor jeder Metaphysik begreifen, nachdem uns die metaphysische Speculation seit einem Jahrhundert die absonderlichsten und albernsten Träumereien als Metaphysik feilgeboten hat. Nichtsdestoweniger bedeutet die Verwerfung der Metaphysik die Verzweiflung an der Philosophie und die Verzichtleistung auf jede tiefere Erfassung und Begründung der nun einmal vorhandenen Ordnung der Dinge, die sich mit bloßen Thatsachen nicht erklären läßt. Jede Metaphysik aufgeben heißt sich dem rohen Materialismus in die Arme werfen und jede Wissenschaft für bankerott erklären. Die Wissenschaft hat es ja mit dem Allgemeinen und Unwandelbaren zu thun. Ihre Schlüsse können nicht heute wahr und morgen falsch sein, sie können sich also nicht auf die bloße Erfahrung und die durch

[1] Nicht ganz klar ist uns geworden, in welchem Sinne *H. Ulrici* (Naturrecht S. 96) behauptet, die Ethik sei nicht auf die Religion und die Metaphysik zu basiren; denn an anderer Stelle (ebend. S. 3) behauptet er ausdrücklich, die erste Aufgabe der Ethik sei, das Recht ihrer eigenen Existenz darzuthun, und zu diesem Zwecke müsse sie sich nicht nur auf die Ergebnisse der Logik und Erkenntnißtheorie, sondern auch insbesondere auf die Resultate der Psychologie stützen.

sie gebotenen, beständig wechselnden Erscheinungen gründen. Dies gilt auch von der Moralphilosophie, will sie anders nicht auf den Anspruch verzichten, eine Wissenschaft zu sein.

In der That, nehmen wir einmal an, die metaphysischen Principien des Widerspruchs und der Identität seien nicht sicher, dann ist überhaupt kein Vernunftschluß mehr sicher. Setzen wir das Causalitätsprincip nicht voraus, so ist der Inductionsbeweis, auf dem alle Erfahrungswissenschaften beruhen, werthlos. Wie sollte ferner die Moralphilosophie nicht zu ganz verschiedenen Ergebnissen gelangen, je nach der Verschiedenheit der Metaphysik, welche vorausgesetzt wird? Es ist doch klar: derjenige, der in dem Menschen nur ein weiter entwickeltes Wirbelthier sieht und keinen ihm vorgesetzten Zweck anerkennt, wird auf sittlichem Gebiet zu ganz anderen Schlüssen gelangen als derjenige, der von der metaphysischen Wahrheit ausgeht, daß der Mensch, aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, nur kurze Zeit auf dieser Erde weilt, um die ihm von Gott vorgezeichnete Aufgabe zu lösen. Thatsächlich bauen denn auch alle Anhänger der sogen. empiristischen Methode in der Moralphilosophie ihre Sittenlehre auf *metaphysische Voraussetzungen* und beweisen durch diesen Widerspruch mit sich selbst, wie unmöglich es ist, ohne Metaphysik fertig zu werden. So gehen heute fast alle Anhänger der genannten Richtung von der Annahme aus, der Mensch habe sich in jeder Beziehung allmählich aus einem völlig rohen thierischen Zustande herausgearbeitet, und die sittlichen Anschauungen der Menschheit seien das Ergebniß eines langwierigen Processes[1]. Diese Voraussetzung entbehrt aber nicht nur aller Beweise, sondern steht im Widerspruche mit den Thatsachen. Denn weder die Geschichte der Vergangenheit noch die ethnologischen Forschungen der Neuzeit kennen Völker, denen sittliche Grundsätze fehlen. Diese Annahme unserer Gegner ist nur eine Folgerung aus Irrthümern, die dem metaphysischen Gebiete angehören.

Ulrici wendet ein, die Ethik lasse sich nicht auf Metaphysik gründen, denn das *Fundament müsse dem Begründeten gleichartig* (homogen) sein. Allein diese Behauptung ist unrichtig. Unter Fundament der sittlichen Ordnung kann man doch nur die Ursachen derselben verstehen. Ist es nun richtig, daß die Ursachen dem Verursachten gleichartig sein müssen? Ganz gewiß nicht. Man unterscheidet innere und äußere Ursachen. Müssen nun etwa die *inneren* Ursachen, d. h. die Bestandtheile einer Sache, dieser gleichartig sein? Müssen die Bestandtheile des Wassers schon Wasser, die Bestandtheile einer Maschine schon eine Maschine sein? Niemand wird das behaupten[2]. Handelt es sich aber um die *äußeren* Ursachen, d. h. die bewirkende und die Zweckursache, so ist es noch einleuchtender, daß Ursache und Wirkung nicht gleichartig zu sein brauchen. Die bewirkende Ursache des Hauses ist der Baumeister, die des Kleides der Schneider. Sind hier etwa Ursache und Wirkung

[1] Man vgl. beispielsweise G. v. *Giżycki* (Moralphilosophie. 1888. S. 495 u. 535), der aus seinen *metaphysischen* Ansichten über Natur und Entstehung des Menschen und der Welt beweisen will, daß jede Ethik, die vom Dasein Gottes u. s. w., also von einer andern Metaphysik ausgehe, unhaltbar sei. Man sieht, es handelt sich nicht um Metaphysik überhaupt, sondern bloß um jene Metaphysik, die am Dasein eines persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes festhält.

[2] S. *Gutberlet*, Ethik und Naturrecht S. 75.

gleichartig? Die Zweckursache der Arznei ist die Gesundheit. Ist da Gleichartigkeit vorhanden?

d) Endlich sei noch als letzte Richtung, welche die Vernunft in sittlichen Fragen unterschätzt, der Moralskepticismus erwähnt, der von vornherein auf die Aufstellung allgemein giltiger, wissenschaftlicher Grundsätze in Beziehung auf die sittliche Ordnung verzichtet und sich damit begnügt, an der Hand der Erfahrung gewisse praktische Verhaltungsmaßregeln für die augenblicklich gegebenen Verhältnisse aufzustellen. In der Wissenschaft hat natürlich diese Richtung keine Vertreter. Wer wollte eine wissenschaftliche, allgemein giltige Sittenlehre aufstellen, wenn er keine für möglich hält? Im praktischen Leben begegnet man aber nicht selten Männern, welchen der Moralskepticismus als Ruhebett dient, auf dem sie sich behaglich — unbekümmert um vorgebliche allgemeine Grundsätze der Sittlichkeit — der Genüsse dieses Lebens erfreuen.

III.

Eintheilung der Moralphilosophie.

Die Moralphilosophie wird seit Thomasius und Kant vielfach eingetheilt in die Sittenlehre (Ethik) und Rechtslehre. Diese Eintheilung geht von der Anschauung aus, Recht und Sitte seien zwei voneinander unabhängige Gebiete. Entsprechend dieser Auffassung wurden dann auch die Sittenlehre und Rechtslehre als verschiedene Wissenschaften in getrennten Lehrbüchern behandelt. Diese Auffassung ist aber, wie wir später nachweisen werden, unhaltbar. Das Recht gehört als wesentlicher Theil zur sittlichen Ordnung, ähnlich wie die Gerechtigkeit zu den sittlichen Tugenden zählt; es darf also nicht als etwas außerhalb der Sittenlehre Liegendes betrachtet werden.

Faßt man die genannte Unterscheidung so auf, daß in der Sittenlehre nur das behandelt wird, was rein sittlich, nicht rechtlich ist, in der Rechtslehre dagegen dasjenige, was zugleich rechtlich und sittlich ist, so kann dieselbe nicht einfachhin als unrichtig bezeichnet werden, aber sie bleibt Zweideutigkeiten unterworfen und kann leicht zur Kant'schen Trennung von Recht und Sitte führen.

Wir ziehen deshalb folgende, schon mehrfach angenommene Eintheilung vor, die sich durch Klarheit und Einfachheit empfiehlt. Wir scheiden die Moralphilosophie in zwei Theile. Im ersten und allgemeinen Theile entwickeln wir die allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns, auch insofern es zum Gebiete des Rechtes gehört. Im zweiten und besondern Theile werden wir die aufgestellte allgemeine Theorie auf die einzelnen concreten Verhältnisse des Menschen anwenden. Der erste Theil entwickelt und begründet also die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der gesammten sittlichen Ordnung, der zweite zieht aus diesen allgemeinen Grundsätzen Folgerungen für das Handeln des Menschen nach den verschiedenen Lebenslagen, in denen er sich befinden mag.

Erster Theil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Bevor wir den positiven Aufbau der Theorie des sittlich Guten beginnen, müssen wir eine doppelte Grundlage legen.

Gegenstand der Moralphilosophie sind die sittlichen Handlungen des Menschen. Nun können aber die Handlungen nur aus der Natur des Handelnden vollständig begriffen werden. Bevor wir daher an die sittliche Seite der menschlichen Handlungen herantreten, müssen wir die Natur des Menschen und seines Handelns von der physischen Seite untersuchen, soweit es für unsere Zwecke dienlich ist (Buch I).

Wie von der Natur, so hängt die Beurtheilung der Handlungen des Menschen auch von dem letzten Ziel desselben ab. Des Menschen Handlungen können offenbar nur richtig sein, wenn sie ihn zu seinem letzten und höchsten Ziele führen. An zweiter Stelle (Buch II) werden wir deshalb vom Ziel und Ende des Menschen handeln.

Auf dieser doppelten Grundlage ist es dann leicht festzustellen, worin das sittlich Gute und Böse bestehe, und woran es erkannt werde. An dritter Stelle (Buch III) werden wir mithin die wahre Norm des sittlich Guten bestimmen und gegen irrige Ansichten vertheidigen. Hieran schließen sich dann die näheren Ausführungen: a) über die verschiedenen Bestandtheile und Quellen des sittlich Guten (Buch IV); b) über die Ursachen des sittlich guten Handelns, nämlich das Gesetz (Buch V) und das Gewissen (Buch VI); c) über die Eigenschaften, die das sittliche Handeln begleiten oder sich aus ihm ergeben, nämlich die Sünde und das Verdienst (Buch VII).

An letzter Stelle (Buch VIII) wird endlich vom Rechte im allgemeinen (Theorie des Rechts) die Rede sein. In diesem Theile verlassen wir schon in etwa die ganz allgemeine Betrachtungsweise, welche die vorausgehenden Theile der Moralphilosophie kennzeichnet, und wenden uns einer besondern Rücksicht zu, die nur einem Theile des sittlichen Handelns zukommt. Weil es sich aber doch um die Entwicklung allgemeiner Begriffe und Grundsätze handelt, so ziehen wir auch diesen Theil in die allgemeine Moralphilosophie. Derselbe bildet gewissermaßen einen natürlichen Uebergang zur besondern und angewandten Moralphilosophie.

Im ersten und zweiten Buche behandeln wir also die nothwendigen Grundlagen und Voraussetzungen des sittlich Guten, im dritten und vierten

das sittlich Gute in sich, im fünften und sechsten in seinen Ursachen, im siebenten in seinen Wirkungen. Das achte Buch endlich handelt vom Recht im allgemeinen.

In einem Anhang zum ersten Theil lassen wir noch einen ziemlich ausführlichen Ueberblick über die sittlichen Anschauungen und Grundsätze der verschiedensten Völker des Alterthums und der Neuzeit folgen. Dem Moralskepticismus gegenüber, der sich so gern auf die große Mannigfaltigkeit, ja auf den scheinbaren Widerspruch der sittlichen Ansichten der verschiedenen Völker beruft, um dadurch seiner Verzweiflung an der Aufstellung allgemein giltiger, unveränderlicher Grundsätze der Sittlichkeit einen Schein von Berechtigung zu geben, ist es wichtig, den Nachweis zu liefern, daß es trotz mancher Verschiedenheiten doch eine Summe von sittlichen Grundsätzen gibt, die man als ein Gemeingut aller Menschen zu allen Zeiten und Orten bezeichnen kann. Um jedoch den Leser nicht wiederholt durch geschichtlich-ethnographische Abschweifungen mitten in den theoretischen Erörterungen zu stören, haben wir diesen Ueberblick in einen Anhang verwiesen.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel.

Die Natur des Menschen.

Den Ausgangspunkt und die Grundlage der Moralphilosophie muß nothwendig die genaue Kenntniß des Menschen selbst bilden. Tiefwahr bezeichnete schon die griechische Philosophie als die Grundlage aller Weisheit die Selbsterkenntniß: Γνῶθι σαυτόν[1]. Das Handeln und folglich auch die Gesetze des Handelns müssen vor allem der Eigenart, der Natur des Handelnden angepaßt sein. Niemand wird einem Knaben Verhaltungsmaßregeln geben, die bloß für den Erwachsenen passen, oder von einem Bauern und Handwerker verlangen, daß er sein Benehmen einrichte wie ein Gebildeter aus den höheren Klassen der Gesellschaft. Wenn wir bei Aufstellung von Verhaltungsmaßregeln sogar auf solche zufällige und untergeordnete Unterschiede Rücksicht nehmen müssen, so muß um so mehr die ganze Natur des Handelnden selbst nach ihren wesentlichen Eigenschaften berücksichtigt werden. Wir zweifeln auch nicht daran: ein großer Theil der vielen Verirrungen, denen wir in neuerer Zeit auf moralphilosophischem Gebiete begegnen, hat darin seine Ursache, daß man die schon

[1] Schon vor den griechischen Philosophen hatte der älteste chinesische Weltweise, Lao-tse, den Grundsatz aufgestellt: „Wer andere kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, erleuchtet." Vgl. Vict. v. Strauß, Lao-tse's Taò Tĕ King. Leipzig 1870. S. 160.

von der griechischen Philosophie so nachdrücklich betonte Grundlage derselben verlassen. Nur auf dem sichern, unzerstörbaren Boden der klar erkannten menschlichen Natur kann man zu sicheren Ergebnissen in der Moralphilosophie gelangen.

Hier sind wir jedoch in einer etwas mißlichen Lage. Die Erforschung der menschlichen Natur ist nicht die Aufgabe der Moralphilosophie, sondern der Anthropologie (Psychologie). Die Moralphilosophie muß die sicheren Resultate der Anthropologie, soweit sie nothwendig sind, um eine klare Idee von der Natur des Menschen zu haben, voraussetzen und auf dieser Grundlage weiterbauen. Es zeigt sich hier wieder, wie widersinnig es ist, eine Ethik ohne metaphysische Grundlage aufbauen zu wollen. Streng genommen könnten wir uns also unsere Aufgabe leicht machen, indem wir den Leser einfach an die Anthropologen verwiesen, um von ihnen das Genauere über das Wesen des Menschen zu erfahren.

Doch in Anbetracht der vielen unklaren, verworrenen und unrichtigen Begriffe in Bezug auf die Natur des Menschen und seine Stellung im Weltganzen, denen man heute so häufig begegnet, halten wir es für angerathen, ja geradezu für nothwendig, hier die wichtigsten Grundwahrheiten der Anthropologie, deren wir für unsere moralphilosophischen Zwecke bedürfen, kurz zusammenzustellen und zu begründen.

§ 1.

Der Mikrokosmos.

Mit vollem Rechte hat schon die Philosophie der Vorzeit den Menschen die Welt im kleinen (Mikrokosmos[1], mundus abbreviatus, minor mundus) genannt.

1. Mit der anorganischen Welt hat der Mensch die Stoffe gemein, aus denen er gebildet ist, sammt deren physischen und chemischen Kräften. Wie der Krystall oder der Fels unterliegt auch er dem Gesetze der Schwere, der Anziehung und Abstoßung, ist auch er dem Einfluß der Wärme und Kälte unterworfen u. s. w.

2. Mit den Pflanzen theilt er das vegetative Leben, wenn auch in höherer Weise. Wie der Baum, so ernährt sich auch der Mensch, wächst, pflanzt sich fort, stirbt wieder ab.

3. Auch das noch höhere sinnliche Leben der Thierwelt finden wir im Menschen wieder. Aehnlich wie das Thier, das ihm seine Lasten trägt und seine Nahrung und Kleidung bietet, ist auch der Mensch mit sinnlicher Wahrnehmung und mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen begabt. Das Thier ist nicht an die Scholle gebunden, es kann und soll selbst das zur Erhaltung und Entwicklung Nothwendige suchen, das Schädliche fliehen. Zu diesem Zwecke ist es mit sinnlichem Erkennen und Begehren ausgerüstet. All die sinnlichen Regungen, die wir als Aeußerungen dieser Fähigkeiten am Thiere wahrnehmen, finden wir irgendwie im Menschen wieder, so die sinnlichen Regungen der Freude, des Schmerzes, Zornes, der Furcht u. s. w.

[1] Aristot. Physic. l. 8. c. 2. 252 b 26.

4. So vereinigt also der Mensch in sich alles, was wir sonst in der sichtbaren Natur außer ihm wahrnehmen; er ist schon deshalb die Welt im kleinen. Aber über all das Genannte hinaus ist ihm die kostbarste Himmelsgabe, die *geistige, unsterbliche Seele* mit *Verstand und Willen* verliehen, die ihm seine herrschende Stellung in der sichtbaren Schöpfung anweist.

a) Schon die *aufrechte Stellung*, die ihn vor allen übrigen Lebewesen auszeichnet, deutet darauf hin, daß wir in ihm nicht bloß ein höher entwickeltes „Säugethier“ vor uns haben. Selbst bei den entartetsten Völkerstämmen finden wir die dem Thiere versagte articulirte *Sprache*, durch die der Mensch seine Gedanken und Absichten anderen mittheilen kann. Ja manchmal treffen wir bei ganz niedrig stehenden, verwahrlosten Völkern, wie z. B. bei den Buschmännern, eine höchst biegsame, formenreiche, feingebaute Sprache, „in deren Entwicklung ein unendlicher Betrag geistiger Arbeit aufzuwenden war“ [1]. Nur der Mensch gebraucht *künstliche Waffen*, die das Werk des erfindenden Geistes sind; nur er kennt das *Feuer* und die *künstliche Zubereitung der Nahrung*. Umsonst haben manche Anhänger der Entwicklungslehre, welche den Menschen zu einem bloßen „höher entwickelten Wirbelthier“ herabwürdigen möchten, nach Menschen in einem thierähnlichen Zustande gespürt. Wirklich hatte man schon im Eifer affenähnliche Menschen gefunden, „die in Horden beisammen leben, größtentheils auf Bäumen kletternd und Früchte verzehrend, die das Feuer nicht kennen und als Waffen nur Knüttel und Steine gebrauchen, wie es die höheren Affen zu thun pflegen“ [2]. Doch die schönen Phantasiegebilde zerrannen bald vor den Thatsachen. Heute ist kein ernster Völkerkundiger, der nicht zugäbe, daß nach unseren Kenntnissen auch die verkommensten Stämme durch eine unermeßliche Kluft von dem Thiere getrennt sind [3]. Auch das *Schamgefühl*, das ganz allgemein bei allen Völkern sich findet [4], dagegen allen Thieren gänzlich mangelt, beweist, daß der

---

[1] S. *Ratzel*, Völkerkunde I. 1885. S. 22 und 68. Auch von den Völkern Paraguay's berichtet *Dobrizhofer* (Historia de Abiponibus t. II. c. 16), daß man wahrhaft staunen müsse über das Kunstgemäße ihrer Sprachen.

[2] Bei *Peschel*, Völkerkunde. 1885 (6. Aufl.). S. 136.

[3] Eine der hervorragendsten Autoritäten auf diesem Gebiete, *Johannes Ranke* (Der Mensch, II. Bd.: Die heutigen und die vorgeschichtlichen Rassen. Leipzig 1887. S. 359), faßt das Ergebniß seiner Beobachtungen in folgende Worte zusammen: „Es existiren in der Gegenwart in der gesammten bekannten Menschheit weder Rassen, Völker, Stämme oder Familen, noch einzelne Individuen, welche zoologisch als Mittelstufen zwischen Mensch und Affe bezeichnet werden könnten.“

Aehnlich drückte sich Professor *Virchow* auf der Naturforscherversammlung in Wiesbaden (21. September 1887) aus. Menschliche Ueberreste sind uns nach ihm erst aus der Tertiärzeit erhalten. Und diese Ueberreste beweisen, daß die diluvialen Menschen „keine unvollkommenere Organisation besaßen als unsere heutigen Wilden“. „Nachdem wir in den letzten Jahren Eskimos und Buschmänner, Araukaner und Kirgisen in Europa gesehen haben, nachdem von allen den als niederste bezeichneten Rassen wenigstens Schädel zu uns gebracht sind, kann keine Rede mehr davon sein, daß irgend ein Stamm jetziger Wilden wie ein Zwischenglied zwischen den Menschen und irgend einem Thier angesehen werden dürfte.“

[4] S. *Ratzel*, Völkerkunde I, 62. Aehnlich sagt *Schurtz* in seinen „Grundzügen der Philosophie der Tracht“: „Das Schamgefühl fehlt nirgends gänzlich, und dementsprechend auch wenigstens eine nothdürftige Schamhülle.“

Mensch einen höhern Adel besitzt. Wäre der Mensch nur ein reines Sinnenwesen, so ließe sich das Schamgefühl gar nicht erklären. Dieses setzt voraus, daß es etwas Höheres und Vornehmeres in uns gibt, das durch gewisse uns mit den Thieren gemeinsame Verrichtungen sich sozusagen erniedrigt fühlt und deshalb bestrebt ist, „einen Schleier zu werfen über alle gleichsam unverdienten Erniedrigungen, die uns der Haushalt unseres thierischen Leibes auferlegt“ [1].

b) Führte uns schon der Vergleich mit den übrigen Wesen der sichtbaren Schöpfung zur Annahme eines höher gearteten Princips im Menschen, so wird dies noch mehr der Fall sein, wenn wir seine *Thätigkeiten* genauer ins Auge fassen. Wie laut und deutlich spricht doch für die Geistigkeit der menschlichen Seele das *Denken* des Menschen, welches ihn so unermeßlich hoch über die Sphäre des Thieres hinaushebt. Dem Thiere fehlen alle geistigen Begriffe. Es weiß nichts von Ursache und Wirkung, von Nothwendigkeit und Unmöglichkeit, von Zeit und Ewigkeit, von Tugend und Laster, Pflicht und Recht. Das ist ihm eine verborgene Welt, in die nur das geistige Auge des Menschen zu dringen vermag. Man frage das Thier, was Wahrheit und Schönheit sei, wie der Pythagoreische Lehrsatz bewiesen werde, was es von den Kepler'schen Planetengesetzen, von dem Newton'schen Attractionsgesetz, von der Zukunft des Telephons und der elektrischen Beleuchtung, von dem Dreibund, von der Antisklavereibewegung, von den Zukunftsplänen des Socialismus halte. Auf alle diese und unzählige andere Fragen, die des Menschen Leben tagtäglich bewegen, wird es ewig stumm bleiben. Selbst der beschränkteste Mensch hat geistige Begriffe, er kann die Beziehungen der Dinge zu einander erfassen und sie beurtheilen, er kann weinen und lachen. Aber noch kein Thier hat es zum Lachen gebracht.

c) Dem Verstande entspricht der geistige *Wille* des Menschen, der nicht wie das sinnliche Begehrungsvermögen, das ihm mit dem Thiere gemeinsam ist, am Sinnlichen, Gegenwärtigen haften bleibt oder nur nach dem strebt, was man sehen, riechen, hören, betasten und schmecken kann. Der Wille des Menschen strebt über das Sinnfällige hinaus zu höheren, idealen Gütern. Ja gerade auf diesem höhern Gebiete liegen die vorzüglichsten Gegenstände seines Strebens: Wahrheit, Ehre, Ruhm, Tugend, Schönheit, Ordnung und wie die übersinnlichen Güter alle heißen. Noch mehr, über alle die vergänglichen Güter hinaus strebt er nach Unsterblichkeit, nach unwandelbarem, nie endendem, vollkommenem Glück. Darum pflanzt er so gerne noch am Grabe ein Zeichen der Hoffnung auf.

Wie ganz anders in der Thierwelt! Auch das Thier sieht das Funkeln des Sternenhimmels in stiller Nacht. Aber in seiner Brust regt sich keine Sehnsucht nach einer höhern, bessern Welt, nach einem ewigen, nie endenden Glück. Den Materialisten kann man mit Recht fragen, wie sollten Stickstoff und Sauerstoff, mögen sie noch so künstlich verbunden sein, dazu kommen, an Gerechtigkeit, Wahrheit und Unsterblichkeit Geschmack zu finden?

d) Hätte der Mensch übrigens nichts als das *Selbstbewußtsein*, der Adel seiner geistigen Seele wäre zweifellos. Nur der Mensch allein vermag sich als einheitlichen Träger aller Lebenserscheinungen zu erkennen und zu sich

---

[1] *Peschel*, Völkerkunde S. 179.

selbst zu sagen: Ich. Mitten im Wechsel aller Erscheinungen in uns wissen wir, daß wir dasselbe Einzelwesen sind und bleiben, und daß wir die Verantwortlichkeit für unsere Handlungen tragen. Mit Recht hat jemand gesagt, er werde vom Pferde steigen, sobald dieses zu sich selber spreche: Ich.

e) Die geistigen Kräfte des Verstandes und Willens sind die Schwungräder, denen das Menschengeschlecht seinen erstaunlichen *Fortschritt* auf allen Culturgebieten verdankt. Im Thierreich ist alles an die starre Schablone gebunden. Der junge Vogel macht sein erstes Nest ebenso vollkommen als sein letztes, und die Vögel von heute verstehen ihr Handwerk nicht besser als ihre Vorgänger vor Jahrtausenden. Das Thier leistet Kunstvolles, aber es hat selbst kein Bewußtsein davon. Ein Weiserer hat für es gedacht und ihm den unbewußten Kunsttrieb in die Natur gelegt. Vom Instinct getrieben, muß es zur Verwirklichung des Weltplanes ausführen, was ihm vom obersten Werkmeister zugewiesen ist. Der Mensch aber nimmt mit Bewußtsein an der Verwirklichung dieses Planes theil. Er kann sein eigenes Thun und Lassen überdenken, sich neue Ziele setzen und neue Mittel dazu erfinden, immer mehr die gesammte Natur seiner Herrschaft unterwerfen und so von Stufe zu Stufe in der Cultur fortschreiten. Kein Thier ist, rein physisch betrachtet, so wenig zum rauhen Kampf ums Dasein befähigt als der Mensch, aber zum Ersatz ist diesem die Vernunft gegeben, die ihn zum Herrn der Erde stempelt. Selbst die verborgenen Kräfte der Erde müssen ihm dazu dienen, seine Gedanken von Pol zu Pol zu tragen, über Flüsse und Meere baut er seine Brücken und Straßen, und die Blitze des Himmels weiß er unschädlich zu machen[1]. Wir

rühmen uns der großartigen Fortschritte, deren Zeugen wir sind, und mit Recht. Aber indem wir diese Fortschritte freudig anerkennen, wollen wir nicht den Urheber derselben zum bloßen Säugethier erniedrigen.

5. Der Mensch ist also nicht bloß, wie der *Materialismus* will, die „Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung“ (Moleschott). Die materialistische Auffassung des Menschen ist nicht der Theil eines philosophischen Systems, sondern bedeutet vielmehr den Bankerott der Philosophie.

Ebenso unhaltbar als der Materialismus ist auch der *Pantheismus*, der alle lebenden und leblosen Wesen um uns her nur als Veränderungen und Erscheinungen einer einzigen, alles umfassenden Substanz ansieht. Scheinbar ist der Pantheismus das Gegentheil vom Materialismus, indem dieser die ganze Welt in eine Unzahl von Atomen auflöst, die bloß äußerlich durch Anziehung und Abstoßung zusammenhängen, während der Pantheismus alles Seiende in ein einziges Wesen zusammenschmelzt. Im Grunde berühren sich aber doch beide Systeme gar sehr und führen zu einander über.

Die Unhaltbarkeit des Pantheismus ergibt sich a) schon aus seinem schreienden Widerspruch mit der Thatsache des *Bewußtseins*. Jeder vernünftige Mensch ist sich in der unzweideutigsten Weise bewußt, daß er von allen übrigen Menschen und noch viel mehr von den anderen Naturwesen gänzlich verschieden ist, daß er als selbständiges, unabhängiges, von allen übrigen getrenntes Einzelwesen für sich besteht. Wenn jemand einen andern wegen Betrug oder Beschimpfung vor Gericht belangt, so setzt er voraus, daß er sich nicht selbst betrogen und beschimpft habe. Wer einen Adler hoch über dem Bergesgipfel sich wiegen sieht, weiß, daß er der Wahrnehmende, der Adler aber der wahrgenommene Gegenstand ist, und daß sie beide voneinander verschieden sind. Die folgerichtige Alleinslehre muß das alles in Abrede stellen.

b) Sie muß deshalb auch zu den unsinnigsten Annahmen führen. Gott muß gewiß als ewiges, unwandelbares, unendlich vollkommenes, weises und heiliges Wesen gedacht werden. Was wird aus diesem unendlichen Wesen im Pantheismus? Seht, wie es sich als Erde um die eigene Achse dreht, dort als Sturmwind daherbraust, wieder an einer andern Stelle als tobender Strom die Länder überschwemmt und die Menschen, d. h. sich selbst, in den Fluten begräbt. Hier leidet er auf dem Krankenbette an der Gicht oder am Podagra, dort wird er als Kind geboren oder als Leichnam zu Grabe getragen. In dem einen ist er ein christlicher Heiliger, in dem andern ein Freimaurer oder Wüstling, im dritten tobt er als Wahnsinniger und hält sich für den Kaiser von Rußland, wieder in einem andern muß er als Meineidiger oder Ehebrecher ins Zuchthaus wandern. Doch hören wir auf. Besser keinen Gott als einen solchen pantheistischen, der unser Mitleid verdient.

[1] Wir können es uns nicht versagen, die herrlichen Strophen hierherzusetzen, mit denen *Sophokles* in seiner Antigone (332 ff.) die Herrschaft des Menschen über die Natur schildert:

Vieles Gewalt'ge lebt, doch nichts
Ist gewaltiger als der Mensch.
Denn selbst über die düstere
Meerflut zieht er, vom Süd umstürmt,
Hinwandelnd zwischen den Wogen
Den rings umtosten Pfad.
Die höchste Göttin auch, die Erde,
Zwingt er, die ewige, nie sich erschöpfende,
Während die Pflüge sich wenden von Jahr zu Jahr,
Wühlt sie durch der Rosse Kraft um.

Flüchtiger Vögel leichten Schwarm
Und wildschweifende Thier' im Wald,
Auch die wimmelnde Brut des Meers
Fängt er, listig umstellend, ein
Mit netzgeflochtenen Garnen,
Der vielbegabte Mensch,
Bezähmt mit schlauer Kunst des Landes
Bergedurchwandelndes Wild, und den mähnigen
Nacken umschirrt er dem Roß mit dem Joche rings,
Wie dem freien Stier der Berghöh'n.

Und das Wort und den luftigen Flug
Des Gedankens erfand er, ersann
Staatordnende Satzungen, weiß dem ungastlichen
Froste des Reifes und
Zeus' Regenpfeilen zu entflieh'n;
Ueberall weiß er Rath;
Rathlos trifft ihn nichts
Zukünftiges; *vor dem Tode nur*
Späht er kein Entrinnen aus;
Doch wider schwere Seuchen wohl
Fand er Heilung.

§ 2.

Der Mensch als Person.

1. Der Mensch ist nicht bloß ein Knäuel von Atomen und Massentheilchen, wie der Materialismus will; er ist auch nicht eine bloße Erscheinung einer einzigen, alles umfassenden Substanz im Sinne des Pantheismus; sondern er ist ein von allen übrigen getrenntes, selbständiges, in sich bestehendes Wesen, mit anderen Worten: er ist eine Substanz, ein Individuum. Er ist auch nicht mehrere Substanzen, sondern eine einzige, freilich aus verschiedenen Bestandtheilen, aus Leib und Seele zusammengesetzte Substanz. In dieser Beziehung kommt dem Menschen alles zu, was sich auch in anorganischen Wesen aus dem Begriff einer Substanz und eines Individuums ergibt.

2. Der Mensch ist jedoch nicht bloß eine Substanz wie jede andere, er ist eine organisirte Substanz oder ein einheitlicher, lebendiger Organismus. Unter Organismus versteht man ein zusammengesetztes Wesen, dessen einzelne Theile Werkzeuge (ὄργανα) des Ganzen, also nicht um ihrer selbst, sondern des Ganzen wegen vorhanden sind. Dieser Bedeutung entsprechend haben die einzelnen Theile eine von den übrigen verschiedene Structur und Thätigkeit und einen eigenen unmittelbaren Zweck, sind aber dem Wohle des Ganzen untergeordnet, so daß sie durch gegenseitige Hilfe zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles geordnet zusammenwirken. In der Pflanze z. B. haben die Wurzeln, Blätter und Blüten u. s. w. einen eigenen, unmittelbaren Zweck und dem entsprechend auch eine von den übrigen verschiedene Beschaffenheit. Die Wurzel hat die Aufgabe, den Nahrungsstoff für die ganze Pflanze aus dem Boden zu saugen. Dieser Aufgabe entspricht ihre Einrichtung. Doch ist die Thätigkeit der Wurzel dem Wohle der ganzen Pflanze untergeordnet, und von dieser Unterordnung hängt auch ihr eigenes Gedeihen ab. Aehnliches gilt von den übrigen Theilen. Alle Theile wirken in dieser Weise in gegenseitiger Unter- und Ueberordnung zu einem einheitlichen Zweck zusammen. Es scheint uns selbstverständlich, daß die innere Zusammenfassung so verschiedenartiger Theile zu einem einheitlichen Ganzen, welches sich von innen heraus entwickelt, ergänzt und vermehrt, nicht nur einen weisen Werkmeister, sondern auch ein inneres, alle Theile zusammenfassendes, einheitliches Princip voraussetzt. Erst dieses Lebensprincip verleiht dem Ganzen die von innen herauskeimende, einheitliche Lebensthätigkeit und macht es zum einheitlichen Träger aller seiner Thätigkeiten.

Ein Blick auf den Menschen zeigt uns, daß auch er ein einheitlicher, lebendiger Organismus ist. Ja, selbst in Bezug auf leibliche Organisation steht der Mensch an der Spitze der ganzen sichtbaren Natur. Im ganzen genommen ist sein Organismus der vollkommenste und schönste — ein deutlicher Hinweis auf den höhern Zweck, den er erfüllen soll, nämlich der geistigen Seele als Wohnung und Werkzeug zu dienen.

3. Das Lebensprincip des Menschen ist nicht ein von dem Stoff in seinem Sein und Wirken innerlich abhängiges wie beim Thiere, sondern die geistige, unsterbliche Seele. Deshalb ist der Mensch, und zwar jeder Mensch, auch das Kind vor dem Erwachen des Bewußtseins, eine Person, d. h.

ein für sich bestehendes, vernünftiges Einzelwesen, das sich selbst zum Handeln bestimmen kann. Auch das Thier ist zwar ein für sich bestehendes Wesen und als solches der einheitliche Träger verschiedener Bethätigungen, aber es ist keine Person, weil ihm Vernunft und Wille fehlen. Nur der Mensch vermag sich selbst durch sein Bewußtsein als einheitliches, selbständiges Wesen zu erfassen. Darin liegt die Würde des Menschen, die ihn unermeßlich hoch über das Thier erhebt und zum Herrn der vernunftlosen Schöpfung stempelt.

4. Wir dürfen die Vereinigung zwischen dem Leib und der geistigen Seele des Menschen nicht als eine bloß äußerliche auffassen. Die Seele wohnt nicht im Leibe wie der Herr in seinem Hause, sondern sie vereinigt sich mit ihm zu einem einheitlichen und einzigen Thätigkeitsprincip oder zu einer einzigen Natur. Dieselbe geistige Seele, welche im Menschen denkt und will, ist auch in substantieller Vereinigung mit dem Leibe das Princip seines vegetativen und sinnlichen Lebens. Die geistige Seele durchdringt und umfaßt den ganzen Menschen und verleiht ihm sein eigenthümliches Gepräge. Es ist deshalb auch leicht irreleitend, wenn man von der Doppelnatur des Menschen spricht. Soll dieser Ausdruck nur besagen, daß die Natur des Menschen aus einem materiellen und geistigen Theile zusammengesetzt sei, so ist er richtig. Wollte man aber damit andeuten, im Menschen seien zwei Naturen, so wäre eine solche Auffassung verkehrt. Die Natur ist ja nur das Wesen eines Dinges, insofern dasselbe das Princip seiner eigenthümlichen Thätigkeiten bildet, durch die es seinem Ziele zustrebt. Nun aber vereinigen sich Leib und Seele im Menschen zu einem einzigen, einheitlichen Thätigkeitsprincip.

Gibt es im Menschen nur eine Natur, so müssen auch alle seine Thätigkeiten untereinander im Zusammenhang stehen, das richtige Verhältniß von Ueber- und Unterordnung zu einander beobachten, damit durch ihr Zusammenwirken das Wohl des Ganzen erreicht werde. Der vegetative und sinnliche Theil sind nicht vom vernünftigen unabhängig, sie sollen sich, ihrer Rangstufe entsprechend, demselben unterordnen. Der Vernunft gebührt die Hegemonie im Menschen, die niederen Theile sollen den Anforderungen der Vernunft entsprechend dienen.

5. Wiewohl die Seele im Menschen eine herrschende Stellung einnimmt und wegen ihrer Geistigkeit in ihrem Dasein und in ihren geistigen Thätigkeiten innerlich vom stofflichen Theile nicht abhängt, ist sie doch kein reiner Geist. Sie hat eine natürliche Veranlagung und Hinneigung zur Vereinigung mit dem Stoff, dessen sie zur Entfaltung der in ihr wurzelnden Kräfte bedarf. Selbst in ihren rein geistigen Thätigkeiten ist sie vom Leibe äußerlich abhängig. Alles menschliche Erkennen geht von den Sinnen aus; daher der Grundsatz: Nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu; es ist ferner das geistige Erkennen fortwährend an die begleitenden sinnlichen Vorstellungen gebunden, so daß eine Störung in den Sinneswerkzeugen, besonders den inneren, auch unser geistiges Denken hemmt. Diese äußere Abhängigkeit wird ganz mit Unrecht von den Materialisten zu ihren Gunsten ausgebeutet. Sie verwechseln die äußeren Bedingungen des geistigen Erkennens und Wollens mit dem innern Wesen desselben. Uebrigens ist selbst diese äußere Abhängigkeit nicht eine so ausnahmslose, wie es nach den Materialisten der Fall sein müßte. Klare, ruhige Besonnenheit, reifes Urtheil, Umsicht und Weisheit sind oft die

Vorzüge des Greisenalters, in dem die leiblichen Kräfte vielleicht schon seit längerer Zeit zu schwinden begonnen haben.

6. Die innige Vermählung von Leib und Seele zu einem einzigen Thätigkeitsprincip enthüllt uns den innersten Grund für jene merkwürdige Erscheinung, die sowohl den Materialisten als Pantheisten ein ewiges Räthsel bleibt. Wir meinen das wunderbare Gemisch von Hohem und Niederem, von Edelsinn und Gemeinheit, das uns so oft in demselben Menschen begegnet. Der Mensch hat das traurige Vorrecht, thierischer als das Thier sein zu können; er kann sich aber auch zu den höchsten Gipfeln idealen Sinnens und Strebens emporschwingen. Und wie leicht schlägt der Mensch von einem Gegensatz in den andern über! Wie oft wohnen in einem und demselben Herzen dicht nebeneinander Großmuth, Edelsinn, Begeisterung für alles Große und Schöne, und zugleich niedrige Engherzigkeit und gemeine Selbstsucht! Wir reden von Witterungen der Seele, von Stürmen in unserem Herzen, von plötzlichen Uebergängen von der Hoffnung zur Verzweiflung, dann wieder zum Zorn, zum Haß, zur Liebe, zum Weinen, zum Lachen. Alle diese Affecte gehen manchmal in buntem Gewoge im kleinen Menschenherzen durcheinander. Diese Erscheinung kann nur den befremden, der die Zusammensetzung der menschlichen Natur nicht vor Augen behält.

§ 3.

Der Mensch als gesellschaftliches Wesen.

Nach den Anhängern der Abstammungslehre ist alles, was wir um uns her Schönes und Geordnetes sehen, mit Einbegriff der menschlichen Gesellschaft, durch die allmächtige Hand des blinden Entwicklungsprocesses entstanden; deshalb geben sie sich redlich Mühe, uns begreiflich zu machen, wie allmählich von Stufe zu Stufe das eheliche Band, dann die Familie, die Sippe, der Stamm und endlich der vollkommene Staat sich bildete und schließlich zu dem großen gesellschaftlichen Bau sich gliederte, den wir heute vor uns sehen. Neuestens hat Herb. Spencer in seiner „Sociologie“[1] der Einbildungskraft auf diesem Gebiete freien Spielraum gelassen.

Schon einige griechische und römische Schriftsteller, namentlich Lucretius, weideten ihre Einbildungskraft an diesem stufenweisen Entwicklungsgang, der mit einem völlig thierischen Zustande des Menschen beginnt. Zu praktischen Zwecken, insbesondere zur Erklärung des Ursprungs und der Natur des Staates, wurde diese Meinung zuerst von Thom. Hobbes und J. J. Rousseau benutzt. Von da an blieb diese Theorie längere Zeit ein Grunddogma der Staatslehre.

Es ließ sich erwarten, daß diese Theorie, die zu den Grundgedanken der Entwicklungslehre so gut paßt, von den Darwinisten zu ihrem Zweck benutzt werden würde. Natürlich trieb sie ihre Lehre vom Kampf ums Dasein mehr auf die Seite von Hobbes als von Rousseau. Wie wilde Thiere lebten die Menschen ursprünglich in beständiger gegenseitiger Befehdung. Die Ehe kannte man noch nicht. „Wir müssen also mit einem Zustand beginnen, in welchem

[1] Principien der Sociologie, übers. von Vetter. II. Bd. Stuttgart 1888. III. Bd. 1889.

die Familie, wie wir sie auffassen, noch gar nicht existirt. In den zuerst sich bildenden lockeren Gruppen der Menschen gibt es keine feststehende Ordnung irgend welcher Art, alles ist unbestimmt und unstät. Gerade wie die Beziehungen der Menschen zu einander höchst unsicher sind, so auch die Beziehungen zwischen Mann und Weib.“[1] Gänzlich mangelten ihnen „jene Ideen und Gefühle, welche bei civilisirten Völkern der Ehe ihre Heiligkeit verleihen“[2].

Fragen wir nach den Thatsachen, auf die sich diese Behauptung stützt, so werden auch unsere bescheidensten Ansprüche nicht befriedigt. Anstatt uns Völker ohne häusliche oder staatliche Ordnung zu zeigen, begnügt man sich mit dem Hinweis auf die mannigfachen Mißbräuche, denen man bei vielen Völkern begegnet. Dazu gehören die Leichtigkeit der Ehescheidung, die niedrige Stellung des Weibes, das wie eine Waare gebraucht und verkauft wird, auch die Vielweiberei und Vielmännerei u. dgl.

Aber all diese Thatsachen würden nur dann zu Gunsten des Darwinismus sprechen, wenn sie sich bloß unter Voraussetzung seiner Hypothese erklären ließen. Dem ist jedoch nicht so. Sie lassen sich ebenso gut, ja noch besser durch Entartung und Verkommenheit erklären. Wollten wir nach der Weise Spencers verfahren, so könnten wir mit ebenso viel Recht aus den zahlreichen Verbrechen, die heute gegen die Heiligkeit der Ehe, gegen die Keuschheit in unseren Großstädten begangen werden, schließen, zur Zeit des Tacitus müsse die eheliche Keuschheit unter den Germanen nahezu unbekannt gewesen sein. Und doch würden wir durch diese Behauptung die Wahrheit auf den Kopf stellen.

Daß in der That lockere eheliche Verhältnisse, Häufigkeit unsittlicher Verbrechen nicht mit niedriger Entwicklung zusammenhängen, geht schon daraus hervor, daß nach Spencers eigenem Geständniß oft bei den allerniedrigsten und uncivilisirtesten Völkern eine hohe Achtung vor ehelicher Treue herrscht. So ist bei den Veddahs auf Ceylon die Ehescheidung unbekannt[3]. Auch den sonst in mancher Beziehung sehr entarteten Fidschianern wird große Sittenreinheit nachgerühmt.

Freilich, wer die Abstammungslehre als ein Dogma ansieht, wird überall Bestätigungen für seine Ansicht zu finden glauben. Der wird sogar mit Spencer in der altrömischen Eheschließung durch Confarreatio, d. h. durch gemeinschaftliches Essen eines Kuchens, einen Hinweis darauf finden, „daß die frühesten Hochzeitsgebräuche nichts weiter waren als ein etwas formeller Anfang des Zusammenlebens“, und dergleichen Thatsachen haben „natürlich eine noch frühere Zeit zur Voraussetzung, wo das Zusammenleben ohne jede Förmlichkeit begann“[4].

Solchen willkürlichen Hypothesen gegenüber genügt es, auf die allgemeine und unläugbare Thatsache hinzuweisen, daß wir immer und überall die Menschen nicht nur in Familien, sondern auch in mehr oder minder entwickelten politischen Gemeinwesen vereinigt finden[5]. Aus dieser all-

[1] Spencer, Principien der Sociologie II, 197. [2] A. a. O. S. 199.
[3] A. a. O. S. 303; Peschel, Völkerkunde. 1885. S. 239.
[4] Spencer a. a. O. S. 198.
[5] Vgl. Peschel a. a. O. S. 252; Ratzel, Völkerkunde I, 87: „Kein Volk, das wir kennen, ist ohne politische Organisation.“

gemeinen Erscheinung sind wir zu schließen berechtigt, daß die Gesellschaft in irgend welcher Form nicht eine willkürliche Erfindung, sondern in der *Natur* des Menschen begründet ist.

Ein Blick auf die Beschaffenheit des Menschen, wie wir ihm überall begegnen, zeigt auch klar, daß er *von Natur aus* zum geselligen Leben veranlagt und bestimmt ist. Schon die *Sprache* ist ein Beweis, daß die Menschen miteinander verkehren, sich gegenseitig ihre Gedanken und Wünsche mittheilen sollen. Hierzu kommt, daß auch die *Liebe* ein einigendes Band um die Menschen schlingt. Der Durchschnittsmensch ist nicht das wilde, selbstsüchtige Thier, zu dem ihn Hobbes und viele Entwicklungslehrer stempeln. Sein Herz ist von Natur geneigt, andere zu lieben, sich mit ihnen zu freuen und ihnen Gutes zu thun. Selbst dem Unbekanntesten wird jeder nicht völlig Verdorbene gerne einen Liebesdienst erweisen, z. B. ihn vor schwerem Schaden, vor der Gefahr, sich zu verirren, bewahren, wenn dies keine große Mühe kostet. Viel stärker und inniger ist selbstverständlich die Liebe zu denen, welche durch Familienbande, durch Lebensgemeinschaft oder Wohlthaten mit uns verknüpft sind.

Vor allem spricht für die gesellschaftliche Natur des Menschen seine allseitige *Hilfs- und Unterstützungsbedürftigkeit*. Selbst in rein *physischer* Beziehung ist der Mensch viel größeren Bedürfnissen unterworfen und mehr auf fremde Hilfe angewiesen als die Thiere. Kein Thier macht eine so lange und so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Alle Thiere sind bald nach ihrer Geburt mit einer passenden, sich zweckmäßig nach den Jahreszeiten ändernden *Bekleidung* versehen. Nur dem Menschen fehlt eine solche. Er muß den Thieren ihre Bekleidung nehmen, um seine Blöße zu bedecken. Alle Thiere sind mit einer natürlichen *Schutzwaffe* gegen ihre Feinde ausgerüstet. Nur dem Menschen gebricht es an solchen Waffen. Alle Thiere finden die ihnen zuträgliche *Nahrung* in der Natur schon vorräthig. Der Tisch ist für sie schon gedeckt. Nur der Mensch muß sich seine Nahrung zum großen Theil künstlich zubereiten. Alle Thiere sind von Haus aus mit den ihnen nöthigen *Kunstfertigkeiten* und Trieben zum Bau ihrer Nester und Höhlen, zur Erwerbung der Nahrung, zur Wanderung u. dgl. ausgerüstet. Sie brauchen nichts zu lernen, sie sind geborene Künstler. Der Mensch dagegen weiß nur das, was er mühsam durch jahrelange Anstrengung erlernt[1].

Zum Ersatz für die ihm fehlenden physischen Vortheile sind dem Menschen Vernunft und Wille verliehen. Damit er diese kostbaren Himmelsgaben nicht in Unthätigkeit verkümmern lasse, ist ihm sehr zweckmäßig ein vielseitiges *Bedürfniß* als beständige Triebfeder zu emsigem Schaffen beigegeben worden. Wäre für den Menschen in physischer Weise so gesorgt wie für die Thiere, so würde er das Talent seiner geistigen Fähigkeiten in der Erde vergraben.

[1] Die hier angedeuteten Gedanken haben wir ausführlicher entwickelt in „Sittenlehre des Darwinismus“. Freiburg 1885. S. 35 ff. Die angegebenen unläugbaren Thatsachen sind für die Descendenztheorie unseres Erachtens geradezu vernichtend. Nach der Theorie der Zuchtwahl oder des Ueberlebens des Tauglichsten ist der Mensch das „höchstentwickelte“ Lebewesen. Er hat also alle anderen Mitbewerber im Kampf ums Dasein aus dem Felde geschlagen. Er müßte also auch durch die *natürlichen, auf dem Wege der Vererbung* erworbenen Eigenschaften am besten für den Kampf ums Dasein ausgerüstet sein. Ist dem nun wirklich so? Das gerade Gegentheil ist der Fall.

Mit der Vernunft ist aber dem Menschen nicht bloß ein Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse, sondern zugleich eine Quelle von noch viel *höheren und umfassenderen Bedürfnissen* verliehen worden. Der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit des Verstandes und Willens entsprechend ist auch das Gebiet der geistigen Bedürfnisse ein unermeßliches, auf dem sich der Gesichtskreis erweitert, je höher man steigt.

Ist nun der Mensch im Stande, allein diesen Bedürfnissen zu genügen? Nur zum allergeringsten Theile. Nicht nur in seiner Jugend, wo er sowohl in physischer als in geistiger Beziehung ganz auf fremde Hilfe angewiesen ist, sondern sein ganzes Leben hindurch kann er der Unterstützung durch andere nicht entbehren. Nicht einmal für sein leibliches Fortkommen wäre gesorgt, bliebe er auf sich allein angewiesen. Selbst das menschenwürdige Dasein eines Bauern oder Handwerkers setzt vielerlei praktische Kenntnisse, Fertigkeiten und Handwerke voraus. Man denke nur an die Kleidung, Nahrung, Wohnung, Werkzeuge u. s. w. Sogar in rein physischer Beziehung wäre das Leben des isolirten Menschen, wenn überhaupt möglich, wahrhaft elend. Robinson ist nicht der isolirte Mensch, sondern die Frucht gesellschaftlicher Entwicklung. Noch mehr ist der Mensch *in geistiger* Beziehung, in Kunst und Wissenschaft, in Sittlichkeit und Religion, auf die Mitwirkung anderer angewiesen. Was wäre des Menschen Wissen und Können, wenn jeder ohne Anleitung und Unterstützung von Grund auf beginnen sollte? Nicht einmal in einem Zweige der Wissenschaft und Kunst würde er etwas Nennenswerthes leisten, um wie viel weniger in den unzähligen Wissenszweigen und Fertigkeiten, nach denen des Menschen Sinnen und Trachten steht!

Sobald sich aber der Mensch mit seinesgleichen verbindet, wächst seine Kraft ins Ungemessene. Die Glieder der Gesellschaft theilen unter sich die Arbeit. Niemand braucht mehr seine Kräfte zu zersplittern. Jedem ist Gelegenheit und Muße gegeben, sich in einem Fache zum Meister auszubilden und dann von seinem Ueberfluß anderen mitzutheilen, um selbst wieder mit ihrem Ueberfluß seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Mit dem Fortschritt entstehen zugleich neue Bedürfnisse und treiben denselben auf eine noch höhere Stufe. Und hat nach jahrelangem Ringen eine Generation Großes und Schönes ersonnen und geleistet, so geht diese Errungenschaft nicht mit ihr verloren. Das heranwachsende Geschlecht tritt das Erbe der Väter an, um es durch eigenes Ringen und Schaffen vermehrt dem kommenden Geschlechte zu übermachen. So sind nicht nur die gleichzeitigen Menschen, sondern auch die aufeinander folgenden Generationen miteinander innig verkettet. Die *verschwundenen* Geschlechter wirken fort nicht nur durch ihre Schöpfungen in Stein und Pergament, sondern auch durch ihre Lehren und Beispiele, die in der Ueberlieferung fortleben. Ebenso reicht die Wirksamkeit der *kommenden* Geschlechter schon in die Gegenwart herein. Denn nur die Hoffnung auf einstige Erben unserer Arbeit und unseres Schweißes vermag uns zu nimmer rastendem Schaffen, zu weitausschauenden Unternehmungen anzutreiben. Auch auf geistigem Gebiet gilt in gewissem Sinn das *Princip der Erhaltung der Kraft*. Nach der Absicht des Schöpfers sollte keine Frucht menschlicher Arbeit verloren gehen; sie ist bestimmt, fortzukeimen zum Nutzen kommender Geschlechter. Wie oft ist der einzelne Mensch unbewußt ein mächtiges Werk-

zeug in dieser gesellschaftlichen Verkettung menschlicher Arbeit! Er kann vielleicht die Tragweite seines Thuns und Lassens nicht überschauen und muß doch mitwirken an den ewigen Plänen, die der unendlich Weise in dem wechselnden Getriebe irdischer Ereignisse verwirklichen will.

Alles weist darauf hin, daß wir Menschen Theile eines einheitlichen *Ganzen* sind, Glieder einer einzigen großen *Familie*, die nicht nur denselben Ursprung haben und unter derselben obersten Leitung demselben letzten Ziele zustreben, sondern auch in gewisser Beziehung solidarisch miteinander verbunden sind. Daher wird jeder Einzelne mehr oder weniger von den Schicksalen des Ganzen betroffen. Wie durch einen hydrostatischen Druck theilt sich Leid und Freud der einen den anderen mit. Die Erkenntniß der socialen Seite der menschlichen Natur ist eine reiche Quelle praktischer Wahrheiten, wie wir später sehen werden.

Zweites Kapitel.

Von der Freiheit des Menschen.

Kaum eine Eigenschaft spricht so unzweideutig für die Eigenart und Würde des Menschen als die *Freiheit*. Der freie Wille gehört unstreitig zu den schönsten Juwelen in der Herrscherkrone des Menschen. Aber kein Vorzug wird ihm heute mit mehr Eifer abgestritten als gerade dieser. In manchen Kreisen gilt heute jeder als „unwissenschaftlich", „metaphysisch angekränkelt", der es noch wagt, die Freiheit zu vertheidigen[1]. Es ist das begreiflich. Bildet doch die Freiheit einen Scheidepunkt mehrerer grundverschiedener Weltansichten.

Weder Materialismus noch Pantheismus vertragen sich mit der Freiheit. Wer im Menschen, wie überhaupt in der ganzen Welt, nur Atome und Molekeln sieht, die sich gegenseitig anziehen und abstoßen, puffen und schieben, der wird nothwendig zur Läugnung der Freiheit gedrängt. Die Resultanten von Atomkräften gehorchen nur mechanischen Gesetzen, lassen also für die Freiheit keinen Raum. Ebenso läßt sich auch der Pantheismus, der alles nur als Entfaltungen und Erscheinungen des Absoluten ansieht, mit der Freiheit nicht vereinigen[2]. Wir müssen deshalb die für unsere folgenden Untersuchungen grundlegende Wahrheit etwas eingehender behandeln.

---

[1] Ein neuester Gegner der Freiheit nennt die Streitfrage über die Freiheit geradezu ein „wissenschaftlich abgethanes Problem" (s. Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik 1888 [XCIII. Bd.], S. 308). Schon D. *Strauß* hatte behauptet: „Die vermeintliche indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens werth war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden" (Der alte und der neue Glaube. W. W. VI, 167). Diese zur Schau getragene Evidenz in einer so folgenschweren Frage, mit der sich die größten Geister eingehend befaßt, ist recht bezeichnend.

[2] Der Leser kann, wenn er will, die Probe machen. Er braucht nur die erste beste Ethik aufzuschlagen; findet er, daß der Verfasser einen persönlichen Gott nicht annimmt, so wird er auch regelmäßig finden, daß derselbe ein Gegner der Willensfreiheit ist. Dieser Zusammenhang ist gewiß nicht zufällig. Mit Recht sagt Fichte irgendwo: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist."

§ 1.

Vorbegriffe.

Weil vielleicht in keiner Frage durch Unklarheit und Zweideutigkeit der Ausdrücke mehr gefehlt wird als in der unserigen, wollen wir genau erklären, worum es sich beim Streite um die Freiheit handelt.

1. *Freiheit im weitern und uneigentlichen Sinn* bedeutet bloß das *Ledigsein von äußerem*, dem innern Strebevermögen *widerstrebenden Zwang* (libertas a coactione). In diesem Sinne ist der Mensch frei, wenn ihm kein äußerer Zwang gegen seinen Willen angethan wird, oder wenn er aus dem Gefängniß entlassen und in Freiheit gesetzt wird. In diesem Sinne ist auch der Vogel frei, wenn er ohne Fessel dem Naturtriebe folgend durch die Luft fliegen kann. Zuweilen wird die Freiheit in diesem Sinne sogar für jede Abwesenheit äußerer Hindernisse genommen und auf leblose Dinge ausgedehnt. So reden wir von den Gesetzen des freien Falles; so ist ein Strom frei, wenn nichts seinen gewohnten Lauf hemmt.

2. *Im engern und eigentlichen Sinne* aber bedeutet die Freiheit das *Ledigsein von innerer Nöthigung zu einer bestimmten Handlungsweise* (libertas a necessitate, ab intrinseca determinatione ad unum) und die *damit gegebene Fähigkeit, selbst von innen heraus sein Handeln zu bestimmen*. Diese Freiheit, die auch libertas indifferentiae oder liberum arbitrium heißt, ist wesentlich von der obengenannten Freiheit vom äußern Zwang verschieden. Wenn man den Vogel aus dem Käfig entläßt, hat er die Freiheit vom äußern Zwang, der Freiheit von innerer Nöthigung ist er nicht fähig; dagegen hat der Mensch, selbst wenn er in Kerker und Banden schmachtet, die eigentliche Freiheit, wenigstens in Bezug auf seinen *Willen*. Denn auch in Fesseln ist der Mensch nicht genöthigt, das zu wollen, was man von ihm begehrt; er bleibt frei, weil er sein eigenes Wollen selbst nach seinem Belieben bestimmen kann. Hören die äußeren Hindernisse auf, so kann er auch sein äußeres Handeln nach eigener Wahl ordnen.

3. Da die Freiheit eine Eigenschaft des Willens, der Wille aber aus sich ein blindes Vermögen ist, das sich nur bethätigen kann unter *Voraussetzung der Kenntniß* des zu wollenden Gegenstandes: so setzt die Freiheit voraus, daß der Verstand dem Willen einen Gegenstand zwar als gut und begehrenswerth, aber nicht als einfachhin nothwendig vorstelle. Was ich nicht als irgendwie begehrenswerth ansehe, kann nicht Gegenstand meines Begehrens sein. Ebenso wenig kann ich aber das nicht begehren, was ich als unbedingt und in jeder Beziehung gut oder begehrenswerth erkenne. Das eine wäre ebensogut gegen die Natur des Willens als das andere. Denn der Wille ist für das Gute geschaffen. Was also in keiner Weise als gut erscheint, kann er nicht wollen; was ihm aber als in jeder Beziehung gut erscheint, muß er lieben und begehren. Jeder Mensch strebt deshalb mit Nothwendigkeit nach vollkommenem Glück, d. h. nach dem vollkommenem Besitz des vollkommenen Guten. In Bezug auf all die einzelnen Güter aber, die wegen ihrer Beschränktheit nicht in jeder Beziehung als gut oder begehrenswerth erscheinen,

die also weder als vollkommen gut noch als gänzlich schlecht erkannt werden, ist der Wille frei, d. h. er kann sich zum Begehren oder Nichtbegehren entschließen, wie er will. Ein junger Mann z. B. sieht, daß ihm mehrere Berufsarten offenstehen; er kann Arzt, Beamter, Künstler oder Gelehrter werden. Für jede dieser Berufsarten lassen sich vielleicht Gründe und Gegengründe vorbringen. Keine von denselben erscheint ihm zur Glückseligkeit als einfachhin nothwendig oder hinderlich. Wahrscheinlich kann er in allen diesen Berufsarten glücklich werden. Er kann deshalb wählen. Diese zur Wahlfreiheit vorausgesetzte Erkenntniß des indifferenten Charakters eines Gutes ist die entfernte Wurzel der Freiheit. Sie ist nicht selbst die Freiheit, wohl aber eine unentbehrliche Voraussetzung der Freiheit und hat die Freiheit nothwendig im Gefolge.

4. Weil die Freiheit die innere Nöthigung oder Determination in Bezug auf ein bestimmtes Handeln ausschließt, so wird die Ansicht derjenigen, welche die Freiheit vertheidigen, Indeterminismus genannt, während die Ansicht der Gegner der Freiheit Determinismus heißt. Doch ist der Name Indeterminismus ungenau und irreleitend, weil er bloß auf die negative Seite oder die Läugnung der innern Nöthigung hindeutet, nicht aber zugleich die positive und active Fähigkeit ausdrückt, sich selbst von innen heraus nach eigener Wahl zum Handeln oder Nichthandeln, zum So- oder Andershandeln zu bestimmen. Und doch besteht gerade in letzterer Eigenschaft der innerste Kern der Willensfreiheit.

5. Die Freiheit ist also nicht bloß „die Fähigkeit eines Wesens, durch selbstbewußte Motive bestimmt zu werden“[1]. Denn die Fähigkeit, bestimmt zu werden — auch wenn wir sie mit Bewußtsein verbunden denken —, ist bloße passive Empfänglichkeit und kann sich sehr wohl mit innerer Nöthigung vertragen. Das Thier hat die Fähigkeit, durch äußere Ursachen in seinen Bewegungen bestimmt zu werden. Wenn wir nun auch die unmögliche Voraussetzung machen wollten, es sei mit Bewußtsein begabt, so wäre damit noch keine Freiheit gegeben. Gott selbst liebt seine eigene, unendlich vollkommene Wesenheit mit vollkommenstem Bewußtsein, und doch liebt er sie nicht frei, sondern nothwendig.

Die Freiheit ist auch nicht, wie Schopenhauer[2] und Ed. v. Hartmann[3] meinen, ein bloß negativer Begriff, der „jedes positiven Inhaltes“ entbehrt. Die Freiheit bedeutet nicht bloß negativ die „Freiheit von pathologischen Störungen des normalen psychologischen Processes der Genesis des Wollens“ oder die „Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive“ oder die „Freiheit von dem Zwang des Willens durch eine äußere Autorität“ und ähnliche bloße Verneinungen. Dieser Irrthum zieht sich durch alle Ausführungen Hartmanns. Die Freiheit ist vielmehr ein positives, selbstthätiges Vermögen, oder genauer gesprochen, sie ist eine Eigenschaft und Vollkommenheit des vernünftigen Begehrungsvermögens, kraft deren es die Herrschaft über sein eigenes Wollen hat. Freilich

---

[1] Wundt, Ethik. Stuttgart 1886. S. 397.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik I, 1.

[3] Das sittliche Bewußtsein (1886) S. 332 ff. und 364.

drücken wir den Begriff der Freiheit oft in negativer Weise aus. Da uns nämlich das Sinnenfällige näher liegt, so gelangen wir zu dem geistigen Begriff zuerst durch Negation des Sinnenfälligen. So nennen wir Gott unendlich und unbedingt, den Geist immateriell. Aber gleichwie die Unendlichkeit trotz des verneinenden Wortes ein sehr positiver Begriff ist und die Fülle aller Vollkommenheit bedeutet, so ist auch der Begriff der Freiheit kein bloß negativer, die Wahrheit des Determinismus läugnender, sondern ein positiver. Er drückt den großen Vorzug des Willens aus, sich von innen heraus nach eigener Wahl zum Handeln bestimmen zu können[1].

Die Freiheit kann dem Gesagten zufolge definirt werden als das Vermögen, unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Sind alle zum Brennen erforderlichen Bedingungen vorhanden, so muß das Feuer brennen; der Wille aber kann, auch wenn alle zum Handeln nothwendigen Vorbedingungen vorhanden sind, nicht handeln; er hat es in seiner Gewalt, zu wollen oder auch nicht zu wollen; die Entscheidung steht bei ihm, und deshalb ist er frei. Das ist das ganze Geheimniß der Willensfreiheit! Und doch meint Schopenhauer, beim Versuche, sich das liberum arbitrium indifferentiae vorzustellen, stehe einem recht eigentlich der Verstand stille![2]

6. Je nach der verschiedenen Aeußerungsweise der Wahlfreiheit unterscheidet man drei Arten von Freiheit: die Freiheit der Bethätigung (libertas exercitii), die Freiheit der Art der Bethätigung (libertas specificationis) und die Freiheit des Gegentheils (libertas contrarietatis). Zuweilen können wir zwischen verschiedenen Gegenständen des Wollens nicht wählen, sondern bloß zwischen Handeln und Nichthandeln: das ist die Freiheit der Bethätigung. Zuweilen können wir aber auch den Gegenstand unseres Wollens und dadurch die Art unseres Wollens bestimmen, so daß wir zwischen einer Handlung und einer andern oder auch ihrem Gegentheil zu wählen vermögen. Das ist die Freiheit der Art der Bethätigung. Die Wahlfreiheit zwischen dem sittlich Guten und Bösen wird speciell die Freiheit des Gegentheils genannt. Diese letzte Art von Freiheit ist nicht ein Vorzug, sondern eine Schattenseite der menschlichen Freiheit[3].

---

[1] S. Thom. Cont. Gent. l. I. c. 68: „Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod *in eius est potestate velle et non velle,* excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterioris agentis.“

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik S. 47. Du Bois-Reymond rechnet die Willensfreiheit zu den „sieben Welträthseln“.

[3] Alle drei Arten von Freiheit erklärt kurz der hl. Thomas in folgenden Worten (De veritate q. 22 a. 6): „Quum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scil. quantum ad *actum,* in quantum potest velle et non velle, et quantum ad *obiectum,* in quantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum, et quantum ad *ordinem finis,* in quantum potest velle bonum vel malum.“ Obwohl der Ausdruck libertas indifferentiae beim hl. Thomas nicht vorkommt, so hat er doch denselben nahegelegt. So sagt er (Summ. th. 1. 2. q. 10 a. 4): „Quia voluntas est actuum principium non determinatum, sed *indifferenter se habens* ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.“

§ 2.

Beweise für die Willensfreiheit.

1. Erster Beweis. Alle unsere sicheren Erkenntnisse setzen die Wahrheit der evidenten Aussagen unseres Bewußtseins voraus. Man kann deshalb dem einleuchtenden Zeugniß des Bewußtseins den Glauben nicht versagen, ohne sich dem vollständigen Skepticismus in die Arme zu werfen[1].

Nun gibt es aber kaum eine Thatsache, die uns durch unser Bewußtsein so unzweideutig bezeugt wird, als die Thatsache, daß wir in den meisten unserer Handlungen nicht innerer Nöthigung folgen, sondern es in unserer Gewalt haben, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Jeder vernünftige Mensch unterscheidet im wachen Zustande ganz genau jene Handlung, die er mit freiem Willen vornimmt, von jenen, die nicht von seiner Freiheit abhangen. Wer auf der Eisenbahn fährt, ist sich klar bewußt, daß die Bewegung, die er mit dem Zuge macht, nicht von ihm ausgeht und auch gar nicht von seinem Willen abhängt. Er kann nach Belieben den Zug verlassen, aber solange er im Zuge bleibt, ist die Bewegung von seinem Willen unabhängig. Dagegen ist er sich klar bewußt, daß er an jeder Station aussteigen kann oder auch nicht, wie er will; daß ihm die Wahl frei steht, sich mit den Mitreisenden zu unterhalten oder in einem Buche zu lesen oder die Gegend zu betrachten, welche der Zug befährt. Oder um ein anderes Beispiel zu gebrauchen — wir sind uns klar bewußt, daß der Blutumlauf, der Pulsschlag von unserem Willen unabhängig ist. Wenn ich dagegen an meinem Schreibtische sitze, so sagt mir das Bewußtsein ganz unzweideutig, daß ich das nicht mit Nothwendigkeit thue, sondern frei, weil ich will und solange ich will. Ich bin mir bewußt, daß ich jeden Augenblick die Arbeit unterbrechen und mich einer andern Beschäftigung zuwenden kann. Ich bin also in dieser Beziehung Herr über mein Thun und Lassen[2].

Die Deterministen haben es nicht an Bemühungen fehlen lassen, an dieser Thatsache des Bewußtseins vorbeizukommen. Am bündigsten ist das Verfahren Ed. v. Hartmanns, der die Allgemeinheit derselben einfachhin in Abrede stellt. „Es hat keine Zeit in meinem Leben gegeben, wo ich der Illusion der Willensfreiheit unterworfen gewesen wäre; von dem Augenblicke an, wo mir das Problem zum Bewußtsein kam (in meinem dreizehnten Lebensjahr), war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden, und ich vertheidigte schon damals den

[1] Mit Recht sagt W. Wundt (Ethik S. 426): „Man betrachtet es heute als ein kindlich naives Verfahren, wenn der erstere (Sokrates) einen ethischen Begriff dadurch festzustellen sucht, daß er zunächst ermittelt, wie alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben als eben die der Allgemeinheit. Was jedes normale Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnißbedingungen unmittelbar als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiß."

[2] Kuno Fischer (Ueber die Freiheit. Heidelberg 1888. S. 28) meint, man solle in der Wahl solcher Beispiele hübsch vorsichtig sein. „Man kann zwar, um die indeterminirte Freiheit zu beweisen, sogar einen Spaziergang aufgeben, den man vorhatte; aber man verhungert nicht, damit die Deterministen Recht haben." Aber wenn ich auch nur in einem einzigen Fall frei bin, so brechen damit alle Ausführungen Fischers gegen die Freiheit zusammen.

Determinismus mit Leidenschaft gegen die abweichenden Behauptungen meiner Umgebung. Wäre die Willensfreiheit wirklich unmittelbare Aussage der innern Erfahrung, so wäre diese Erscheinung unmöglich gewesen." [1]

Aber es handelt sich hier gar nicht darum, was Hartmann sich vom 13. Jahre an wahrzunehmen einbildete, sondern was er vom Erwachen der Vernunft an — und das hat hoffentlich auch bei ihm nicht bis zum 13. Jahre gewartet — wirklich wahrgenommen hat. Und da haben wir gar keinen Zweifel, daß er dachte und fühlte wie alle anderen Menschenkinder. Die Ausführungen Hartmanns zeigen auch klar, daß ihm die Natur und der Umfang des Freiheitsbewußtseins sehr wohl bekannt sind, und wir zweifeln nicht, daß er diese Kenntniß nirgends anders geschöpft hat als in seinem eigenen Bewußtsein. Er ist deshalb in einem Mißverständniß befangen und verwechselt die Thatsache des Freiheitsbewußtseins mit einer Erklärung der Freiheit. Ein solches Mißverständniß ist bei einem dreizehnjährigen Knaben, der einem Deterministen in die Hände geräth, sehr wohl erklärlich.

Uebrigens welche Voreiligkeit im Urtheil! Hartmann selbst gesteht, die Streitfrage um die Freiheit habe „eine eminent praktische Bedeutung", „die besten Köpfe" hätten sich an ihr umsonst abgequält[2]. Und doch war ihm schon im unreifen Knabenalter das ganze Problem sofort klar, als es ihm zum Bewußtsein kam, und obwohl er sah, daß seine Umgebung anderer Ansicht war!

Wenn weiterhin Hartmann das allgemeine Freiheitsbewußtsein für eine „Illusion" erklärt, so erlauben wir uns die Frage, warum er denn nicht in gleicher Weise das Gefühl der Verantwortlichkeit, des Schuldbewußtseins, der Reue u. dgl. für „Illusionen" erklärt. Wer in einem Falle Illusionen annimmt, muß es auch in dem andern. Damit ist das Thor zum Skepticismus weit aufgerissen. Wenn übrigens Hartmann diese Täuschung durch Hinweis auf ähnliche Erscheinungen bei „Irrsinnigen" erklären will, so entgegnen wir, daß wir glücklicherweise noch nicht alle Menschen für halbwegs verrückt halten.

Alfred Fouillée[3] will den Beweis aus dem Freiheitsbewußtsein durch die Behauptung entkräften: um durch das Bewußtsein Sicherheit vom Dasein der Freiheit zu erlangen, müßten wir unser innerstes Wesen mit all seinen physischen und moralischen Eigenschaften, Gewohnheiten und seinem Temperament durchschauen, alle Ursachen unserer Handlungen kennen u. s. w. Aber wir antworten mit der Gegenfrage: muß ich etwa, um von dem Dasein meines Denkens und Wollens, meiner Schmerzempfindung oder Freude volle Sicherheit zu haben, mein ganzes Wesen durchschauen? Kein Vernünftiger wird das behaupten. Ebensowenig brauche ich, um von der Thatsache gewiß zu sein, daß ich mich frei entschließe, mein ganzes Wesen zu durchschauen. Das Bewußtsein sagt mir nicht bloß, daß ich thätig bin, sondern auch, wie ich thätig bin, ob ich denke oder wolle, mich freue oder betrübt sei. So berichtet mir auch das Bewußtsein die Vorbereitung des freien Willensentschlusses, die Entstehung und Vollendung desselben. Das Bewußtsein begleitet mich die ganze Zeit. Während ich zur That schreite, sagt es mir, daß ich dieselbe ebensogut hätte unterlassen können, und daß ich deshalb auch die ganze Verantwortung übernehme.

Wie ließe es sich sonst erklären, daß wir oft Reue empfinden und uns Vorwürfe machen wegen einer begangenen That, wenn wir uns nicht bewußt wären, daß wir dieselbe auch hätten unterlassen können, daß wir Herr und Meister sind über unser Handeln und deshalb auch die Verantwortung für dasselbe tragen? Bin

[1] Das sittliche Bewußtsein S. 364. [2] A. a. O. S. 323 und 325.

[3] Critique des systèmes de morale contemporains. 1883. p. 295. Vgl. auch desselben Werk: La Liberté et le Déterminisme. Paris 1884.

ich ohne meine Schuld gefallen, oder ist es mir bei einem Ueberfall nicht gelungen, meine Habe erfolgreich gegen Räuber zu vertheidigen, so mag ich das bedauern, aber Reue darüber empfinden kann ich nicht, weil ich weiß, daß das Unglück nicht von meinem Willen abhing und mich folglich auch keine Schuld trifft[1]. Haben wir dagegen freiwillig unsere Pflicht verletzt, so regt sich das Gewissen, die That reut uns; wir nehmen uns vor, uns zu bessern; wir überlegen, wie wir uns vor der Gefahr eines Rückfalls bewahren können. Haben wir aber gut gehandelt, so freuen wir uns, wünschen uns Glück und nehmen uns vor, in Zukunft wiederum so zu handeln.

Die Vertreter des Determinismus rühmen sich oft, positiv zu sein und nur auf Thatsachen zu bauen; warum läugnen sie nun gerade diese unzweifelhafte und allgemeine Thatsache des Bewußtseins?[2]

2. Den zweiten Beweis für die Freiheit bietet uns die übereinstimmende Ansicht aller Menschen, wie sie sich im praktischen Leben offenbart.

a) Alle Menschen unterscheiden zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gebot und Erlaubniß, Verdienst und Schuld, zwischen rein natürlichen Vorzügen oder Fehlern und Tugenden oder Lastern. Alle gestehen, daß wegen sittlicher Vorzüge oder Mängel jeder Lob oder Tadel verdient, weil er dafür verantwortlich ist, nicht aber wegen rein physischer Güter oder Fehler, weil diese nicht von seiner Freiheit abhangen.

Mit Recht sagt schon Plato: „Kein Mensch wird gegen andere aufgebracht wegen solcher Fehler, die nach seiner Ansicht in der Natur selbst oder im Zufall ihren Grund haben. Niemand wird andere wegen solcher Uebel tadeln oder belehren oder durch Strafen zu bessern suchen. Wir fühlen eher mit solchen Leuten Mitleid. Wer wäre so unvernünftig, mißgestaltete, zwerghafte oder kränkliche Leute wegen dieser Fehler zu bestrafen oder zu belehren? Denn das wissen doch wohl alle, daß solche Uebel und die entgegengesetzten Güter ihren Grund in der Natur oder einem Zufall haben. Fehlen aber jemand solche Güter, die von der eigenen Bemühung, von der Uebung und Unterweisung abhangen, so werden alle darüber entrüstet und suchen diese Mängel durch Strafen und Ermahnungen zu beseitigen. Dergleichen Fehler sind die Ungerechtigkeit, die Gottlosigkeit und überhaupt alles, was der Tugend eines guten Bürgers widerstreitet.“[3]

---

[1] Reue ist nicht bloß „Mißvergnügen mit sich selbst, weil man nicht anders gehandelt hat“ (Höffding, Ethik. Leipzig 1888. S. 84). Wer trotz angestrengten Fleißes aus Mangel an Begabung die Staatsprüfung zum Lehrfach nicht besteht, mag Mißvergnügen darüber empfinden, daß er nichts Besseres geleistet hat, aber Reue empfinden kann er nicht. Die Reue setzt wesentlich das Schuldbewußtsein voraus.

[2] Die Läugner der Freiheit lieben es, Thatsachen auf den Kopf zu stellen. Nach Höffding (Ethik S. 77) wird „von den meisten zugegeben, daß keine theoretischen, sondern praktisch-ethische Motive“ zur Annahme der Willensfreiheit führen. So kann allerdings jemand reden, der in allen seinen Ausführungen über die Freiheit auch nicht mit einer Silbe des allgemeinen Freiheitsbewußtseins gedenkt. Wir bemerken noch, daß alle vernünftigen Menschen so lange Anhänger der Freiheit sind, bis sie etwa sich in eine Weltanschauung „hineinentwickelt“ haben, die mit dem Dasein Gottes und dem Schuldbewußtsein nichts anzufangen weiß. Schopenhauer erkennt die Thatsache unumwunden an, daß alle Menschen a priori sich für frei halten und erst durch die „Erfahrung“ an dieser Ueberzeugung irre werden (Welt als Wille und Vorst. I, 135).

[3] Protagor. c. 13.

b) Selbst diejenigen, welche in der Theorie die Freiheit bekämpfen, erweisen sich im praktischen Leben als Anhänger derselben. Man sehe nur zu, wie sie sich benehmen, wenn sie von anderen beschimpft, betrogen oder mit Undank behandelt werden. Welch bittere Vorwürfe die letzteren dann zu hören bekommen! Und würden sie uns Glauben schenken, wenn wir ihnen zureden wollten, sie sollten sich beruhigen, der Thäter habe ja nicht anders handeln können? Was aber noch mehr ist, selbst in der Theorie sehen sich die allermeisten Läugner der Freiheit gezwungen, ihr unbewußt zu huldigen, indem sie dieselbe wenigstens dem Namen nach in ihrem System unterzubringen suchen. Es ist eben, wie Kant richtig bemerkt, „auch der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln“[1]. Stuart Mill z. B. läugnet die Freiheit des menschlichen Willens in allem mit Ausnahme der inneren Wünsche. Fechner[2] will die Freiheit anerkannt wissen, nur soll man darunter eine gesetzlich determinirte verstehen, d. h. eine Freiheit, die keine mehr ist. v. Kirchmann[3] meint, unsere Willensentschlüsse seien nicht nothwendig, folgten aber mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit aus den Motiven.

Am verbreitetsten ist wohl die Ansicht derjenigen, welche alle unsere Handlungen als nothwendige Ergebnisse des Charakters hinstellen, aber dem Menschen die Freiheit der Bildung seines Charakters zugestehen. Diese Ansicht hat Kant zuerst eingehender zu begründen versucht[4]. Viele sind ihm hierin gefolgt: so Schelling[5], E. Laas[6], Masaryk[7], Kuno Fischer[8] und andere. Im Grunde ist diese Erklärung nichts als ein praktisches Aufgeben der Freiheit oder ein Hinausschieben der Streitfrage. Denn entweder bin ich wirklich frei in der Bildung und Veränderung meines Charakters, oder nicht. Bin ich frei, so kehren all die Schwierigkeiten wieder, die man gegen die Annahme der Freiheit überhaupt vorbringt; bin ich nicht frei, so hat man kein Recht mehr, von Freiheit zu reden, und soll sich offen zum Determinismus bekennen. So unbefriedigend aber dieser Erklärungsversuch auch sein mag, so ist er doch ein klarer Beweis, wie sehr selbst die Gegner der Freiheit bemüht sind, ihr noch ein Plätzchen in ihrem System einzuräumen.

c) Auch die Gesetze und Vorschriften, die bei allen Völkern in Kraft sind, die Rathschläge, Ermahnungen, Bitten und Drohungen, die angewandt, die Belohnungen und Strafen, die ausgetheilt werden, sind ein lautes Zeugniß für die Ueberzeugung des Menschengeschlechts von dem Dasein der Freiheit. Alle diese Thatsachen setzen voraus, daß der Mensch nicht nothwendig an ein bestimmtes Benehmen gebunden ist, daß er vielmehr als Herr sein Thun und Lassen bestimmen kann und deshalb auch die Verantwortlich-

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft. W. W. IV, 84.

[2] Tagesansicht. 1879. S. 166.

[3] Katechismus der Philosophie. 1877. S. 172.

[4] Kritik der praktischen Vernunft. W. W. IV, 210 ff.

[5] Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit.

[6] Vierteljahrsschrift für Philosophie 1880, S. 361.

[7] Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881. S. 235.

[8] Ueber die Freiheit S. 42 ff.

keit für dasselbe trägt[1]. Wie kann man jemand bestrafen oder belohnen, wenn er nicht anders handeln konnte?

Ed. v. Hartmann meint zwar, zur Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit genüge, daß jemand, unabhängig von dämonischen Einflüssen, der Thäter einer Handlung sei! Ursprünglich sei der Begriff der Verantwortlichkeit mit dem der Thäterschaft zusammengefallen (?), und noch heute werde mancher zum Schadenersatz verurtheilt, auch wenn er aus unverschuldetem Irrthum einen Dritten geschädigt habe.

Was das letztgenannte Beispiel betrifft, so beweist das schon deshalb nichts, weil das Gesetz immer eine juridische Schuld, d. h. eine materielle Uebertretung des Gesetzes voraussetzt, diese aber in den *meisten* Fällen aus einer eigentlichen Verschuldung im Gewissen hervorgeht. Daß aber das Gesetz von vornherein für die *seltenen Fälle*, wo keine Gewissensschuld vorliegt, diese Einrede nicht gelten läßt, geschieht nicht sowohl zur Bestrafung der Gesetzesübertretung als vielmehr *aus Gründen des öffentlichen Wohles*, weil dies die Behutsamkeit in Vermeidung fremden Schadens bedeutend steigert, während das Gegentheil der Fahrlässigkeit leicht Thür und Thor öffnen würde. Ein solcher Schadenersatz ist auch nicht eine *Strafe im strengen Sinne* des Wortes, sondern eine *Leistung*, zu der ihn der Richter wegen des zugefügten Schadens verpflichtet.

Handelt es sich dagegen um eine *eigentliche* Strafe, so verlangen alle Gesetze und Gerichtshöfe, daß die That eine überlegte und freie gewesen sei. Sobald feststeht, daß ein Mörder nicht freiwillig einen Mord begangen, wird er freigesprochen. Warum nehmen die Richter bei ihren Untersuchungen so viel Rücksicht auf den Geisteszustand des Angeklagten, auf mildernde oder erschwerende Umstände? warum unterscheiden sie zwischen Mord und Todtschlag? warum forschen sie nach den Absichten des Thäters? Alles dieses wäre unverständlich, wenn der Mensch nicht freie Gewalt über sein Thun und Lassen hätte.

Nur der völlige Mangel an Vernunft und Freiheit erklärt uns, warum alle Menschen einen so himmelweiten Unterschied *zwischen dem Handeln der Thiere und Menschen* machen. Niemand schreibt dem Thiere sittliche Verantwortung, Schuld oder Verdienst im eigentlichen Sinne zu. Auch wenn ein Pferd seinen Herrn in den Abgrund wirft oder mit einem Hufschlage tödtet, geben wir ihm keine moralische Schuld, forschen nicht nach der Absicht, nach mildernden Umständen. Weil ihm die Vernunft fehlt, ist es nicht frei in seinem Handeln; es hat sein Handeln nicht in seiner Gewalt, sondern wird von sinnlichen Eindrücken getrieben.

Gerade diese Unmöglichkeit, ohne Freiheit noch von Verantwortlichkeit und Schuld reden zu können, mag unbewußt manchen in das Lager der Deterministen führen. Das Schuldbewußtsein demüthigt, die Gewissensbisse sind bitterer Wermuth im Freudenkelch irdischer Genüsse. Der einfachste Weg, sich des lästigen Mahners in der eigenen Brust zu erwehren, ist, die Freiheit wegzudisputiren. Schon der hl. *Augustin* bekennt[2], er habe mitten in seinen Verirrungen, um das demüthigende Schuldbewußtsein von sich abzuwälzen, sich zu überreden gesucht, nicht er selbst begehe die Sünde, sondern etwas anderes in ihm. Gibt es keine Freiheit, dann bedarf es keiner Entschuldigung mehr. Deshalb sagten wir oben, die Freiheit sei ein entscheidender Ausgangspunkt für die gesammte Weltanschauung.

3. *Dritter Beweis.* Die Läugnung der Freiheit ist auch der *Ruin jeder sittlichen Ordnung*. Nach dem Determinismus ist der ganze Ver-

[1] S. Augustinus, De lib. arbitr. lib. 2 c. 1.: „Et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam."

[2] Confess. l. 5 c. 10.

lauf sowohl der äußern sichtbaren Natur als des innern Lebens des Menschen an *völlig unabänderliche Gesetze* gebunden. Wir mögen vielleicht nach den Deterministen diese Gesetze nicht kennen, aber sie sind vorhanden, und nichts vermag ihren Verlauf zu hemmen oder zu ändern. So führt die Läugnung der Freiheit nothwendig zum *Fatalismus*. Denn entweder hat es der Mensch in seiner Gewalt, in den Verlauf der alles umfassenden Gesetze irgendwie nach seinem freien Belieben bestimmend einzugreifen, oder nicht. Ja oder nein. Wenn ja, so ist er frei; wenn nicht, so wird er mit unerbittlicher Nothwendigkeit getrieben, und nichts vermag der einmal vorhandenen Bewegungsrichtung eine andere Wendung zu geben. Das ist aber der grauenvolle Fatalismus. Im Keime ist damit jedes sittliche Streben erstickt. Wozu sich abmühen, sich überwinden, wenn wir an der objectiven Nothwendigkeit und damit an unserem Lebenslauf nichts ändern können?

Der Läugner der Freiheit ist deshalb auch vor die nothwendige Wahl gestellt, entweder das Dasein des persönlichen, unendlich heiligen Gottes zu läugnen, oder ihn zum Urheber aller Schandthaten in der Welt zu machen. Wahrhaft empörend und himmelschreiend sind die Verbrechen, von denen uns fast jede Seite der Weltgeschichte berichtet. Wer ist nun nach den Deterministen der Urheber dieser Frevelthaten? Nicht der Mensch. Er thut nur, was er nicht lassen kann. Also derjenige, der dieser Welt ihre Gesetze vorgeschrieben hat.

Ed. v. Hartmann[1] glaubt, das eben vorgebrachte „theologische" Argument für die Freiheit als Waffe gegen den Indeterminismus gebrauchen zu können. Entweder wußte Gott, daß seine freien Geschöpfe seine schöne Schöpfung durch das Böse verderben würden, oder er hat es nicht gewußt, oder doch nicht für wahrscheinlich gehalten.

Ohne allen Zweifel hat Gott gewußt, daß die Menschen ihre Freiheit vielfach zum Bösen mißbrauchen würden. Aber v. Hartmann ist in einem großen Irrthum befangen, wenn er wähnt, die Geschöpfe könnten durch ihre bösen Thaten Gott seine schöne Schöpfung verderben. Auch das Böse ist von ihm in seinen Weltplan aufgenommen. Er will das Böse nicht an sich, aber er *erlaubt* es, einmal, weil er will, daß der Mensch hier auf Erden *freiwillig* sich seinem Schöpfer unterwerfe, sodann, weil er auch das Böse als Mittel zum Guten zu gebrauchen weiß. Hienieden zeigt er durch Zulassung der Sünde seine unendliche Weisheit, die auch das Böse als Mittel und Einschlag zur Verwirklichung des ewigen Weltplanes zu verwerthen versteht, ferner seine Langmuth und Barmherzigkeit gegen die Bösen, die er erträgt, und seine Güte gegen die Guten, die er dadurch prüft und läutert. Im Jenseits dagegen wird das Böse zur Verherrlichung der unendlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen. Wenn der Gottlose sich einbildet, er könne durch das Böse die Absichten und Pläne Gottes vereiteln, so täuscht er sich selbst.

4. *Vierter Beweis.* Den letzten Beweis für die Freiheit entnehmen wir der Natur des Willens und seines Verhältnisses zum Verstande.

Der freie Willensact ist nicht vollständig *voraussetzungslos*. Er setzt nicht bloß den Willen oder die Fähigkeit zu wollen voraus, sondern auch, daß der Verstand dem Willen ein Gut vorhalte. Doch ist es nicht die Erkenntniß als solche, die den Willen zur That anlockt, sondern die Gut-

[1] Das sittliche Bew. S. 375.

heit des Erkannten. Wenn nun der Verstand mit voller Klarheit erkennt, ein Ding sei absolut unter jeder Beziehung begehrenswerth und dem Willen zur vollkommenen Befriedigung unentbehrlich, so muß der Wille es nothwendig lieben.

Aber die Dinge, die der Verstand hienieden auf Erden erkennt, sind nicht derart, sondern beschränkt und deshalb unter der einen Beziehung vielleicht gut und begehrenswerth, unter der andern nicht. So sieht jemand, daß es schön und lobenswerth ist, die erlittene Beleidigung zu verzeihen, sich großmüthig dem Dienste der Nebenmenschen oder des Vaterlandes zu weihen, aber er sieht auch zugleich die damit verbundenen Beschwerden und Opfer. Oder eine irdische Lust lockt uns verführerisch wie Sirenengesang, aber zugleich erkennen wir das Schimpfliche der Sinnenlust und vernehmen die Stimme des mahnenden Gewissens. Zieht uns einerseits das Angenehme der Handlung an, so schreckt uns das Böse zurück. So steht der Wille wie Herkules am Scheidewege, nach beiden Seiten wird er gezogen. Gar oft wählen wir leider in diesem Kampfe anstatt der Tugend, die uns als das höhere Gut erscheint, die verbotene Lust, den augenblicklichen Vortheil. Video meliora proboque, deteriora sequor.

Dieses letzte Beispiel beweist auch, daß der Wille nicht genöthigt ist, immer das zu wählen, was der Verstand als das einfachhin Bessere und Höhere erkennt, sondern daß er sehr häufig den Leidenschaften zuliebe das Schlechtere dem Bessern vorzieht [1].

§ 3.

Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Freiheit.

I. Freiheit und Moralstatistik. Wohl keine Schwierigkeit wird heute häufiger gegen die Freiheit geltend gemacht, als die Thatsache, daß wir auch in den freien Handlungen der Menschen eine gewisse Gesetzmäßigkeit wahrnehmen. Ganz besonders wird die in neuerer Zeit eingehender be-

[1] Wir haben im Obigen rein philosophisch das Dasein der Wahlfreiheit bewiesen. Es wird aber hier die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß jeder, der die Freiheit läugnet, sich nicht bloß mit der ausdrücklichen Lehre der katholischen Kirche (Conc. Trid. Sess. 6 can. 5; prop. 3. Jansen. damn. ab Innoc. X. etc.), sondern auch mit der klaren Lehre der Heiligen Schrift in Widerspruch setzt und somit den christlichen Boden endgiltig verläßt. Einige Andeutungen mögen hier genügen. „Zu Zeugen rufe ich an Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch. Wähle also das Leben" (Deuter. 30, 19). Jos. 24, 15: „Wenn es euch aber nicht gut scheint, dem Herrn zu dienen, so steht euch die Wahl frei; wählet heute, was euch beliebt, wem ihr dienen wollt." Besonders klar ist folgende Stelle (Eccli. 15, 14 ff.): „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn überlassen der Macht seines eigenen Entschlusses. . . Er hat dir vorgelegt Wasser und Feuer; wonach du willst, strecke deine Hand aus. Vor dem Menschen ist Leben und Tod, Gutes und Böses; was ihm gefällt, wird ihm gegeben." Der Gerechte wird gelobt, weil er freiwillig das Gute that: „Er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses thun und hat es nicht gethan" (Eccli. 31, 10). Diese Stellen hätten keinen Sinn, wenn es keine Freiheit gäbe. Deshalb sagt auch der hl. Augustin (De grat. et lib. arb. c. 2) im Anschluß an die angeführten Stellen des Predigerbuches: Ecce *apertissime* videmus expressum liberum voluntatis humanae arbitrium.

handelte Moralstatistik, welche es hauptsächlich mit den freien sittlichen Handlungen zu thun hat, als Waffe gegen die Willensfreiheit verwerthet. „Wo Gesetze sind, ist keine Freiwilligkeit." [1] Nun aber weist die Moralstatistik im freien Handeln Gesetze nach. Also gibt es keine Freiheit.

Diese Einwendung beruht auf einer Verwechslung zweier grundverschiedener Begriffe. Etwas anderes ist Freiheit und etwas anderes reine grundlose Willkür und Gesetzlosigkeit. Ebenso ist Gesetzmäßigkeit verschieden von unbedingter Nothwendigkeit und Determinirtheit. Sehr viele Gegner der Freiheit setzen in ihren Ausführungen ausdrücklich oder stillschweigend voraus, Freiheit sei gleichbedeutend mit voraussetzungs- und grundlosem und deshalb rein willkürlichem Handeln [2]. Diese Voraussetzung ist aber ganz irrig. Auch der Wille hat seine Gesetze. So kann er sich z. B. nicht bethätigen, so lange ihm der Verstand nicht einen Gegenstand als begehrenswerth vorstellt [3]. Er kann auch nur das Gute, nicht das Böse als solches wollen. Weil er ferner eine angeborene Neigung zum Guten hat, so wird er durchschnittlich — unter sonst gleichen Voraussetzungen — das größere Gut wählen. Läßt man einem die Wahl zwischen 10 und 20 Thalern, so wird er fast immer die 20 Thaler wählen. Das hebt die Freiheit nicht auf. Denn er weiß, daß er auch die 10 Thaler wählen könnte und nicht nothwendig die größere Summe wählt. Ebenso kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen, daß jeder sich im Winter wärmer kleiden wird als im Sommer, und ähnliches. Er kann in jedem einzelnen Falle anders handeln, durchschnittlich aber und auf die Dauer wird er es nicht thun.

Aber nur in wenigen Fällen ist es so klar, wie in den angeführten Beispielen, daß unter mehreren Gegenständen der Wahl der eine in jeder Be-

[1] Morselli, Der Selbstmord. Leipzig 1881. S. 245.

[2] So z. B. Kuno Fischer, Ueber die menschliche Freiheit S. 24. 26 ff. Kirchmann, Katechismus der Philosophie. 1877. S. 174. Höffding, Ethik S. 87. Bei keinem macht sich diese Verwechslung und Begriffsverwirrung breiter, als bei Masaryk (Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881). Da lesen wir unter anderem S. 236: „Nach dem Indeterminismus ist der Mensch ein müßiger Zuschauer dessen, was in ihm geschieht, er ist der indolente Schauplatz der Thaten, die in ihm und mit ihm vorgehen. Der Zusammenhang des Subjects und der Handlung ist durchbrochen, die Kette durchrissen, die den Handelnden an die Handlung knüpft, . . er hat keine Bürgschaft dafür, daß er nächstens besser handeln werde, da ja sein Wille ohne jegliche Ursache in ihm auftritt." Gegen eine solche Freiheit zu kämpfen ist allerdings keine Schwierigkeit. Begreiflich, daß nach solchen Voraussetzungen Masaryk dem Indeterminismus vorwirft, er führe zum Fatalismus, er mache Regeln und Anleitungen zum Handeln unnütz, enthebe den Menschen jeder sittlichen Verantwortung u. dgl. Das heißt doch alle Begriffe auf den Kopf stellen!

[3] Wenn deshalb Priestley, Ziegler (Sittl. Sein und sittl. Werden. 1890. S. 65) und andere die Freiheit aus dem Grunde verwerfen, weil wir nichts ohne Beweggrund oder gegen alle Beweggründe begehren können, so verräth dieser Einwurf nur die Begriffsverwirrung seiner Urheber. — Wir machen hier im Vorbeigehen die Bemerkung, daß fast alle Einwürfe, die in neuerer Zeit in Deutschland gegen die Freiheit vorgebracht werden, zum großen Theil englischen Schriftstellern, besonders Collins, Jon. Edwards, Priestley, Hamilton u. a., entlehnt sind. Man sehe darüber A. Bain, Hist. of the free-will controversy (Mental and Moral science. 1883. p. 406 ff.). Ueberhaupt arbeiten die deutschen Ethiker vielfach nach englischen Mustern, und es macht gerade keinen erhebenden Eindruck, Deutschlands „Denker" so oft in den abgetragenen Pantoffeln der Engländer einherstolziren zu sehen!

ziehung der begehrenswerthere sei. In den meisten Lagen des menschlichen Lebens ist die Entscheidung viel schwieriger. Ob es für mich besser ist, diesen oder jenen Beruf zu wählen, diese oder jene Arbeit zu unternehmen, und tausend ähnliche Fragen sind nicht so einleuchtend zu beantworten. Von beiden Seiten lassen sich Gründe dafür und dagegen vorbringen, und schließlich ist die Wahl dem Willen überlassen[1].

Ganz besonders gilt dies, wo der *sittliche* Charakter der Handlung in Frage kommt. Wir sind zwar überzeugt, daß es einfachhin das Bessere sei, seine Pflicht zu erfüllen. Aber mit der Pflichterfüllung sind vielleicht schwere Mühen und Opfer verbunden. Zudem machen die sittlichen Güter, weil übersinnlich, weniger lebhaften Eindruck als die sinnenfälligen. Deshalb hat der Wille die Wahl.

Aus dem Gesagten erklärt sich nun leicht, warum der *Charakter* eines Menschen so häufig einen höchst wahrscheinlichen Schluß auf seine zukünftige Handlungsweise gestattet. Es ist freilich eine arge Uebertreibung, wenn Kant behauptet, man könne aus dem genau durchschauten Charakter eines Menschen sein Verhalten mit derselben Sicherheit vorausbestimmen wie die Sonnen- und Mondfinsternisse. Aber immerhin bleibt wahr, daß der *Charakter* eines Menschen einen sehr wahrscheinlichen Schluß auf sein künftiges Benehmen im großen und ganzen gestattet. Natürlich gilt das nur für solche Dinge, in denen sein Charakter einen bestimmenden Einfluß ausübt — und auch dann entzieht sich die Bestimmung der einzelnen Handlung und ihrer Umstände vielfach jeder Berechnung.

Die Neigungen, Gewohnheiten und Anlagen ziehen eben den Menschen immer in einer bestimmten Richtung. Obwohl er in jedem einzelnen Falle gegen seine Neigung handeln kann, so wird er es doch durchschnittlich und auf die Dauer nicht thun, sondern *freiwillig* ihr folgen. Daher kommt auch die Pflicht, seine Neigungen zu regeln und schlechte Gewohnheiten abzulegen, um so sich des beständigen Feindes in der eigenen Brust zu entledigen.

Um das Gesagte noch durch ein anderes Beispiel zu beleuchten, so kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen: Uebergibt ein Vater seine Kinder schlechten Lehrern, führt er sie in schlechte Theater und Gesellschaften, läßt er sie schlechte Bücher lesen, so werden sie auf Abwege gerathen, und sind sie einmal in der Jugend verdorben, so werden sie den Weg des Lasters wahrscheinlich nicht mehr verlassen. Folgt etwa daraus, daß der Knabe, der Jüngling das Böse nicht freiwillig thut, daß er nicht freiwillig auf dem Wege der Sünde verharrt? Gewiß nicht; es steht immer in seiner Macht, das Böse nicht zu thun oder sich zu bessern; aber der Einfluß der Gewohnheit ist so groß, daß er wahrscheinlich dem Bösen nicht widerstehen wird.

Wie vom Charakter, ist der Mensch auch von äußeren Einflüssen, besonders von der *gesellschaftlichen Umgebung* abhängig. Wer in einer schlechten Umgebung lebt, wird leicht davon angesteckt. Insofern kann man innerhalb gewisser

[1] Damit ist nicht gesagt, daß der Wille *nur* zwischen *zwei gleich begehrenswerthen* Gütern wählen könne. Wenn deshalb Jon. Edwards (bei *Bain*, Mental and Moral science l. c. p. 418) die Freiheit deshalb verwirft, weil nie zwei Dinge vollkommen gleich begehrenswerth seien, so beruht dieser Schluß auf einer falschen Voraussetzung. Der Wille kann *auch* in solchen Fällen wählen, aber nicht allein.

Grenzen die gesammte Gesellschaft oder deren Leiter für die Verbrechen einzelner verantwortlich machen. Wer z. B. einem Volk die Religion raubt, wer es durch muthwillige Kriege, durch übermäßige Belastung in Noth und Elend stürzt, ist mit verantwortlich für die Verbrechen, die dadurch entstehen. Freilich werden die Verbrecher selbst dadurch nicht für unschuldig erklärt.

Was vom einzelnen Menschen gesagt ist, gilt noch mehr von einer *größern Menge von Menschen*. Je mehr Menschen wir uns vereint denken, um so unwahrscheinlicher wird es, daß die große Masse nicht der angeborenen Neigung oder der erworbenen Gewohnheit oder Anschauung folgen werde. Der Durchschnitt der Menschen wird immer den Weg der natürlichen Neigungen gehen. Jeder Mensch ist z. B. frei, ob er eine Ehe eingehen will oder nicht; trotzdem zweifelt niemand, daß die große Masse heiraten wird. Alle Eltern haben die Freiheit, ihre Kinder nicht zu lieben, ja ihnen Böses zuzufügen; dennoch ist es gewiß, daß sie durchschnittlich liebevoll für dieselben sorgen werden. Jeder Mensch kann lügen; trotzdem gewährt uns das übereinstimmende Zeugniß vieler Menschen volle Sicherheit.

Es ist also ein Irrthum, zu wähnen, die *Freiheit sei mit jeder Art von Gesetzmäßigkeit unverträglich*, und deshalb seien Ermahnungen und Regeln und Anleitungen zum Handeln überflüssig. Etwas anderes ist es, zu behaupten: die Menschen *werden* thatsächlich so handeln, und: sie *müssen nothwendig* so handeln. Wenn eine Schauspielerbande auf einem öffentlichen Platze eine Vorstellung gibt, so wird ganz sicher in kurzer Zeit eine große Menge Schaulustiger sich einfinden. Wird man deshalb behaupten wollen, die einzelnen hätten sich nicht frei eingefunden?

Im Lichte dieser Wahrheit wird es niemand mehr befremden, daß manche Verbrechen, wie Selbstmord, Todschlag, Meineid und ähnliche, mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren. Uebrigens sind die Moralstatistiken, welche *Morselli*, *Masaryk*, *v. Oettingen*[1] aufgestellt haben, genauer besehen, eher eine Bestätigung der Willensfreiheit, als ein Beweis gegen dieselbe. Denn sie zeigen bei gewissen gleichbleibenden allgemeinen Richtungen so große Abweichungen im einzelnen, daß von einer durchgängigen Nöthigung oder Determination keine Rede sein kann[2].

[1] Die Moralstatistik. Erlangen 1892.

[2] Man vgl. die lesenswerthen Abhandlungen über Moralstatistik von *Gutberlet* in „Natur und Offenbarung“, XXXII, 1 u. 97; *Lehmkuhl* S. J. in „Stimmen aus Maria-Laach“, XXII, 348 ff. Beispielshalber führen wir folgende Selbstmordtabelle nach *Morselli* (Der Selbstmord S. 8) an:

In *Schweden* kamen auf eine Million Einwohner in den Perioden:

Periode	Selbstmorde	Periode	Selbstmorde
1816—1830 . . .	58 Selbstmorde	1856—1860 . . .	57 Selbstmorde
1831—1835 . . .	69 „	1861—1865 . . .	76 „
1836—1840 . . .	66 „	1866—1870 . . .	85 „
1841—1845 . . .	66 „	1871—1875 . . .	81 „
1846—1850 . . .	67 „	1876—1878 . . .	93 „
1851—1855 . . .	71 „		

Hier kann doch von einer Regelmäßigkeit, die sich gegen die Freiheit verwerthen ließe, keine Rede sein. So sehen wir z. B. in der Periode 1836—1840 eine Abnahme der Selbstmorde, in der folgenden Periode 1841—1846 völligen Stillstand, dann zuerst wieder eine unmerkliche Zunahme, darauf eine stärkere und nun in den Jahren 1856—1860 eine plötzliche, so starke Abnahme, daß die Zahl der Selbstmorde geringer ist als in der Periode 1816—1830. Daß bei der Zunahme der Bevölkerung, des Unglaubens und der Sittenlosigkeit auch der Selbstmord häufiger wird, ist leicht erklärlich. — Uebrigens sind

II. Die Freiheit und das Causalitätsprincip. Nichts beweist deutlicher die Nothwendigkeit, in jeder Weltanschauung schließlich auf metaphysische Grundlagen zurückzugreifen, als der Umstand, daß auch der Materialismus sich einen Anschein von metaphysischer Begründung zu geben sucht. In der Streitfrage über die Freiheit führt er das Causalitätsprincip ins Feld. Die Freiheit soll unvereinbar sein mit der ausnahmslosen Geltung des Causalitätsprincips[1]. Sehen wir einmal zu.

Das Causalitätsprincip lautet: Nichts geschieht ohne genügenden Grund (nihil fit sine ratione sufficiente), d. h. für jedes Werden oder Geschehen muß es einen Grund geben und zwar einen ausreichenden, der fähig ist, die Wirkung hervorzubringen. In diesem Sinne wurde das Causalitätsprincip von jeher verstanden, und so ist es unzweifelhaft ausnahmslos richtig. Auch die Anhänger der Freiheit nehmen es an und behaupten, der Willensact müsse seinen genügenden Grund haben[2].

Aber die Deterministen schieben dem Causalitätsprincip stillschweigend einen ganz andern Sinn unter. Nach ihnen heißt dasselbe soviel als: nichts geschieht ohne nöthigenden oder nothwendig wirkenden Grund. In dieser Auffassung läßt sich das Princip allerdings gegen die Freiheit verwerthen; aber sie ist unrichtig und kann von den Gegnern der Freiheit nicht ohne petitio principii angenommen werden. Jedes Ding muß nothwendig eine genügende Ursache haben, aber keineswegs eine nothwendige oder nothwendig wirkende Ursache. Auch der freie Willensact hat seine genügende Ursache einerseits in der Fähigkeit des Willens, andererseits in all den übrigen zur Willensbethätigung vorausgesetzten Bedingungen. Es ist also nicht richtig, daß die Annahme der Willensfreiheit von vornherein jede weitere Erklärung des Willensactes ausschließe, wie die Deterministen einwenden. Allerdings ist es ein vergebliches Beginnen, nach den Ursachen forschen zu wollen, aus denen sich nothwendig der Willensact als Resultante ergeben soll. Darin besteht ja eben das Wesen der Freiheit, daß der Wille unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zur That schreiten kann oder nicht. Das ist das ganze mit so viel Aufwand von Eifer und Gelehrsamkeit bekämpfte Geheimniß der Willensfreiheit. Es ist deshalb auch nur leeres Gerede, wenn man mit ernster Miene behauptet, die freie Selbstbestimmung des Willens sei eine Art Schöpfung (creatio ex nihilo) und mache den Menschen zu einem Gott oder einem Satan im kleinen[3]. Wenn ich mit dem Gewehre nach einer Scheibe ziele, so kann ich abdrücken oder nicht, wie

die bis jetzt vorhandenen Statistiken noch viel zu mangelhaft und unzuverlässig, da die Richtigkeit und Vergleichung derselben miteinander von zahlreichen Voraussetzungen und Umständen abhangen, die sich sehr schwer bestimmen lassen. Will man z. B. Verbrecherstatistiken verschiedener Länder miteinander vergleichen, so muß feststehen, daß die Gesetze oder die Handhabung der Polizei dieselbe gewesen, daß keine besonderen störenden Einflüsse sich geltend gemacht u. dgl. mehr.

[1] Dieses ist der Hauptbeweis, den v. Giżycki (Moralphilosophie S. 191), Höffding (Ethik S. 78), Kirchmann (Katechismus der Philosophie S. 170) und viele andere gegen die Freiheit ins Feld führen.

[2] Es zeugt deshalb nur von Unkenntniß, wenn Höffding (Ethik S. 77 ff.) voraussetzt, die Vertheidiger der Freiheit behaupteten, der Willensact habe keine Ursache.

[3] Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains p. 288.

ich will. Wegen dieses Vermögens bin ich noch kein Gott und auch kein Satan, aber allerdings ein vernünftiges, freies Wesen.

Man hat eingewendet, der Schluß von einer nothwendigen Wirkung auf eine freie Ursache sei fehlerhaft, er sei eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein Sprung von einem Dinge einer Gattung auf ein Ding ganz anderer Gattung[1]. Allein es ist unrichtig, daß jeder derartige Uebergang ein Fehlschluß sei. Kann ich denn nicht vom Hause auf den Baumeister, vom Kleide auf den Schneider, vom Nest auf den Vogel, von den Fußspuren auf den Menschen schließen? Gehören etwa das Nest und der Vogel, die Fußspuren und der Mensch zur selben Gattung? Sobald man eine Erscheinung durch eine Ursache derselben Gattung nicht mehr erklären kann, so muß man eben eine Ursache anderer Gattung annehmen. Darauf beruht auch die Berechtigung des Schlusses vom Geschöpfe auf den Schöpfer, vom Endlichen auf das Unendliche, vom Zeitlichen auf das Ewige.

Uebrigens haben wir bei der Freiheit nicht einmal eine solche μετάβασις. Denn wir schließen aus dem freien Willensact, dessen Vorbereitung, Entstehung und Vollendung wir durch die Erfahrung wahrnehmen, auf die freie Ursache, den freien Willen.

III. Physiologischer und psychologischer Determinismus. Aber, wendet man weiter gegen die Freiheit ein, ist es denn nicht unzweifelhaft, daß auch unsere Willensthätigkeiten an physiologische Vorgänge, wie Gehirnabsonderungen, Nervenreize u. dgl., geknüpft sind, die nur mechanischen Gesetzen gehorchen? Wir entgegnen: diese Vorgänge sind bloße Vorbedingungen und Begleiterscheinungen der geistigen Thätigkeiten des Verstandes und Willens. Auch die geistigen Thätigkeiten sind äußerlich von sinnlichen Thätigkeiten und somit auch von den physiologischen Vorgängen abhängig, an welche letztere geknüpft sind. Innerlich aber sind sie unabhängig von dem sinnlichen Theil, weil sie ohne Mithilfe des leiblichen Organs sich vollziehen und den physiologischen Gesetzen nicht unterstehen.

Angesichts der offenbaren Unfähigkeit des grobsinnlichen Materialismus, durch physiologische Vorgänge der Thatsache des Freiheitsbewußtseins irgendwie gerecht zu werden[2], ziehen manche Gegner der Freiheit es vor, statt von physiologischer von psychologischer Nöthigung zu reden. Im Grunde ist damit nichts geändert als der Name. Denn ob mein Wille durch ein Schiffstau oder durch tausend Seidenfäden gebunden sei, macht keinen wesentlichen Unterschied.

Zu den Anhängern dieses „psychologischen Determinismus“ gehört z. B. W. Wundt[3]. Das Causalitätsprincip ist ihm nur „eine Anwendung des logischen Postulats des widerspruchslosen Zusammenhangs auf einen beliebigen Bewußtseinsinhalt“, d. h., wenn wir richtig verstehen, das Causalitätsprincip ist nichts als das subjective Bedürfniß, den Inhalt des Bewußtseins in einen logischen Zusammenhang zu bringen. Der Bewußtseinsinhalt ist nun ein doppelter: der eine besteht in den Objecten der Außenwelt, die aber nichts ist als „ein Erzeugniß unserer geistigen Thätigkeit“[4]; der andere Inhalt sind unsere eigenen Vorstellungen und Empfindungen selbst. Angewandt auf die Außenwelt bringt das genannte Postulat den

[1] Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein S. 364.

[2] „Die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schließlich aus dem allgemeinen Naturlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmoleküle wird man im Ernst für eine solche Erklärung (der Willenscausalität) nicht nehmen wollen.“ Wundt, Ethik S. 401.

[3] A. a. O. S. 409. [4] A. a. O. S. 403.

Begriff der *mechanischen Causalität* hervor; angewandt auf unsere Vorstellungen und Gefühlsreactionen den der *geistigen Causalität*. Der logische Charakter des Causalbegriffes bringt es mit sich, daß wir die Forderung einer durchgängigen causalen Bestimmtheit aller geistigen Handlungen ebensowohl als aller Naturvorgänge erheben. Diese Forderungen sind „regulative Ideen", die uns anweisen, alles Geschehene so weit wie möglich zurückzuverfolgen und „nirgends die Annahme eines ursachlosen Ereignisses zuzulassen" [1]. Dies gilt nun auch in Bezug auf die Willenshandlungen. Wir alle, meint Wundt, sind Anhänger des psychologischen Determinismus, insofern wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ihn aufgeben, „hieße gegen das Vernunftgesetz verstoßen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben" [2].

Wir wollen jetzt nicht untersuchen, mit welchem Recht Wundt die ganze Außenwelt für ein Erzeugniß unserer geistigen Thätigkeit und das Causalitätsprincip als eine bloße Folge unseres Bedürfnisses, den Inhalt unseres Denkens in widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, ansieht. Aber das können wir mit Recht verlangen, daß er uns den Grund angebe, warum wir nach ihm für die Außenwelt eine *andere* „Causalitätsform" gebrauchen als für unsere eigenen Willensthätigkeiten. Will er sich nicht dem vollen Skepticismus in die Arme werfen, so kann er diesen Unterschied zwischen *mechanischer* und *geistiger* Causalität nur durch die Verschiedenheit erklären, in der unser Wille thätig ist. Unser Wille ist eben nicht an mechanische Gesetze gebunden, sondern hat das Vermögen der Selbstbestimmung, also das Vermögen, frei Ursache zu sein.

Wahr ist an den Ausführungen Wundts, daß unser Geist das Bestreben hat, alles Geschehene aus den letzten Ursachen zu erklären. Aber diese Ursachen brauchen keine nothwendig wirkenden zu sein, sie können sich frei zur That entschlossen haben. Noch viel weniger braucht jede Ursache oder jede Bedingung selbst wieder eine Ursache oder Bedingung zu haben, wie Wundt meint. Ja, eine solche Annahme ist geradezu widersinnig; denn sie führt nothwendig zur Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen, in der es keine erste Ursache gibt.

Wundt behauptet dann noch, die Willensfreiheit sei aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich [3], sie widerstrebe „einem tiefern religiösen Gemüthe"! Man sollte es nicht für möglich halten! Also die Grundwahrheit, welche die Lebensfähigkeit des Christenthums ausmacht im Gegensatz zum Fatalismus des Islam, die Wurzel, der die wunderbaren Blüten christlicher Heiligkeit entsprossen, soll aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sein! Was sich übrigens Wundt, der an keinen persönlichen Gott glaubt, unter einem „religiösen Gemüthe" gedacht hat, ist uns nicht ganz klar geworden.

Drittes Kapitel.

Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen.

Obwohl der Mensch frei ist, so ist er doch weder in *allen* seinen Handlungen frei, noch in allen auf *gleiche Weise*. Unmittelbar aus sich ist nur der *Wille* selbst frei. Die übrigen Fähigkeiten sind nur soweit frei, als sie vom freien Willen zum Handeln angetrieben und geleitet werden.

[1] Wundt, Ethik S. 406. Hier wird wieder stillschweigend vorausgesetzt, der freie Willensact sei „ein *ursachloses Ereigniß*"! Auch der freie Willensact hat seine Ursache, aber keine nothwendig wirkende.
[2] A. a. O. S. 409. [3] Ebenda.

Da es nun die Moralphilosophie nur mit den freien Handlungen zu thun hat, so müssen wir jetzt untersuchen, inwiefern die verschiedenen menschlichen Handlungen an der Freiheit des Willens theilnehmen oder ihm als ihrer freien Ursache zugeschrieben werden können. Denn der Wille kann nur für jene Handlungen verantwortlich gemacht werden, die ihn irgendwie zur Ursache haben.

§ 1.

Inwiefern etwas dem Willen als seiner Ursache zugeschrieben werden könne.

1. *Ursache* ist dasjenige, aus dem etwas hervorgeht oder entsteht. Der Wille ist mithin Ursache alles dessen, was aus ihm hervorgeht oder von ihm als Wirkung irgendwie gewollt ist. Weil aber der Wille nur wollen kann, was der Verstand erkennt, so wird alles dasjenige dem Willen als Ursache zugeschrieben, *was mit Erkenntniß aus ihm hervorgeht*.

Damit etwas vom Willen *gewollt* oder verursacht genannt werden könne, genügt selbstverständlich nicht, daß der Wille dasselbe zum *Gegenstande* habe, sondern es muß *ursächlich* von ihm abhangen oder ihm irgendwie sein Entstehen verdanken. Wenn jemand sich darüber freut, daß sein Freund ohne sein Zuthun mit Ehren überhäuft wurde, so sind diese Ehren der Gegenstand seines Wollens, aber er ist nicht ihre Ursache, hat also auch kein Verdienst und keine Verantwortung an der Verleihung derselben. Hätte er dagegen irgendwie dazu mitgewirkt, so wären dieselben von ihm als Wirkung seines Handelns *gewollt*.

Das vom Willen als Wirkung *Gewollte* (voluntarium) [1] ist also nicht gleichbedeutend mit dem *Freiwilligen* (liberum). Freiwillig ist nur, was aus der freien Wahl des Willens hervorgeht und auch hätte vermieden werden können. Das Gewollte dagegen umfaßt zwar auch das Freiwillige, dehnt sich aber auch auf alles aus, was mit Nothwendigkeit aus dem Willen hervorgeht. Erkännten wir das höchste Gut mit voller Klarheit, so müßten wir es nothwendig lieben. Diese Liebe wäre gewollt oder ginge vom Willen als der Ursache aus, aber sie wäre nicht frei. Hienieden sind freilich alle *überlegten* Handlungen immer freigewollt. Doch waltet der Unterschied zwischen dem Gewollten und Freiwilligen ob, daß sie nicht im selben Maße ab- und zunehmen. Eine Handlung, die aus leidenschaftlicher Liebe zu etwas hervorgeht, ist durchschnittlich viel intensiver gewollt als eine aus kalter Berechnung hervorgehende, aber sie ist wegen des Einflusses der Leidenschaft weniger frei.

2. *Die verschiedenen Arten des Gewollten.* a) Dem Willen kann nicht nur dasjenige als Wirkung zugeschrieben werden, was er durch

[1] Wir haben leider im Deutschen keinen gleichwerthigen Ausdruck für voluntarium (ἑκούσιον). Am nächsten kommt der wahren Bedeutung der Ausdruck *gewollt*. Doch ist derselbe zweideutig; denn *gewollt* bedeutet a) alles, was Gegenstand unseres Wollens ist (volitum), b) alles, was irgendwie unserem Willen das Dasein verdankt (voluntarium). In diesem letztern Sinne reden wir von *selbstgewolltem* Unglück. Wo wir nicht das Gegentheil bemerken, gebrauchen wir im folgenden den Ausdruck gewollt in diesem letztern Sinne.

positives Wollen oder Thun verursacht, sondern auch dasjenige, was infolge seiner schuldbaren *Unterlassung* geschieht. Die erstere Wirkung heißt *positiv*, die zweite *negativ gewollt* (voluntarium positivum et negativum). Eine Mutter, die ihr Kind am Abgrunde spielen sieht und es nicht aus der Gefahr entfernt, ist negativ die Ursache des Todes ihres Kindes. Ihre bewußte *Unterlassung* trägt die Schuld am Unglück.

b) Je nachdem der Wille eine Handlung *unmittelbar selbst* hervorbringt oder durch *Vermittlung* einer andern Fähigkeit, die er zum Handeln veranlaßt, nennt man dieselbe eine *vom Willen selbst gesetzte* oder *befohlene* Handlung (voluntarium elicitum, imperatum). Der Wille selbst liebt oder haßt, aber er kann nicht selbst denken, gehen, schreiben, sondern nur die betreffenden Fähigkeiten dazu veranlassen.

c) Damit eine Handlung dem Willen als ihrer Ursache zugeschrieben werden könne, ist von seiten des Verstandes *Erkenntniß*, von seiten des Willens *Einwilligung* erfordert. Je nachdem beide Erfordernisse vollkommen oder unvollkommen vorhanden sind, ist eine Handlung *vollkommen* oder *unvollkommen* gewollt bezw. frei.

d) Auch eine fremde Handlung kann uns unter Umständen als gewollt zugeschrieben werden, wenn wir durch unsere Erlaubniß, Billigung oder sonst wie dazu mitgewirkt haben. Die Erlaubniß oder Billigung können wir sowohl äußerlich durch Worte oder Zeichen, als auch durch das bloße *Schweigen* kundgeben. Dem entsprechend unterscheidet man das *ausdrücklich* und das *stillschweigend Gewollte* (voluntarium explicitum et tacitum). So ist vom Vorgesetzten *ausdrücklich* gewollt, was infolge seines durch Zeichen oder Worte geäußerten Willens (Befehls, Erlaubniß) geschieht. Wenn er dagegen in seiner Gegenwart etwas schweigend zuläßt, obwohl er es hindern sollte und leicht könnte, so gibt er *stillschweigend* seine Einwilligung oder Erlaubniß dazu.

3. Nach der Verschiedenheit der Abhängigkeit einer Wirkung von unserem Willen unterscheidet man das *actuell* und *virtuell Gewollte* (voluntarium actuale et virtuale). Was infolge eines im Augenblicke selbst vorhandenen Willensactes geschieht, ist *actuell* gewollt; was aber infolge oder in Kraft (virtute) eines früher gehabten und jetzt noch in seiner Wirkung fortdauernden Willensactes geschieht, heißt *virtuell* gewollt. Setzen wir den Fall, jemand entschließe sich zu einer Reise und führe diesen Entschluß gleich aus. Nun ist der Anfang der Reise actuell gewollt, die Fortsetzung aber *virtuell*, sofern er nicht den frühern Willensact erneuert; denn sie geschieht *in Kraft* des am Anfang gefaßten Entschlusses.

4. Von der weitgehendsten Bedeutung für die ethischen Untersuchungen ist die Unterscheidung zwischen dem, was *in sich selbst*, und dem, was nur *in seiner Ursache gewollt* ist. *In sich selbst gewollt* (voluntarium in se) ist dasjenige, was dem Willen unmittelbar Gegenstand seines Strebens ist und von ihm so verursacht wird. Was dagegen sich bloß als Wirkung aus dem in sich gewollten Gegenstand ergibt, ist in seiner Ursache (voluntarium in causa) gewollt. Was der Trunkenbold *in sich* beabsichtigt, ist nur die Befriedigung seiner niedrigen Leidenschaft. Aber er sieht voraus, daß sein Verhalten seine eigene Gesundheit, sein Vermögen, seine Familie zu Grunde

richten wird. Alles dieses ist von ihm *in seiner Ursache* gewollt. Wer einen unsittlichen Roman aus reiner Neugierde liest, will in sich durch die Lesung nur seine Neugierde befriedigen. Aber er sieht voraus, daß dadurch unlautere Begierden in ihm rege werden. Diese sind deshalb in ihrer Ursache gewollt.

5. Es läßt sich hier fragen, inwiefern die mit unseren freien Handlungen verbundenen Wirkungen *unserem Willen als der Ursache zugeschrieben werden können*, oder mit anderen Worten, inwiefern der Wille für diese Wirkungen *verantwortlich* gemacht werden könne? Diese Frage hat praktische Bedeutung bloß in Bezug auf die *schlechten* Wirkungen unserer Handlungen. Wir erwiedern deshalb auf die gestellte Frage:

a) Handelt es sich um eine bloße *Unterlassung*, aus der voraussichtlich Uebles folgen wird, so können diese üblen Folgen nur dann uns zugerechnet werden, wenn wir *verpflichtet* waren, sie zu verhindern. Ist eine solche Pflicht nicht vorhanden, so kann man uns für diese Folgen nicht verantwortlich machen, da wir sie ja bloß eintreten *lassen*.

b) Ganz dasselbe gilt für den Fall, wo es sich um ein *positives Thun* von unserer Seite handelt, wenn die schlechten Folgen bloß *zufällig* mit unserer Handlung verbunden sind und wir keine *Pflicht* haben, dieselben zu verhindern. Deshalb braucht an und für sich niemand etwas Gutes zu unterlassen, weil er voraussieht, daß böswillige Menschen daraus Veranlassung zum Bösen nehmen werden.

c) Folgen dagegen die schlechten Wirkungen aus meiner Handlung *ihrer Natur nach* und nicht bloß zufällig, so können auch dann diese Wirkungen mir nicht zugeschrieben werden, wenn ich sie in keiner Weise vorausgesehen habe, oder wenn folgende Bedingungen zusammentreffen: α) wenn ich diese Folgen nicht beabsichtige; β) wenn die Handlung in sich selbst nicht unerlaubt ist; γ) wenn sich aus der Handlung nicht nur schlechte, sondern auch gute Folgen ergeben und zwar in der Weise, daß die guten Folgen sich nicht erst durch Vermittlung der bösen Folgen ergeben; δ) wenn ich endlich einen genügenden Grund habe, die schlechten Folgen zuzulassen (zu permittiren). So sieht ein Feldherr, der eine Stadt beschießen läßt, daß dadurch auch viele wehrlose Unschuldige um das Leben kommen, die sich in keiner Weise am Kriege betheiligten. Diese Wirkung beabsichtigt er nicht. Seine Absicht ist auf die Vernichtung der feindlichen Streitkräfte gerichtet. Diese ergibt sich ebenso unmittelbar aus der Beschießung der Stadt als die Tödtung der Unschuldigen. Auch hat er einen genügenden Grund, die Beschießung vorzunehmen und den Tod der Unschuldigen zuzulassen.

§ 2.

Von den eigenen Thätigkeiten des Willens.

Da nur der Wille aus sich frei ist, so sind auch nur seine *eigenen*, d. h. die unmittelbar von ihm selbst hervorgebrachten Bethätigungen formell frei. Zum Verständniß des freien Handelns des Menschen ist deshalb nothwendig, die verschiedenen Willensacte zu unterscheiden, von denen aus sich die freie Bewegung über alle Fähigkeiten des Menschen ausdehnt.

Die unmittelbar vom Willen selbst vollzogenen Acte zerfallen in zwei Klassen. Die *einen* haben das Gute zum Gegenstand, insofern es *Zweck* ist oder um seiner selbst willen begehrt wird. Diese sind: die *Liebe*, die *Absicht* und die *Freude* (Genuß); die *anderen* dagegen beziehen sich auf

die Mittel zum Zweck, nämlich: die Wahl, die Einwilligung und der Gebrauch.

1. Die Liebe ist die Grundstrebung des Willens, die allen übrigen Willensbethätigungen zu Grunde liegt. Sie besteht in einer Art einfachen Wohlgefallens des Willens an dem erkannten Gut. Ihr Gegenstand ist das um seiner selbst willen irgendwie begehrenswerthe Gute.

2. Aus der Liebe als ihrer Wurzel entsteht die Absicht (intentio). Diese geht über das bloße Wohlgefallen hinaus und sucht das erkannte Gut zu erreichen, sie erstrebt es. Sie besteht also in einer Art geistiger Hinbewegung auf das erkannte, gefallende Gut. Nicht selten wird die Absicht auch Verlangen oder Begierde genannt. Doch sind die letzteren Ausdrücke allgemeiner und lassen sich auch auf die ähnlichen Bethätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens anwenden, während man nur beim Willen von einer Absicht redet. Die Absicht bedeutet ferner das wirksame Verlangen, dem es mit der Erreichung des Guten ernst ist. Das Verlangen dagegen kann auch auf unmögliche Dinge gerichtet sein. Das heftige, dauernde Verlangen des Willens nach einem Gut, dessen Abwesenheit mit Schmerz gefühlt wird, heißt auch Sehnsucht.

Die Absicht ist also nicht, wie der Ausdruck anzudeuten scheint, ein Act des Erkennens, sondern eine Bethätigung des Willens. Wer einen Mord beabsichtigt, hat den Willensentschluß, ihn zu begehen, er nimmt sich denselben als Ziel seines Handelns vor.

3. Hat der Wille die Absicht, ein Gut zu erreichen, so überlegt der Verstand die zur Erreichung des Zieles dienlichen Mittel. Auf diese Ueberlegung folgt zunächst die Einwilligung (consensus) d. h. der Willensentschluß, die nöthigen Mittel zu ergreifen. Dann folgt

4. die Wahl, d. h. die Ergreifung eines bestimmten zweckdienlichen Mittels. Ist nur ein Mittel vorhanden, so fallen Einwilligung und Wahl zusammen, d. h. derselbe Act, der das Mittel beschließt, enthält auch schon die Wahl desselben. Sind aber mehrere Mittel vorhanden, so kann der Wille zuerst in die Ergreifung der nöthigen Mittel im allgemeinen einwilligen und dann erst die Wahl eines bestimmten Mittels vornehmen.

5. Nach getroffener Wahl schreitet der Wille zur Ausführung oder zum Gebrauche der gewählten Mittel. Der Gebrauch (usus) ist noch ein Willensact, aber ein solcher, der die Ausführung betrifft und die dem Willen unterstehenden Fähigkeiten zum Handeln antreibt. Obwohl der Wille einen eigenen die Ausführung betreffenden Act setzen kann, so ist es doch nicht nothwendig. Mit einem und demselben Act kann er das Mittel wählen und zur Ausführung schreiten.

6. Wenn der Wille das Gute erreicht und besitzt, so ist seine Bewegung am Ziele angelangt; er ruht in dem Besitze des Guten. Die Befriedigung des Willens im erlangten Guten ist die Freude (gaudium) oder der Genuß. Diese Ruhe ist aber nicht aufzufassen als Abwesenheit jeder Thätigkeit, sondern als lebendige Erfassung des besessenen Gutes.

Die hier gegebene Eintheilung der Willensacte nahm nur Rücksicht auf die Art und Weise, wie der Wille dem erkannten Gut als Ziel zustrebt. Außerdem gibt es noch andere Willensacte, wie Haß, Trauer, Verzweiflung.

Doch brauchen wir hier nicht näher darauf einzugehen, weil sich ihr Verständniß von selbst aus dem ergibt, was wir über die ähnlichen Acte des sinnlichen Begehrungsvermögens sagen werden.

§ 3.

Von der Herrschaft des Willens über die übrigen menschlichen Fähigkeiten.

Der Wille kann nicht nur die von ihm selbst gesetzten Acte die seinigen nennen, sondern auch die Bethätigungen der übrigen Fähigkeiten im Menschen, soweit sie auf seinen Befehl und unter seiner Leitung vor sich gehen.

1. Fragen wir zunächst, was dieser Befehl (imperium) des Willens sei, durch den er den übrigen Fähigkeiten gebietet.

Befehlen oder gebieten im allgemeinen heißt, jemand seine entschiedene Willensforderung kundthun. Wir können anderen befehlen, indem wir ihnen unsern Willen kundthun, um sie zu verpflichten. Wir können aber auch uns selbst befehlen. Von diesem Befehl allein sprechen wir hier. Es ist ein solcher Befehl nicht nothwendig, aber wir können uns selbst so befehlen, um uns zum Handeln anzutreiben. Das lehrt die tägliche Erfahrung. Wir können uns selbst zu etwas auffordern: Thue dies, lasse jenes, oder wie es der Prophet gethan: Lobpreise, meine Seele, den Herrn; harre auf Gott.

Dieser Befehl besteht zunächst in einem Acte des Verstandes. Wir reden zu uns selbst und thun uns den entschiedenen Willensentschluß kund. Aber dieser Act des Verstandes hat seine ganze Kraft und Energie von dem Willensentschluß, den er verkündet. Es gehört also zum Befehl sowohl ein Act des Willens als ein Act des Verstandes. Der erstere bildet gewissermaßen die Seele des Befehles.

2. Fragen wir weiter, welche Fähigkeiten dem Befehle des Willens unterstehen, so ist darauf zu antworten, daß mit Ausnahme der rein vegetativen Kräfte, auf die der Wille nur indirect Einfluß besitzt, alle menschlichen Fähigkeiten der Herrschaft des Willens unterstehen. Doch ist diese Herrschaft nicht gleich in Bezug auf alle Fähigkeiten.

a) In Bezug auf die Bewegungen des Leibes und der äußeren Sinne hat die Seele despotische Gewalt, um uns des Aristotelischen Ausdrucks zu bedienen [1]. Wir können die Glieder des Leibes nach unserem Gutdünken bewegen. Widerstandslos gehorchen sie in gesundem Zustand der Seele.

b) Auch die Phantasie und das sinnliche Begehrungsvermögen unterstehen der Herrschaft des Willens, aber sie gehorchen ihm nicht widerstandslos wie der Sklave seinem Herrn, sondern wie freie Bürger ihrem politischen Regenten. Deshalb nennt der Stagirite treffend dieses Unterwürfigkeitsverhältniß ein politisches. Der Wille kann zwar die sinnlichen Fähigkeiten zur Thätigkeit anregen und von einer Thätigkeit zur andern überleiten. Ja, er kann bis zu einem Grade selbst unter Voraussetzung sinnlicher Erkenntniß das Begehren im Zaume halten, aber nur mit großer Schwierigkeit.

[1] Polit. I. c. 5, 1254 b 4: ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.



Wer durch Lesung schlechter Bücher unlautere Vorstellungen in sich weckt, wird oft unlautere Regungen empfinden, und dadurch entsteht für den Willen die Gefahr, dem sinnlichen Reize zu folgen.

c) Der **Verstand** hält zwar nothwendig für wahr, was ihm mit voller Klarheit einleuchtet; sobald er aber etwas nicht mit voller Klarheit erkennt, kann der Wille ihn mannigfach beeinflussen, indem er ihn mehr auf die Erwägung der einen Seite einer Wahrheit hinneigt, oder auch, indem er ihn selbst direct zum Wahrhalten bestimmt. Ja selbst in Bezug auf einleuchtende Dinge kann der Wille nicht selten bewirken, daß der Verstand immer mehr die Gegengründe ins Auge faßt und so allmählich die frühere Klarheit verliert.

Man wende nicht ein, daß der Wille die Erkenntniß voraussetzt und somit die letztere nicht von dem erstern abhangen kann. Denn aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande folgt nur, daß nicht **jede** Erkenntniß vom Willen abhangen kann. Damit der Wille sich bethätigen könne, muß eine Erkenntniß vorausgehen. Aber dies vorausgesetzt, hat es der Wille in seiner Gewalt, den Verstand zur Thätigkeit anzuregen und ihn darin direct oder indirect zu beeinflussen. Die Abhängigkeit von Verstand und Wille ist also, unter verschiedener Rücksicht, eine gegenseitige.

Daß der Wille das Urtheil des Menschen mannigfach beeinflußt, ist eine zweifellose Erfahrungsthatsache. Jedermann weiß, wie sehr Abneigung oder Zuneigung, Haß oder Liebe das Urtheil trüben. Daher die alten Sprichwörter: „Die Liebe macht blind"; „was man hofft, das glaubt man gern"; „der Wunsch ist oft der Vater des Gedankens". Daher auch die Erscheinung, daß wir von unseren Gegnern kein billiges („unparteiisches") Urtheil erwarten. Diese Abhängigkeit des Urtheils vom Willen zeigt sich besonders in Fragen von großer praktischer Tragweite, vor allem in den hervorragend praktischen Fragen des religiösen und sittlichen Lebens. Deshalb sagt der hl. Paulus von den Heiden, daß sie trotz ihrer Unkenntniß des wahren Gottes unentschuldbar seien, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhielten und es nicht werth achteten, Gott in der Erkenntniß zu haben [1].

Das Unterthanenverhältniß, in dem die niederen menschlichen Fähigkeiten zu Verstand und Wille stehen, erklärt uns, warum wir die Thätigkeiten des Thieres nie als **vernünftige** Handlungen bezeichnen, während wir beim Menschen auch jene Verrichtungen, die ihm mit dem Thiere gemeinsam sind, wie essen, schlafen u. dgl., vernünftig nennen, wenn er sie in der rechten Weise vornimmt. Denn in dieser Voraussetzung gehen sie auf Veranlassung und unter der Leitung der Vernunft vor sich und werden so nach dem treffenden Ausdruck des Aquinaten **durch Theilnahme** vernünftig (rationales per participationem) [2].

Viertes Kapitel.

Von den Leidenschaften (Gemüthsbewegungen).

Im vorigen Kapitel haben wir die vom Willen selbst gesetzten Thätigkeiten untersucht. Wir hätten jetzt die vom Willen **befohlenen** Acte zu betrachten. Allein das Verständniß der letzteren ergibt sich leicht aus dem,

[1] Röm. 1, 18 ff. [2] Sum. th. 1. 2. q. 24 a. 1.

was wir über die ersteren gesagt haben. Nur eine Art derselben wollen wir eingehender behandeln, weil sie den größten Einfluß auf die Freiheit des Willens ausübt. Wir meinen die **Leidenschaften**.

Die Leidenschaften gehören zwar zum sinnlichen Theile des Menschen und sind uns im wesentlichen mit den Thieren gemeinsam. Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb sind sie für unsere ethischen Untersuchungen von großer Wichtigkeit. Die Erkenntniß der Leidenschaften dient zur Bestimmung dessen, was die sinnlichen Vermögen im Menschen und Thiere zu leisten im Stande sind. Dadurch wird die genaue Festsetzung der Grenzen zwischen dem geistigen und sinnlichen Gebiete wesentlich gefördert, was angesichts der modernen Bestrebungen, die Grenzen zwischen Menschen und Thieren zu verwischen, ein nicht zu unterschätzender Gewinn ist. Die Anhänger der Descendenzlehre, wie **Darwin** [1], **Spencer** u. a., benützen ja gerade die Leidenschaften der Thiere, um die Analogien zum geistigen Leben, die sie uns bieten, als erstes „Aufdämmern" des Geistes hinzustellen.

Die Erkenntniß der Leidenschaften ist sodann für die ethischen Untersuchungen unentbehrlich, weil viele sittlichen Tugenden die Regelung der Leidenschaften zur Aufgabe haben, folglich ohne Kenntniß derselben nicht in ihrer wahren Bedeutung erfaßt werden können. Mit Recht sagt deshalb **Trendelenburg**, die Psychologie der Leidenschaften sei für die Ethik die wichtigste Erkenntniß [2].

§ 1.

Begriff und Wesen der Leidenschaften.

Gleichwie wir als sinnlich-geistige Wesen mit einem doppelten Erkenntnißvermögen ausgerüstet sind, einem geistigen und einem sinnlichen, so besitzen wir auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein geistiges (den Willen) und ein sinnliches. Das sinnliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen ist dem Menschen mit dem Thiere gemeinsam, das geistige dagegen erhebt ihn über dasselbe hinaus.

Unter **Leidenschaft** versteht man nun **jede Bethätigung oder Erregung des sinnlichen Strebevermögens**, wie z. B. Zorn, Furcht, Freude, Trauer u. s. w. [3] Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche werden zwar nur die **heftigeren** Erregungen Leidenschaften genannt, weil das Eigenthümliche der Leidenschaften in ihnen mehr zu Tage tritt; doch macht der bloße Unterschied der Stärke keine wesentliche Verschiedenheit. Denn bei allen Erregungen des sinnlichen Begehrungsvermögens treffen folgende zwei Bedingungen zusammen, welche sie zu Leidenschaften machen [4].

[1] Besonders in seiner Schrift: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und Thiere.

[2] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 37.

[3] S. **Thom.** 1. 2. q. 34 a. 1: „Omnis motus appetitus sensitivi dicitur passio." Ausführlich handelt über die Leidenschaften **Otten**, Die Leidenschaften, im „Jahrbuch für Philosophie und specul. Theologie", Jahrgang 1887—1888.

[4] Im wesentlichen hat schon der große Denker von Stageiros im zweiten Buche der Nikomach. Ethik die Natur der Leidenschaften klargelegt. Niemand hat aber über

a) Der Begehrende wird körperlich, also nicht bloß geistig, verändert und von einem Zustand in einen andern versetzt. Im sinnlichen Begehrungsvermögen wirken Leib und Seele als einheitliches Thätigkeitsprincip zusammen, so daß bei jeder Erregung desselben eine leibliche Veränderung vor sich geht, die sich besonders in unserem Herzen und im Blutumlauf fühlbar macht. Der Zorn treibt das Blut in den Kopf, die Furcht schnürt das Herz zusammen, die Freude erweitert es.

Es gibt aber zwei Arten von leiblichen und physiologischen Veränderungen, die mit den Leidenschaften verbunden sind. Die einen sind bloße Wirkungen und äußere Zeichen der Leidenschaften, so die Thränen, das Lachen, die aus den Leidenschaften der Trauer oder der Freude hervorgehen, ebenso die Blässe des Antlitzes infolge plötzlichen Schreckens. Die anderen dagegen sind innerliche und wesentliche Bestandtheile der Leidenschaften. Gleichwie nicht das leibliche Auge allein und auch nicht die Seele allein sieht, sondern das von der Seele belebte Auge, so daß Leib und Seele als ein einziges Thätigkeitsprincip zusammenwirken: so ist es auch nicht die Seele allein, welche die Leidenschaft des Zornes oder Kummers empfindet, und ebenso wenig das leibliche Organ allein: sondern das von der Seele belebte leibliche Organ des sinnlichen Begehrungsvermögens. Es gibt zwar den Leidenschaften ganz analoge Affecte im Willen. Auch der Wille kann Liebe und Haß, Freude und Schmerz empfinden. Aber diese rein geistigen Affecte sind keine Leidenschaften. Zur Leidenschaft gehört wesentlich eine leibliche Veränderung. Es ist also ganz unrichtig, wenn man mit manchen Neueren alle leiblichen Veränderungen als Wirkungen der Gemüthsbewegungen auffaßt, gleich als ob die Gemüthsbewegung sich allein in der Seele vollzöge und dann erst auf den Organismus fortpflanzte.

---

diesen Gegenstand klarer und gründlicher geschrieben als Thomas von Aquin im zweiten Theile seiner Summa (1. 2. q. 22 bis q. 48). Geradezu unbegreiflich ist es deshalb, wie Descartes (Les passions de l'âme p. I. a. 1) schreiben konnte: „Nirgends ist deutlicher zu sehen, wie mangelhaft die uns von den Alten überlieferten Wissenschaften sind, als in ihrer Behandlung der Leidenschaften. . . Die Lehren der Alten darüber sind so dürftig und größtentheils so unglaublich, daß ich die herkömmlichen Wege völlig verlassen muß, um mich mit einiger Zuversicht der Wahrheit zu nähern. Ich muß deshalb so schreiben, als ob vor mir noch niemand dieses Thema berührt hätte.“ Wir werden gleich sehen, daß er es nicht einmal zu einem richtigen Begriff der Leidenschaften gebracht hat. Selbst Thomasius meint (Cautel. p. I. c. 14 § 54): „Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eandem contradictionibus repletam esse facile ostendi potest.“

Da wir uns im folgenden wiederholt auf Thomas von Aquin und die Scholastiker berufen, so möge hier das Urtheil eine Stelle finden, welches ein in den Schriften der Scholastiker sehr bewanderter und unbefangener Protestant über die Scholastiker fällte. Dieser Protestant ist kein anderer als Hugo Grotius, der mit hoher Anerkennung von dem Scharfsinn der Scholastiker spricht und geradezu behauptet, wenn sie in moralischen Fragen eins seien, komme ein Irrthum kaum vor. „Ubi in re morali consentiunt, *vix est, ut errent;* quippe perspicaces admodum ad ea videnda, quae in aliorum dictis reprehendi possunt (also nichts weniger als ein blindes iurare in verba magistri!), in quo tamen ipso diversa tuendi studio *laudabile praebent modestiae exemplum;* rationibus inter se certantes, non, qui mos nuper adeo literas inquinare coepit, conviciis, turpi foetu impotentis animi“ (De iure belli et pac. Prolegom. § 52.).

b) Zweitens empfindet der Begehrende durch Erregung des sinnlichen Strebevermögens gewissermaßen einen Zug nach irgend einer Richtung hin. Das sinnliche Streben zieht den Menschen zu einem Gegenstande hin oder von ihm ab. Weil der ganze Mensch diesen Zug erfährt, und zwar vielfach unabhängig von seiner freien Entschließung, so verhält er sich hierin mehr leidend als thätig. Der Umstand, daß im Thiere kein höherer selbstthätiger Theil ist, der von den niederen Regungen hingerissen wird, erklärt uns auch, warum wir fast nur beim Menschen von eigentlichen Leidenschaften reden, selten aber beim Thiere, obwohl letzteres vielfach die gleichen Regungen des sinnlichen Strebevermögens erfährt.

Die ebengenannte zweite Bedingung ist die Ursache, warum wir die Thätigkeiten des sinnlichen Erkenntnißvermögens nicht Leidenschaften nennen. Auch beim sinnlichen Erkennen finden zwar Veränderungen in den leiblichen Organen statt; aber wir drücken dabei bloß das Bild des Erkannten in uns aus, ohne zu dem Gegenstande hingezogen oder von demselben abgestoßen zu werden. Erst wenn das Erkannte auf unser Begehrungsvermögen anziehend oder abstoßend einwirkt, treten wir aus unserem Gleichgewicht und erleiden eine Bewegung zum Gegenstande hin oder von demselben weg, die nicht von uns selbst, sondern von der Beschaffenheit des sinnlich Erkannten abhängt. Darum drücken wir auch diese Regungen mit Worten aus, die auf ein Leiden und Bewegtwerden hindeuten. Wir werden von Furcht ergriffen, von Schmerz gebeugt, von der Freude gehoben, von der Hoffnung angetrieben, von der Verzweiflung niedergedrückt, vom Neide verzehrt, vom Zorne hingerissen, übermannt oder außer Fassung gebracht u. s. w. Die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens werden deshalb sehr passend und bezeichnend Leidenschaften genannt, griechisch πάθη, lateinisch perturbationes animi, affectiones, spätlateinisch passiones, welcher Ausdruck in die Tochtersprachen des Lateinischen und in das Englische übergegangen [1]. Die Leidenschaften werden häufig Gefühle genannt, zuweilen auch Affecte. Doch bezeichnet Affect vorzugsweise die Regungen des Willens.

Neben dieser eigentlichen Bedeutung kommt das Wort Leidenschaft im Deutschen zuweilen auch im Sinne von verkehrten, bösen Neigungen vor. Doch werden diese genauer Laster genannt oder durch Zusammensetzungen mit Sucht ausgedrückt. So ist z. B. Habsucht ein Laster, aber keine eigentliche Leidenschaft; ebenso ist die Zornmüthigkeit eine angeborene oder erworbene Neigung zum Zorn, aber nur der Zorn selbst ist eine eigentliche Leidenschaft. Denn die Leidenschaft im eigentlichen Sinne ist eine Gemüths-

---

[1] Descartes definirt die Leidenschaften (Les passions de l'âme p. I. art. 27): „Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen (émotions) der Seele, die man in besonderer Weise auf sie bezieht und die durch die Erregung der Lebensgeister (esprits) verursacht, unterhalten und verstärkt werden.“ Diese Begriffsbestimmung ist nicht nur sehr unklar, sondern auch unrichtig. a) Die Wahrnehmungen (perceptions) gehören nie zu den Leidenschaften, mögen sie entstanden sein, wie sie wollen. Wenn wir jemand auf uns zukommen sehen oder hören, so ist das noch keine Leidenschaft. Erst wenn infolge dieser Erkenntniß sich in uns Furcht, Hoffnung, Freude, Trauer u. s. w. regt, haben wir Leidenschaften. Noch weniger gehören die geistigen Erkenntnisse zu den Leidenschaften. Schon aus diesem Grund ist auch die Definition Herbarts unhaltbar, der die Leiden-

erregung[1]. Deshalb rathen wir auch einem erzürnten Menschen, nichts zu beschließen, bis sich die Leidenschaften gelegt haben[2].

Der von uns entwickelte Begriff der Leidenschaft gestattet uns nun einen Schluß auf den etwas dunkeln Begriff des Gemüthes. Wir nennen die Leidenschaften vielfach auch Gemüthsbewegungen und zwar nur in Bezug auf den Menschen. Niemand redet von den Gemüthsbewegungen eines Thieres[3] oder eines rein geistigen Wesens. Das Gemüth bezeichnet also eine Eigenthümlichkeit des Menschen, die sich aus seiner ihm eigenen, aus Leib und Seele zusammengesetzten Natur, oder genauer, aus einem Zusammenwirken beider menschlichen Strebevermögen erklären muß. Doch sind nicht alle derartigen Bethätigungen schon Gemüthsbewegungen. Geht das Begehren auf rein sinnliche Güter, insofern sie der sinnlichen Erkenntniß zugänglich sind, wie z. B. auf Speise und Trank, so nennt man es nicht Gemüthsbewegung, mag es sich noch so heftig äußern. Mit der Gemüthsbewegung verbinden wir vielmehr die Idee der Richtung des Begehrungsvermögens auf höhere, idealere Güter oder wenigstens auf eine höhere Rücksicht, unter der die materiellen Güter durch die Vernunft erfaßt werden[4].

Das sinnliche Begehrungsvermögen steht eben im Menschen nicht allein, wie im Thiere, sondern in inniger Beziehung zu dem geistigen Strebevermögen, dem Willen. Durch diese Verbindung erlangt es eine höhere, idealere Richtung. Es nimmt in seiner Art theil an den Bethätigungen des Willens in Bezug auf Dinge und Verhältnisse, die nur der Vernunft zugänglich sind. Das geistige Denken ist nämlich im Menschen immer von der Thätigkeit des sinnlichen Erkenntnißvermögens begleitet. Was der Geist denkt, trachtet die Einbildungskraft sinnlich darzustellen. Dadurch wird auch das sinnliche Strebevermögen rege. Zugleich mit diesen Bethätigungen und theilweise in ursächlichem Zusammenhang mit ihnen entstehen auch unwillkürliche Regungen im höhern

schaften „zurückgedrängte, an der Schwelle des Bewußtseins harrende, oder doch nur im Dunkel wirkende Vorstellungen“ (W. W. V, 15 u. 16) nennt. b) Ferner sind die Bewegungen oder Bethätigungen des Willens keine Leidenschaften, weil der Mensch sich in ihnen nicht eigentlich leidend verhält. Das gilt auch dann, wenn der Willensentschluß durch die Leidenschaften hervorgerufen wird. Also die „émotions de l'âme“ ist ein viel zu weiter Begriff. Auch die „Lebensgeister“, von denen Descartes spricht, sind ein unverständlicher, jedenfalls überflüssiger Zusatz.

[1] Mit Recht sagt Aristoteles (Ethic. Nic. II. 4, 1106 a 1): κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαί πως.

[2] Im Sinne von Laster scheint auch Kant (Anthropologie. W. W. X, 294 ff.) das Wort Leidenschaft zu gebrauchen; denn er definirt die Leidenschaft als „eine durch die Vernunft schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung“ (a. a. O. S. 276). Dem entsprechend rechnet er nicht nur die sinnlichen Neigungen, wie den Geschlechtstrieb, sondern auch die verkehrten Neigungen des Willens, wie Herrschsucht, Habsucht u. s. w., zu den Leidenschaften. Andererseits bezeichnet er sie immer mit dem lateinischen passio; nun wurde aber passio nie im Sinne von Laster (vitium) gebraucht. Ebenso stellt er die Leidenschaften immer neben die Affecte und vergleicht sie ausführlich miteinander. Die Affecte aber sind Bethätigungen und lassen sich nur mit anderen Bethätigungen, nicht mit bloßen Neigungen vergleichen. Ueberhaupt herrscht in den Ausführungen Kants über die Leidenschaften sehr viel Unklarheit.

[3] Natürlich mit Ausnahme der Darwinisten, die gegen die gewöhnliche Redeweise ankämpfen, um die Grenzen zwischen Thieren und Menschen zu verwischen.

[4] Jungmann, Das Gemüth. 1885.

Strebevermögen, im Willen. Die Gemüthsbewegungen scheinen nun nichts anderes zu sein, als die Bethätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, insofern sie (mittelbar) aus der geistigen Erkenntniß hervorgehen und naturgemäß von Bethätigungen des Willens begleitet sind. Jede Gemüthsbewegung ist also eine Leidenschaft, aber nicht umgekehrt. Nur diejenigen Leidenschaften werden im eigentlichen Sinne Gemüthsbewegungen genannt, die in ursächlichem Zusammenhang stehen mit dem höhern, geistigen Erkenntniß- und Strebevermögen. Die Gemüthsbewegung ist sozusagen der Widerschein und Widerhall des geistigen Lebens im sinnlichen Begehrungsvermögen. Folglich ist das Gemüth weiter nichts als die dauernde Fähigkeit zu solchen Gemüthsbewegungen, die sich zwar im allgemeinen aus der Natur des Menschen nothwendig ergibt, aber je nach der physischen Beschaffenheit des Einzelwesens sehr verschieden sein kann.

Das Gemüth ist also nicht ein eigenes, sowohl von der sinnlichen Strebekraft als dem Willen verschiedenes Vermögen, wie manche Neueren behaupten, sondern nur das sinnliche Strebevermögen in einer bestimmten Beziehung zu dem höhern Theil des Menschen.

Vielleicht könnte es befremden, daß wir nicht beide menschlichen Strebevermögen in ihrem einträchtigen, harmonischen Zusammenwirken zum Gemüthe rechnen, sondern bloß das sinnliche Strebevermögen, wenn auch in wesentlicher Beziehung zu den gleichzeitigen Bethätigungen des geistigen Erkennens und Wollens. Aber aus einem doppelten Grunde glauben wir den Willen nicht als wesentlichen, innern Bestandtheil des Gemüthes ansehen zu dürfen. Einmal scheint es gewiß zu sein, daß die Affecte der Trauer, der Furcht, des Ekels, welche Christus nach dem Berichte der Evangelisten am Oelberge litt, wahre Gemüthsbewegungen waren. Nun aber gingen diese Bewegungen nicht vom höhern Willen Christi aus, sondern waren demselben eher entgegengesetzt. Christus wollte nach dem höhern Willen leiden und sterben, ließ es aber freiwillig zu, daß sich der niedere Theil, seiner Natur entsprechend, dagegen sträubte[1]. Von einem harmonischen Zusammenwirken beider Strebevermögen kann also nicht die Rede sein. Sodann verbinden wir mit dem Gemüth die Idee der Passivität. Im Gemüthe verhält sich der Mensch mehr leidend als thätig. Deshalb kennt auch der deutsche Sprachgebrauch keine Gemüthsthätigkeiten, sondern nur Gemüthsregungen oder Gemüthsbewegungen. Das scheint darauf hinzudeuten, daß das sinnliche Begehrungsvermögen allein der unmittelbare Träger der Gemüthsbewegungen ist.

In der That ist gerade das eine Eigenthümlichkeit des Gemüthes, daß es sich sehr oft regt gegen unsern Willen, ja daß es unserem Willen oft überaus schwer wird, den Gemüthsaufwallungen zu widerstehen. Mit widerstrebendem Gemüthe gehen wir vielleicht an eine Arbeit, die wir als Pflicht erkannt. Trotz des besten Willens sträubt sich das Gemüth. Stehen die Gemüthsbewegungen dauernd mit den Anforderungen der Vernunft im Einklang, so haben wir ein wohlgeordnetes, geregeltes, schönes Gemüth; sonst ein ungeordnetes, störrisches Gemüth.

Aus der gegebenen Begriffsbestimmung ergibt sich leicht, warum wir von verschiedenen Gemüthsarten, von einem leicht erregbaren, heftigen, zarten, weichen Gemüthe reden, warum Krankheit und Unglück so tief auf das Gemüth einwirken, es verändern, erheitern oder umdüstern. Ganz besonders aber

[1] S. Thom. Summ. th. p. 3. q. 18 a. 6 ad 3um.

erklärt sie uns, warum das Gemüth und das Gemüthsleben bei der Frau eine größere Rolle spielt als beim Manne. Die lebhafte Einbildungskraft und die sonstige größere physische Erregbarkeit bewirkt, daß die unwillkürlichen Gemüthsregungen bei der Frau viel leichter und heftiger, aber meist weniger andauernd als beim Manne auftreten.

Verwandt mit dem Gemüthe ist das Herz im übertragenen Sinne. Doch sind Herz und Gemüth nicht gleichbedeutend. Das Herz bedeutet das ganze Strebevermögen des Menschen und zwar vorzüglich den Willen und im Willen wiederum vorzüglich die Liebe. Deshalb können wir jemand „unser Herz schenken", aber nicht unser Gemüth. Das Herz kann auch den ganzen Menschen bedeuten, weil ja der Wille der Beweger aller menschlichen Fähigkeiten und die Liebe die Grundkraft des Willens ist. Dasselbe läßt sich aber nicht vom Gemüthe sagen. Das Herz bedeutet auch nicht so sehr die leidende Empfänglichkeit, wie das Gemüth, sondern mehr die thätige, strebende Seite des Menschen. Deshalb können wir auch bei rein geistigen Wesen von Herz reden (am Herzen Gottes ruhen), aber nicht von Gemüth. Doch ist zuzugeben, daß der deutsche Sprachgebrauch in dieser Beziehung ziemlich unsicher und schwankend ist und manchmal Herz und Gemüth als fast gleichbedeutend genommen werden.

§ 2.

Eintheilung der Leidenschaften.

Die Leidenschaften werden, wie alle Bethätigungen unserer Seelenvermögen, nach ihrem Gegenstande unterschieden. Der allgemeine Gegenstand der Leidenschaften ist das sinnliche Gute und Uebel; jenes erstreben sie, dieses fliehen sie. Je nach der verschiedenen Rücksicht und Weise, in der die Leidenschaften sich in Bezug auf diesen Gegenstand bethätigen, ergeben sich verschiedene Arten von Leidenschaften.

1. Zunächst lassen sich zwei größere Gruppen von Leidenschaften unterscheiden; die einen erstreben oder fliehen das sinnliche Gute oder Uebel absolut, insofern es angenehm oder unangenehm (lust- oder unlustbringend) ist; die anderen dagegen, insofern es nützlich oder schädlich und seine Erreichung oder Vermeidung mit Schwierigkeit verbunden ist (sub ratione ardui). Die ersteren werden in der Sprache der Schule concupiscible (begehrliche), die letzteren irascible (erzürnende, sich anstemmende) genannt. Die Benennung ist von den Leidenschaften hergenommen, die in beiden Gruppen besonders auffallen, nämlich von der Begierde und dem Zorn.

Um diese Unterscheidung zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß der Mensch, ähnlich wie das Thier, mit seinem sinnlichen Erkenntnißvermögen nicht nur das Lust- und Unlustbringende, sondern auch das Nützliche und Schädliche unterscheidet. Dieser doppelten sinnlichen Erkenntniß entspricht eine doppelte Fähigkeit im sinnlichen Strebevermögen: die Fähigkeit, das Angenehme zu erstreben, bezw. das Unangenehme zu fliehen, und die Fähigkeit, alles das leibliche Dasein Bedrohende fernzuhalten und das Nützliche zu erwerben. Die erste Fähigkeit heißt die concupiscible, die zweite

die irascible[1]. Die letztere wird nicht sowohl durch die Rücksicht auf die Lust oder Unlust, als vielmehr durch die instinctiv erfaßte Rücksicht auf die Selbsterhaltung bewegt. Diese Rücksicht ist eine höhere, sie erfordert Anstrengung und Erhebung zum Kampfe[2].

2. Die concupisciblen Leidenschaften sind folgende sechs: Liebe, Verlangen (Begierde) und Freude (Lust); Haß, Abscheu und Schmerz. Die drei ersten haben das sinnlich Angenehme zum Gegenstand, die drei letzten das sinnlich Unangenehme. Diese sechs Leidenschaften lassen sich wieder in drei einander entgegengesetzte Paare zusammenfügen: a) Liebe und Haß bethätigen sich in Bezug auf das sinnliche Gute und Uebel ohne Rücksicht auf die Anwesenheit oder Abwesenheit desselben. Wir können ein Ding lieben oder hassen, mögen wir es besitzen oder nicht. b) Verlangen (Begierde) und Scheu (Abscheu) haben immer ein abwesendes Gut oder Uebel zum Gegenstande. Wir begehren nicht mehr, was wir schon haben. c) Freude und Schmerz haben das gegenwärtige Gute oder Uebel zum Gegenstande. Wir können diese Eintheilung durch folgendes Schema anschaulich machen:

In Bezug auf das sinnliche Gute.	Concupiscible Leidenschaften.	In Bezug auf das sinnliche Uebel.
a) Liebe	ohne Rücksicht auf Gegenwart oder Abwesenheit .	a) Haß,
b) Verlangen . .	in Bezug auf Abwesendes	b) Scheu,
c) Lust (Freude) .	in Bezug auf Gegenwärtiges	c) Schmerz.

3. Die irasciblen Leidenschaften sind folgende fünf: Hoffnung, Verzweiflung, Muth, Furcht, Zorn. Auch die irasciblen Leidenschaften werden zunächst eingetheilt, je nachdem sie das Gute oder Uebel zum Gegenstande haben; zu den ersteren gehören Hoffnung und Verzweiflung, zu den letzteren Muth, Furcht und Zorn. Die Hoffnung und Verzweiflung (Verzagtheit) unterscheiden sich dadurch, daß die erstere das schwierige Gute erstrebt, die letztere flieht. Die eine bewegt sich zum Guten hin, die andere von ihm weg. Muth, Furcht und Zorn unterscheiden sich dadurch, daß der Muth dem schwierigen Uebel entgegentritt, um es zu überwinden, die Furcht dagegen vor ihm flieht; der Zorn endlich erhebt sich gegen das schon gegenwärtige Uebel und sucht an seinem Urheber Rache zu nehmen. Wir erhalten somit folgende Uebersicht:

[1] Plato, Aristoteles und mit ihnen Thomas von Aquin betrachten die beiden genannten Fähigkeiten des sinnlichen Begehrungsvermögens als real verschieden und nennen die eine die pars *concupiscibilis* sensualitatis (τὸ ἐπιθυμητικόν), die andere die pars *irascibilis* (τὸ θυμοειδές); jener entsprechen die begehrlichen oder concupisciblen Leidenschaften, dieser die irasciblen. Manche von den späteren Scholastikern läugnen diese reale Verschiedenheit der beiden sinnlichen Fähigkeiten. Wir lassen die Streitfrage auf sich beruhen, bemerken aber, daß die gegebene Eintheilung der Leidenschaften nicht nothwendig von dieser Streitfrage abhängt. Auch wer diese reale Verschiedenheit läugnet, kann an der obigen Eintheilung im wesentlichen noch festhalten; denn zur realen Verschiedenheit der Fähigkeiten ist mehr erfordert als zur wesentlichen Verschiedenheit der Bethätigungen.

[2] Mit Recht sagt deshalb der Aquinate, die pars irascibilis erstrebe das sinnlich Gute sub ratione cuiusdam altitudinis. In II. Ethic. l. 5 und Summa I. q. 81 a. 2. Ueber die Leidenschaften vgl. Th. Meyer, Institut. iuris nat. 1885. p. I. n. 119.

Irascible Leidenschaften.

In Bezug auf das Gute,		In Bezug auf das Uebel,
a) Hoffnung . .	dem sie entgegengehen	a) Muth,
b) Verzweiflung .	vor dem sie fliehen	b) Furcht,
	das schon gegenwärtig ist	c) Zorn.

Den Grund, warum der Zorn allein keine ihm entgegengesetzte Leidenschaft hat, welche mit ihm ein Paar bildet, werden wir weiter unten bei Besprechung der einzelnen Leidenschaften anführen.

Wenn wir im ganzen nur elf Leidenschaften aufzählen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob es überhaupt außer den genannten keine anderen gebe. Wir behaupten bloß, daß es elf Arten von Leidenschaften gebe, welche sozusagen den Grundstock bilden, weil alle anderen Leidenschaften sich als unwesentliche Abänderungen oder Unterarten auf die genannten elf zurückführen lassen. So ist z. B. der Neid eine Art Schmerz oder Trauer. Wir werden weiter unten selbst die wichtigsten Unterarten der genannten Leidenschaften anführen. Innerhalb dieser Unterarten gibt es dann wieder zahlreiche kleine Uebergänge und Schattirungen, die bei Verschiedenen verschieden sind, je nach dem „Reichthum des Gemüthes".

§ 3.

Von der sittlichen Gutheit[1] der Leidenschaften.

Es war eine in der griechischen und römischen Philosophie viel besprochene Streitfrage, ob der Weise Leidenschaften haben könne[2]. Die Stoiker verneinten im allgemeinen diese Frage. Jede Art Leidenschaft galt ihnen als eine Seelenkrankheit (animi morbus), als ein Ueberschreiten des rechten Maßes[3]. Deshalb muß der Weise vollständig leidenschaftslos sein; ja sie kennzeichneten die Tugend geradezu als Leidenschaftslosigkeit (Apathie). Die peripatetische Schule dagegen läugnete, daß die Leidenschaft an sich schon verwerflich sei. In der neuern Zeit hat Kant auf die stoische Lehre zurückgegriffen. Er schreibt: „Das Princip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind."[4]

Diese stoische Lehre ist unhaltbar. Der Grund, den schon Aristoteles für seine Behauptung vorbrachte, daß die Leidenschaften aus sich weder gut noch bös seien, ist völlig durchschlagend[5]. Niemand wird einen Menschen deswegen schon für gut oder bös halten, loben oder tadeln, weil er zürnt oder Schmerz

[1] Vielleicht bedarf es der Entschuldigung, daß wir uns schon wiederholt dieses noch nicht eingebürgerten Ausdruckes bedient haben und noch häufiger bedienen werden. Der Ausdruck Güte ist zweideutig, und außerdem haben wir kein entsprechendes Wort für Schlechtheit. Warum sollten wir also nicht, dem Beispiele anderer folgend, zum Zweck größerer Bestimmtheit und Klarheit von sittlicher Gutheit und Schlechtheit reden dürfen?

[2] Cic. Tusculan. l. 3. c. 1 sqq.

[3] Zenon selbst bezeichnete nach Diogen. Laert. (VII, 110) die Leidenschaft als eine ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις καὶ ὁρμὴ πλεονάζουσα.

[4] Anthropologie a. a. O. S. 279.

[5] Ethic. Nic. II. 4, 1105 b 29 sqq.

empfindet; denn diese Affecte unterstehen gar nicht unserer Wahl, sie treten unwillkürlich auf, sie sind nothwendige Aeußerungen unserer Natur; erst dann tadeln wir jemand wegen solcher Leidenschaften, wenn er das rechte Maß überschreitet.

Wenn die Stoiker alle Leidenschaften als schlecht und des Weisen unwürdig verwarfen, so kommt das nur — wie schon der hl. Thomas von Aquin richtig bemerkt — daher, weil sie zwischen dem sinnlichen und geistigen Strebevermögen nicht unterschieden und alle ungeordneten Regungen des Willens Leidenschaften oder, wie z. B. Cicero, Seelenkrankheiten nannten. Auch bei Kant kommt die Abneigung gegen die Affecte und Leidenschaften daher, weil er den Willen mit der praktischen Vernunft identificirt, alle Neigungen dem sinnlichen Begehrungsvermögen zuweist und als geborene Feinde des autonomen Willens ansieht.

Hält man dagegen die beiden Strebevermögen wohl auseinander, so ist sofort klar, daß die Leidenschaften aus sich weder gut noch bös sind. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist aus sich nicht frei, sondern bethätigt sich nothwendig, sobald ihm ein sinnlicher Gegenstand vorgestellt wird. Diese Regungen gehören somit zu unserer Natur und werden erst dann böse, wenn der Wille ihnen erlaubt, das rechte Maß zu überschreiten. Vernunft und Wille sind das ἡγεμονικόν im Menschen, sie sollen allen anderen Fähigkeiten Maß und Ziel vorschreiben. In ihrem Dienste und unter ihrer Herrschaft werden auch die aus sich vernunftlosen und unfreien Regungen des sinnlichen Theiles frei und vernünftig durch Theilnahme. Soweit sie also unter der Herrschaft des Willens stehen, können die Leidenschaften gut oder böse werden; gut, wenn sie der Wille in den rechten Schranken hält, böse, wenn dies nicht der Fall ist. Wenn Hektor zu Andromache spricht: „Weib, gebiete deinen Thränen", so fordert er sie auf, die Trauer zu mäßigen, sich nicht unvernünftig der Trauer zu überlassen. Das sinnliche Streben im Menschen soll eben unter der Herrschaft des Willens stehen[1]. Sache des Weisen ist es nicht, die Leidenschaften auszurotten, was ein unmögliches Unterfangen wäre, sondern sie der Vernunft zu unterwerfen.

Da die Leidenschaften nur insofern zur sittlichen Ordnung gehören, als sie vom freien Willen abhangen, so müssen wir diese Abhängigkeit noch etwas näher bestimmen. Auf doppelte Weise kann eine Leidenschaft vom Willen als der Ursache ausgehen oder gewollt sein. Erstens durch eine Art Fortpflanzung oder Ueberströmen des Willensaffectes in das sinnliche Begehrungsvermögen[2]. Ist der Wille heftig erregt, so strömt dieser Affect in den sinnlichen Theil über oder theilt sich demselben mit. Diese Fortpflanzung geschieht meistens durch Vermittlung des Verstandes und der Einbildungskraft. Die heftige Willenserregung hat lebhaftere Erkenntniß zur Folge, welche auf das sinnliche Strebevermögen einwirkt. Doch kann auch unmittelbar durch eine Art Sympathie die heftige Erregung des Willens eine ähnliche Regung im niedern Strebevermögen hervorrufen, da beide Vermögen in derselben Seele wurzeln. Bei dieser ersten Art von Abhängigkeit haben die Leidenschaften

[1] Gen. 4, 7: Sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius.

[2] Per modum redundantiae, wie der hl. Thomas (1. 2. q. 24 a. 3 ad 1um) sagt.

keinen Einfluß auf den sittlichen Charakter des Willens, sie sind bloße Zeichen, aus denen man auf die schon vorhandene Gutheit oder Schlechtheit des Willens schließen kann.

Die zweite Art von Abhängigkeit ist dann vorhanden, wenn der Wille die Leidenschaft selbst mit Bewußtsein verursacht, sei es nun, daß er etwas thut, damit die Leidenschaft entstehe, oder daß er sie freiwillig zuläßt. In dieser zweiten Art von Abhängigkeit fließen die Leidenschaften ursächlich auf die Gutheit und Schlechtheit des Willens ein, nicht nur insofern sie der Gegenstand des Willens sind, sondern auch insofern sie selbst wieder auf den Willen rückwirken und ihn heftiger zum Guten oder Bösen antreiben.

Zähmt der Mensch die Leidenschaften und richtet er sie auf das Gute, so sind sie eine mächtige Stütze zu allem Großen. Als sinnlich-geistiges Wesen ist der Mensch in seinem Wollen von dem sinnlichen Theile vielfach abhängig, und nur wo der ganze Mensch thätig ist, gedeihen große Entschlüsse und herrliche Thaten. Die Leidenschaften sind wie feurige Renner; zähmt und beherrscht sie der Mensch, so kann er mit ihnen in kürzester Zeit die weitesten Strecken zurücklegen; sind sie ungebändigt, so reißen sie ihn in den Abgrund.

Die Erfahrung bestätigt diese Wahrheit vollauf. Ein apathischer Mensch ist zu nichts Großem fähig. Er kommt nicht über die klug berechnende Mittelmäßigkeit hinaus. Selbst bei reiner Verstandesarbeit muß der Mensch durch ein gewisses Maß von Leidenschaft unterstützt werden, wenn er Großes leisten soll. Wer mit großer Begeisterung dem Studium obliegt, arbeitet nachdrücklicher, beharrlicher, und sein Verstand wird schärfer und erfinderischer. So geht es auf allen Gebieten. Wie oft erscheint der Mensch auf einmal wie umgeändert, wenn heftige Leidenschaften sich seiner bemächtigen! Dann wird er scharfsinnig, gedankenreich, beredt.

Wir werden später sehen, daß die Leidenschaften, statt die Sittlichkeit unmöglich zu machen, wie die Stoiker meinen, der sittlichen Bethätigung das weiteste Feld und dem sittlichen Verdienst die reichste Quelle eröffnen. Sie erfordern einen beständigen, lebenslänglichen Kampf in uns, um das Niedere dem Höhern zu unterwerfen, nie ermüdende Arbeit, um das Gemeine aus dem Herzen zu verbannen und alles Gute und Edle darin mit sorgsamer Hand zu pflegen.

§ 4.

Von den concupiscibleu Leidenschaften im besondern.

I. Liebe und Haß. Wir halten für nöthig, wieder daran zu erinnern, daß wir hier nur von den Leidenschaften handeln, also die Liebe, den Haß u. s. w. nur insoweit berücksichtigen, als sie Thätigkeiten des sinnlichen Strebevermögens sind. Von den analogen Affecten der Liebe, des Hasses u. s. w. im Willen, die vielfach den Leidenschaften parallel gehen, ist hier keine Rede.

1. Die Liebe ist der Grundaffect und die Wurzel aller übrigen Leidenschaften. Sie besteht in einem einfachen Wohlgefallen unseres sinnlichen Begehrungsvermögens an dem ihm entsprechenden oder zusagenden Gut. Ist nämlich ein sinnliches Gut irgendwie als angemessen erkannt, so entsteht im

Strebevermögen eine Art Anpassung oder Hinneigung zu demselben. Diese erste ursprüngliche Regung heißt die einfache sinnliche Liebe. Sie unterscheidet sich von der geistigen Liebe dadurch, daß sie aus der sinnlichen Erkenntniß hervorgeht und sich im sinnlichen Strebevermögen vollzieht, während die geistige Liebe[1] im Willen ist und aus der geistigen Erkenntniß entsteht[2].

Man unterscheidet zwei Arten von Liebe: die begehrliche und die wohlwollende Liebe (amor concupiscentiae et benevolentiae). Die erstere erstrebt das Gute, insofern es uns nützlich und zuträglich, die letztere dagegen um seiner selbst willen. Obwohl die wohlwollende Liebe im strengen Sinne des Wortes bloß im Willen sich findet, so läßt sich doch auch im sinnlichen Theil des Menschen, ja sogar bei den Thieren neben der begehrlichen Liebe eine Art wohlwollender Liebe unterscheiden, wenn man unter dieser wohlwollenden Liebe jedes Erstreben einer in sich guten Sache um ihrer selbst willen versteht[3]. Wenn sich die Henne für ihre Küchlein abmüht, so thut sie dies zwar aus unbewußtem Naturtrieb, aber ihre Sorge ist nur auf das Wohl der Küchlein, nicht auf das eigene Wohl gerichtet.

Die Ursache der Liebe ist das erkannte Gute. Die Angemessenheit desselben zum Begehrungsvermögen bewirkt im letztern das Wohlgefallen. Natürlich muß die Angemessenheit irgendwie erkannt werden. Weil es vor allem die Aehnlichkeit mit dem Begehrenden ist, welche einen Gegenstand als angemessen erscheinen läßt, so ist sie eine der Hauptursachen der Liebe, wie das alte Sprichwort bezeugt: Gleiches und Gleiches gesellt sich gern (simile simili gaudet). Doch kann aus zufälligen Umständen die Aehnlichkeit zuweilen der Grund des Hasses sein, insofern derjenige, der einem andern ähnlich ist, diesem in der Erreichung eines Gutes hinderlich im Wege steht. „Der Töpfer haßt den Töpfer“, weil er ihm die Kunden abwendig macht. Der „Brodneid“ entzweit die Herzen.

Die hauptsächlichste Wirkung der Liebe ist die Vereinigung des Liebenden mit dem Gegenstand seiner Liebe und zwar zunächst die Vereinigung dem Affecte nach (unio affectiva), dann aber auch der Wirklichkeit nach (unio effectiva). Des Liebenden Sinnen und Trachten geht auf den Gegenstand der Liebe. Erreicht sie im Menschen einen hohen Grad, so bewirkt sie, daß er wie außer sich ist und alles andere vergißt.

---

[1] Unter geistiger Liebe verstehen wir hier jede aus dem geistigen Willen hervorgehende Liebe, mag sie nun auf geistige oder materielle Dinge gerichtet sein.

[2] C. Lange (Ueber Gemüthsbewegungen, übersetzt von Kurella. Leipzig 1887. S. 5 ff.) unterscheidet einfache und zusammengesetzte Gemüthszustände. Zu den ersteren, die er allein als Gemüthsbewegungen bezeichnet wissen will, rechnet er Kummer, Schreck, Zorn; zu den letzteren Liebe, Haß, Neid u. s. w.. Aber die letztgenannten Beispiele sind sicher schlecht gewählt. Liebe und Haß sind die ursprünglichsten Leidenschaften und werden von allen übrigen als ihre gemeinsame Wurzel vorausgesetzt. Sie können also unmöglich aus anderen zusammengesetzt sein. Uebrigens kann man von zusammengesetzten oder richtiger gemischten Gemüthsbewegungen nur insofern reden, als mehrere fast gleichzeitig auftreten und deshalb auch eigenthümliche Gemüthszustände zur Folge haben. Lange bringt sehr schätzenswerthes Material zur Kenntniß der physiologischen Vorgänge bei den Gemüthsbewegungen bei, aber die philosophische Kenntniß der Leidenschaften — die ja nicht rein physiologische Vorgänge sind — hat er nur wenig gefördert.

[3] Cf. Suarez, De passionibus, sect. 5 n. 2 et 3.

Eine andere Wirkung der Liebe ist die Eifersucht, d. h. das Streben, alles zu beseitigen, was der Erreichung oder dem Besitze des geliebten Gegenstandes hinderlich sein könnte. Geht die Eifersucht aus der begehrlichen Liebe hervor, so ist sie immer mit einer Art Neid verbunden.

2. Der Haß besteht in einem Mißfallen an einer als schädlich und widrig erkannten Sache. Er ist das gerade Gegentheil der Liebe und läßt sich deshalb aus dem über die Liebe Gesagten leicht begreifen. Unrichtig definirt Burdach den Haß: „einen eingewurzelten Zorn und ein heftiges Streben, die Gemeinschaft mit einem Individuum zu meiden"[1]. Wir können das Böse hassen ohne jede Spur von Zorn. Das Verlangen, die Gemeinschaft mit einem Individuum zu meiden, ist eher eine Wirkung des Hasses als der Haß selbst und findet sich eigentlich nur beim Haß der Feindschaft. Der doppelten Liebe entspricht nämlich ein doppelter Haß, der Haß des einfachen Mißfallens (odium abominationis) und der Haß der Feindschaft (odium inimicitiae). Ersterer besteht in einem bloßen Mißfallen an einem als böse erkannten Gegenstand; letzterer dagegen in einem Mißfallen an einer Person und ist mit dem Streben, ihr Böses zuzufügen, verbunden.

II. Begierde (Verlangen) und Abscheu.

1. Die Begierde (concupiscentia) oder das Verlangen besteht in der Erstrebung des abwesenden Angenehmen durch das niedere Begehrungsvermögen. Wir verlangen nur nach dem, was wir noch nicht besitzen. Während also die Liebe auf das Gute schlechthin gerichtet ist, ohne Rücksicht darauf, ob es gegenwärtig oder abwesend sei, geht die Begierde nur auf Abwesendes. Während ferner die Liebe nur in einer Art Anpassung des Strebevermögens an den ihm zusagenden Gegenstand besteht, ist die Begierde eine aus der Liebe hervorgehende Hinbewegung zu demselben. Die Begierde strebt, trachtet nach Vereinigung mit dem abwesenden Guten.

2. Der Begierde entgegengesetzt ist die Scheu oder der Abscheu (fuga, horror). Wie die Begierde das abwesende Gute erstrebt, so flieht die Scheu vor dem abwesenden Uebel.

III. Lust und Schmerz. Diese beiden Leidenschaften haben das gegenwärtige sinnliche Gute oder Uebel zum Gegenstand. Die Lust ist die Ruhe des sinnlichen Begehrungsvermögens in dem Besitze des Angenehmen. Diese Ruhe ist aber nicht aufzufassen als Abwesenheit jeder Bethätigung, sondern als die lebendige Erfassung des gegenwärtigen Guten. Das Streben beginnt mit der Liebe, im Verlangen bewegt es sich nach dem abwesenden Guten hin, in der Lust kommt es zum Abschluß. Die Lust bildet deshalb den letzten Zweck des sinnlichen Strebens und ist in Ansehung der Absicht das Erste, obwohl es das Letzte ist, bei dem das Strebevermögen in Wirklichkeit anlangt.

Die Lust heißt auch Ergötzung, Befriedigung und Genuß. Nicht zu verwechseln mit der Lust ist die Freude[2]. Jede Freude ist eine Lust, aber nicht

[1] Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Anthropologie. Stuttgart 1854. S. 402.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 35 a. 2. An einer andern Stelle scheint der hl. Thomas den Namen Freude auf die geistige Freude zu beschränken (1. 2. q. 31 a. 3). Wenn wir hier von geistiger und sinnlicher Freude oder Lust ꝛc. reden, so gebrauchen wir

umgekehrt. Die Freude ist nur eine Art von Lust. Während nämlich jede Ruhe des Begehrungsvermögens Lust heißen kann, bedeutet die Freude im eigentlichen Sinne nur jene Lust oder Befriedigung, die aus der innern Wahrnehmung (des Verstandes, oder wenn es sich um die sinnliche Freude handelt, der Einbildungskraft) hervorgeht. Wurzelt die Lust bloß in der Erkenntniß der äußeren Sinne, so nennen wir sie nicht Freude. Speise und Trank bereiten uns, solange sie bloß den Gaumen angenehm berühren, wohl Lust oder Genuß, aber keine eigentliche Freude.

Der Schmerz ist das bittere Gefühl, das im Begehrungsvermögen aus der Gegenwart des Uebels entsteht. Er bildet den Gegensatz zur Lust. Wie es eine doppelte Lust gibt, die Sinnenlust im engern Sinne, welche durch die äußere Sinneswahrnehmung verursacht wird, und die Freude, welche aus der innern Wahrnehmung entsteht, so gibt es auch einen doppelten Schmerz: den Schmerz im engern Sinne oder den leiblichen Schmerz und die Trauer. Die Trauer verhält sich zum Schmerz, wie die Freude zur Lust. Wie nur jene Lust Freude heißt, die aus der innern Wahrnehmung hervorgeht, so heißt nur jener Schmerz Trauer, der durch die innere Wahrnehmung verursacht wird. Der hl. Laurentius, der seiner Peiniger spottete, empfand auf dem glühenden Rost wohl Schmerzen, aber keine Trauer. Wer sich einer Operation unterziehen muß, empfindet Schmerzen, braucht aber nicht traurig zu sein, es sei denn, daß auch die innere Erkenntniß die Operation als ein Uebel wahrnehme. Wir können ferner leibliche Schmerzen nur dann empfinden, wenn ein Uebel gegenwärtig und von den Sinnen (vom Tastsinn) wahrgenommen wird. Trauer dagegen können wir auch über abwesende, vergangene und zukünftige Dinge empfinden, insofern dieselben die Ursachen eines gegenwärtigen Uebels sind[1].

Zur Trauer gehören als Unterarten: Mitleid, Neid, Trübsinn und Kummer[2]. Mitleid heißt die Trauer oder Betrübniß über fremdes Leid, das irgendwie als unser eigenes angesehen wird. Der Neid ist die Trauer über das Gut eines andern, das wir als ein Uebel für uns betrachten. Obwohl man auch bei den Thieren eine Art Neid findet, so ist doch der Neid im strengen Sinn ein Affect des Willens und kommt somit nur im Menschen vor. Denn der Neid im eigentlichen Sinne bedeutet die Betrübniß über fremdes Wohlergehen, das als eine Verminderung oder Verdunkelung unserer eigenen Vorzüge angesehen wird. Dieser Erkenntniß ist aber nur ein vernünftiges Wesen fähig.

Scheint fast jede Ausflucht aus dem Uebel, das uns betrübt, abgeschnitten, so wird die Trauer zum Kummer[3], indem das Begehrungsvermögen gewissermaßen in die Enge getrieben wird. Die anhaltende, in leiblicher Erschlaffung sich äußernde Trauer heißt Trübsinn (Niedergeschlagenheit).

diese Ausdrücke nur mit Rücksicht auf das Princip, aus dem sie hervorgehen, ohne Rücksicht auf ihren Gegenstand.

[1] S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 35 a. 2 ad 2um.

[2] S. Thom. l. c. q. 35 a. 8.

[3] Lange (Gemüthsbewegungen a. a. O. S. 13) schreibt: „Der auffallendste Zug in der Physiologie und damit in der Physiognomie des Kummers ist vielleicht seine lähmende Wirkung auf den willkürlichen Bewegungsapparat . . . es ist ein

§ 5.

Von den irasciblen Leidenschaften im besondern.

I. Hoffnung und Verzweiflung.

Hoffnung ist die **Erstrebung eines abwesenden Gutes, dessen Erreichung zwar mit Schwierigkeit verbunden, aber möglich ist.** Wir haben es hier nur mit der Hoffnung zu thun, soweit sie eine Leidenschaft oder Bethätigung des sinnlichen Strebevermögens ist, also nicht mit dem gleichnamigen Affect des Willens.

Gegenstand der Hoffnung ist nach der gegebenen Begriffsbestimmung das abwesende oder zukünftige Gute. Denn was wir schon besitzen, hoffen wir nicht mehr. Seine Erreichung muß ferner als möglich erscheinen, weil niemand im Ernst Unerreichbares hoffen kann. Sie muß aber zugleich als schwierig gelten. Denn was wir ohne jede Schwierigkeit haben können, besitzen wir sozusagen schon. Durch diese Schwierigkeit des Gegenstandes unterscheidet sich die Hoffnung von der Begierde oder dem Verlangen. Die Begierde nach etwas, was wir mühelos erlangen können, ist keine Hoffnung.

Wie ist es aber möglich, daß eine sinnliche, an ein leibliches Organ gebundene Fähigkeit sich in Bezug auf Abwesendes und Zukünftiges bethätige? Wir erwiedern: zur Anregung der sinnlichen Hoffnung genügt, daß der Gegenstand derselben durch irgend ein Zeichen oder eine Wirkung gegenwärtig sei. Der Hund sieht vielleicht den Gegenstand seiner Hoffnung, z. B. die Ankunft seines Herrn, nicht, aber er sieht irgend ein dieser Ankunft häufig vorausgehendes Zeichen. Dieses genügt, um in ihm die Hoffnung zu wecken. Denn der Instinct, nach Dingen zu streben, die bloß in einem Zeichen gegenwärtig sind, ist ihm angeboren[1].

Die **Verzweiflung** oder Verzagung ist das Gegentheil der Hoffnung. Die Hoffnung bewegt sich zu dem schwierigen Gute hin; die Verzweiflung flieht dasselbe wegen der wirklichen oder vermeintlichen Unmöglichkeit, es zu erreichen. Die Verzagung ist eine Art Sichfallenlassen angesichts der entgegentretenden Schwierigkeiten. Sowohl Hoffnung als Verzweiflung haben das Verlangen nach einem Gut zur nothwendigen Voraussetzung. Was wir nicht wünschen, hoffen wir auch nicht; ebenso wenig werden wir verzagt, wenn wir es nicht erreichen. Die Verzweiflung kann deshalb definirt werden: eine **Bethätigung des sinnlichen Strebevermögens, durch die wir uns von dem ersehnten Gut abwenden, weil wir seine Erreichung für unmöglich halten.**

II. Muth und Furcht.

1. Der **Muth** besteht in einer Erhebung des sinnlichen Begehrungsvermögens gegen die drohende Gefahr. Der Muth geht gegen das drohende

Gefühl von Müdigkeit, und wie bei jeder Müdigkeit geschehen die Bewegungen nur langsam, träge, kraftlos . . . die Stimme ist schwach und klanglos. . . Die Gefäßmuskeln dagegen ziehen sich stärker zusammen als gewöhnlich, so daß das Blut aus den feinen Gefäßen herausgepreßt wird und die Gewebe und Organe des Körpers blutarm werden."

[1] S. Thom. 1. 2. q. 40 a. 3: „Quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum ac si futurum praevideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura."

Uebel an, um es zu überwinden. Er setzt deshalb die **Hoffnung**, die Gefahr zu überwinden, voraus. Wer diese Hoffnung nicht hegt, geht der Gefahr nicht entgegen und setzt sich nicht zur Wehr, sondern verzagt.

2. Die **Furcht** ist der Gegensatz des Muthes und besteht in dem zitternden, niederdrückenden Gefühl, das sich unseres Strebevermögens wegen eines drohenden, nicht leicht abzuwendenden Uebels bemächtigt. Kostet die Abwendung eines Uebels gar keine Mühe, oder ist sein Eintreffen nicht wahrscheinlich, so fürchten wir nicht. Die Wirkungen der Furcht sind eine Art Trauer über die Furcht selbst, die wir als ein Uebel betrachten, ferner Beklemmung des Herzens, die bei höherem Grade den Blutumlauf hemmt und Schweiß aus den Poren treibt (Angstschweiß).

Die Furcht kann verschiedener Art sein, je nachdem sie sich auf unser eigenes **Handeln** oder auf **äußere Dinge** als ihren Gegenstand bezieht. Ist unser **eigenes Handeln** Gegenstand unserer Furcht, so wird diese **vor** dem Handeln zur **Zaghaftigkeit** oder zur **Scham** (Verschämtheit, Schüchternheit). Die **Zaghaftigkeit** besteht in der Furcht vor der Größe oder Schwierigkeit der vorzunehmenden Handlung, die **Scham** (pudor) in der Furcht vor der Schimpflichkeit derselben. In diesem Sinne sagen wir, jemand schäme sich, etwas zu thun oder zu sagen. **Nach** geschehener That entsteht die **Beschämung** im passiven Sinn (verecundia), d. h. die Furcht vor Einbuße an fremder Achtung wegen der begangenen schimpflichen That. Das Kind schämt sich, wenn es etwas Schimpfliches gethan, und sucht infolgedessen die Verborgenheit. Sowohl die Scham als die Beschämung äußern sich durch Erröthen[1]. Beide Affecte können, obwohl sie zum sinnlichen Begehrungsvermögen gehören, nur im Menschen entstehen, weil sie die geistige Erkenntniß voraussetzen. Das Thier verräth nie Scham und erröthet nie. So ist, wie wir schon früher bemerkt haben (14), die Scham ein Beweis, daß im Menschen ein über dem sinnlichen Erkennen und Begehren stehendes, höheres Princip waltet, welches sich sozusagen vor gewissen Handlungen wie vor Erniedrigungen seines angeborenen Adels sträubt und sie deshalb fremden Blicken zu verbergen sucht. Hätten wir nicht das Bewußtsein unserer Würde als vernünftige, unermeßlich hoch über dem Thiere stehende Wesen, so wäre das Schamgefühl unerklärlich und zwecklos. Fassen wir dagegen die Würde des Menschen als Vernunftwesen ins Auge, so erkennen wir sofort die Zweckmäßigkeit des Schamgefühls. Es ist gewissermaßen als Schutzwehr oder Schildwache vor die stärksten sinnlichen Triebe gestellt. Selbst sinnlicher Natur, wird es bei den kleinsten Gefahren, den ersten Regungen der niederen Triebe wach und mahnt durch sein unwillkürliches Sträuben die Vernunft an ihre Pflicht, zu überlegen, was sich für den Menschen als Vernunftwesen geziemt, und den Willen, nur soweit die sinnlichen Triebe zu befriedigen, als sie den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Natürlich kann das Schamgefühl, wie alle anderen Gefühle, gepflegt und vermehrt oder durch Zuwiderhandeln abgestumpft werden.

Bezieht sich die Furcht auf **äußere** größere Uebel, denen wir nur schwer zu widerstehen vermögen, so verzweigt sie sich in drei Unterarten. Der **Schrecken**

[1] Der deutsche Ausdruck Scham wird vielfach sowohl für pudor als verecundia gebraucht.

ist die Furcht, die uns wegen eines unerwartet und plötzlich drohenden Uebels ergreift. Aehnlich wie die Trauer, bringt auch er eine Lähmung des willkürlichen Bewegungsapparates und einen krampfhaften Zustand der gefäßverengernden Muskeln hervor, aber beides in höherem Grade und plötzlich. Der Schrecken lähmt den Menschen, macht ihn unbeweglich und stumm. Plötzlicher Schrecken läßt das Blut in den Adern erstarren und ist im Stande, in kurzer Zeit die Haare zu bleichen, ja sogar einen Menschen zu tödten[1].

Ist der Gegenstand der Furcht ein ungewohntes Uebel, das uns wegen seiner Ungewöhnlichkeit groß erscheint, so empfinden wir *Bestürzung* (Betroffenheit, Verblüfftheit), wir stehen vor demselben wie gebannt oder gelähmt. Tritt uns ein großes Uebel vor die Seele, das in sich viel Ungewisses hat oder dessen Eintreten sich nicht sicher voraussehen läßt, so befällt uns *Angst* (Bangigkeit)[2].

III. *Zorn.* Der Zorn ist die *Begierde nach Rache für ein uns* (wirklich oder vermeintlich) *zugefügtes Uebel.* Voraussetzung des Zornes ist immer, daß wir glauben, es sei uns ein Uebel zugefügt worden und daß wir noch irgendwie unter diesem Uebel leiden. Der Zorn sucht nun dem Urheber dieses Uebels Gleiches mit Gleichem zu vergelten[3]. Der Gegenstand des Zornes ist somit immer ein zusammengesetzter. Er besteht a) in dem erstrebten Uebel, b) in dem Wesen, welchem dieses Uebel zugefügt werden soll, um das von ihm erlittene Uebel zu vergelten. Auch in den Thieren begegnet uns, wie die Erfahrung lehrt, die Leidenschaft des Zornes. Aber wie die meisten Leidenschaften uns im Menschen wegen ihrer Verbindung mit der Vernunft vielgestaltiger entgegentreten, so auch der Zorn.

Der Zorn des Thieres richtet sich immer gegen die unmittelbare Ursache des Uebels. Der Hund beißt in den Stein, mit dem er geworfen, oder in den Stock, mit dem er geschlagen wird. Aehnliches kann man an Menschen beobachten, welche vor Zorn die Besinnung verlieren. Plutarch erzählt von einem Menschen, der vor Zorn schäumend in den Schlüssel biß, weil es ihm nicht gelang, damit eine Thüre zu öffnen. Außerdem kann aber der Mensch

[1] Eine ausführliche Schilderung der physiologischen Vorgänge beim Schrecken gibt *Lange* a. a. O. S. 22 ff.

[2] S. Thom. 1. 2. q. 41 a. 4. Sollte jemand gegen diese Begriffsbestimmung die *Todesangst Christi* am Oelberge einwenden, bei der diese Ungewißheit nicht vorhanden sein konnte, so läßt sich darauf folgendes erwiedern: In der Angst ist zweierlei zu unterscheiden: die Furcht vor einem großen Uebel und das Gefühl der Ungewißheit. Letzteres war allerdings in der Todesangst Christi nicht vorhanden, wohl aber das erstere, und zwar in höherem Grade als bei anderen Menschen. Trotzdem wird diese Furcht Angst genannt, weil gewöhnliche Menschen in derselben Lage Angst empfinden und die Empfindungen des Heilandes mit den Namen jener Empfindungen bezeichnet werden, welche gewöhnliche Menschen in derselben Lage haben.

[3] Die hauptsächlichsten sinnlich wahrnehmbaren Aeußerungen des Zornes sind vor allem die Erweiterung der feinen Blutgefäße, der vermehrte Blutzufluß zur Haut. Dem Zornigen steigt das Blut in den Kopf, es kocht in seinen Adern. Ferner zeigt sich beim Zornigen eine Erweiterung der großen Blutadern; „die Stirnadern schwellen". Vor allem aber ist beim Zornigen eine heftige Erregung der willkürlichen Muskeln bemerklich. Er hat einen Drang zu raschen, kräftigen Bewegungen, er fährt auf, stampft, schreit, poltert, ballt die Fäuste, schlägt auf irgend einen Gegenstand los, bloß um seine Muskeln zu gebrauchen.

noch auf andere Weise zürnen, weil er mit der Vernunft die ihm zugefügte Unbill zu erfassen vermag. Der aus dieser Kenntniß hervorgehende Zorn kehrt sich nie gegen gefühllose Wesen, weil wir wissen, daß sie weder das ihnen zugefügte Uebel empfinden noch im Stande sind, Unrecht zuzufügen[1].

Unterarten des Zornes sind der *Jähzorn*, die *Erbitterung* und die *Wuth.* Sie kommen darin überein, daß sie alle nach irgend einer Richtung hin den Zorn vermehren, aber sie unterscheiden sich durch die verschiedene Weise, in der sie dies bewirken. *Jähzorn* ist der leicht und schnell auflodernde Zorn. Eine Schattirung des Jähzornigen ist der Mensch *voll Galle* (gallig), der leicht in bösartigen, schädlichen Zorn ausbricht und darin verharrt. Wenn die Traurigkeit, in welcher der Zorn wurzelt, lange dauert und der Zorn immer wieder sich regt, so heißt er *Erbitterung.* Zu dieser gehören als bloße Schattirungen der *Groll* oder *Grimm* (*Ingrimm*), d. h. der heftige, im Innern verhaltene Zorn, der nimmer ruht, bis er Rache genommen. Erreicht der Zorn einen so hohen Grad, daß er die ruhige Besinnung raubt, so heißt er *Wuth.*

Unter allen Leidenschaften hat der Zorn allein keine ihm conträr entgegengesetzte Leidenschaft. Der Grund hiervon ist folgender. Die irasciblen Leidenschaften haben das mit Schwierigkeit zu erreichende Gute oder zu vermeidende Uebel zum Gegenstande. Da sich nun der Zorn gegen das gegenwärtige, schwer zu überwindende Uebel wendet, so müßte die ihm entgegengesetzte Leidenschaft das gegenwärtige Gute als schwierig zum Gegenstande haben. Das ist aber unmöglich, weil das Gute, das wir schon besitzen, dem Begehrungsvermögen keine Schwierigkeit bietet.

Der Zorn ist an und für sich, solange er innerhalb der Schranken der Vernunft gehalten wird, nichts sittlich Verwerfliches. Es gibt auch einen gerechten, heiligen Zorn. Ja, die Unfähigkeit, zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu erzürnen, ist ein Mangel, der den Menschen (Phlegmatiker) zu schwierigen Unternehmungen untauglich machen kann.

Fünftes Kapitel.

Von den Hindernissen der Freiwilligkeit im Handeln.

Es erübrigt uns noch, einige Ursachen zu betrachten, welche die Freiheit im Handeln und dadurch auch die Zurechnungsfähigkeit des Menschen beeinflussen und verändern. Die Erörterung dieser Hindernisse wird zeigen, warum es nöthig war, vorher die Leidenschaften zu behandeln; denn dieselben gehören zu den Hauptfeinden des freien Willens, die nicht mit roher Gewalt, aber durch Einschmeichelung und Liebkosung, durch List und Sophisterei den freien Willen auf ihre Seite bringen.

Zum freien Handeln gehört die *genügende Ueberlegung* von seiten der Vernunft und die *innere Selbstbestimmung* von seiten des Willens. Dem entsprechend kann das freie Handeln durch alles verändert werden, was

[1] S. Thom. 1. 2. q. 46 a. 7 ad 1um.

die Erkenntniß und Selbstbestimmung beeinflußt. Dazu gehört vor allem die Unwissenheit oder Unkenntniß, sodann die Leidenschaft, die entweder den Willen zum Bösen hinzieht (Begierde) oder vom Guten abhält (Furcht), und endlich die von außen herrührende Gewalt. Wir behandeln also der Reihe nach den Einfluß, den 1. die Unwissenheit, 2. die Begierde, 3. die Furcht, 4. die Gewalt auf unser freies Wollen und Handeln ausübt.

§ 1.

Unwissenheit (Unkenntniß).

I. Die *Unwissenheit* im weitern Sinne ist gleichbedeutend mit *Unkenntniß* und bezeichnet das Fehlen der Erkenntniß in einem derselben fähigen Wesen. Im engern und eigentlichen Sinne aber bedeutet Unwissenheit den *Mangel an der erforderlichen Erkenntniß*, d. h. derjenigen Kenntniß, die jemand nach seiner Lage und seinem Stande haben soll. Wenn der Bauer von analytischer Geometrie nichts versteht, so bezeichnen wir das wohl als Unkenntniß, aber nicht als Unwissenheit, die einen Mangel bedeutet, weil kein Vernünftiger von ihm eine solche Kenntniß erwartet. Entbehrt dagegen der Richter oder Anwalt der zur Verwaltung seines Amtes erforderlichen Rechtskunde, so bezeichnen wir eine solche Unkenntniß als eigentlichen, tadelnswerthen Mangel.

Man unterscheidet mehrere Arten von Unwissenheit:

1. In Bezug auf den ursächlichen Einfluß der Unwissenheit auf die Handlung unterscheidet man die *vorhergehende* und die *begleitende* Unwissenheit. Vorhergehend ist jene Unwissenheit, die unserem Willensentschluß vorausgeht und ihn zum Handeln veranlaßt. Wer z. B. auf der Jagd, im Glauben, einen Hirsch zu erlegen, einen Freund tödtet, thut es aus Unwissenheit. Die Unwissenheit geht seinem Willensentschluß, auf den Freund zu zielen, vorher und ist die Ursache desselben; natürlich nicht die positive, sondern die *negative* Ursache in derselben Weise, wie die Dunkelheit Ursache ist, daß man in den Graben fällt. Würde dagegen jemand auf der Jagd, während er auf ein Thier zu zielen glaubt, seinen Feind tödten, dem er schon lange nach dem Leben strebt, so wäre die Unwissenheit eine *begleitende*, weil sie thatsächlich keinen ursächlichen Einfluß auf die Handlung ausübt. Nach der Annahme würde er ja seinen Feind getödtet haben, auch wenn er ihn erkannt hätte. Die Tödtung geschieht also *in* oder *mit* Unwissenheit, aber nicht *aus* Unwissenheit oder *infolge* der Unwissenheit.

2. In der vorigen Unterscheidung zwischen vorhergehender und begleitender Unwissenheit berücksichtigten wir das ursächliche Verhältniß der Unwissenheit zum Willen. Betrachtet man umgekehrt das ursächliche Verhältniß des Willens zur Unwissenheit, so läßt sich die Unwissenheit eintheilen in die *vorhergehende* und *nachfolgende*, je nachdem sie jeder Willensbestimmung vorausgeht, mithin von ihr unabhängig ist, oder aber vom Willen als der Ursache abhängt. In diesem Sinne kann man deshalb die vorhergehende Unwissenheit auch *unfreiwillig*, die nachfolgende aber *freiwillig* nennen.

3. Die Unwissenheit kann *überwindlich* oder *unüberwindlich* sein, je nachdem es in der Gewalt des Menschen steht, sie abzulegen oder nicht.

Diese Eintheilung fällt mit der vorigen in Wirklichkeit zusammen. Für unüberwindlich gilt nicht nur jene Unkenntniß, deren Beseitigung in keiner Weise möglich, also physisch unmöglich ist, sondern auch jene, deren Beseitigung moralisch unmöglich ist, d. h. eine größere Anstrengung erheischt, als durchschnittlich vernünftige und gewissenhafte Leute in ähnlicher Lage aufzuwenden pflegen.

4. Die *schuldbare* und *unverschuldete* Unwissenheit. Diese Eintheilung ist mit der vorigen identisch. Jede unüberwindliche Unwissenheit ist schuldlos, und jede überwindliche oder freiwillige Unwissenheit ist irgendwie schuldbar. Denn wir verstehen ja unter *Unwissenheit* den Mangel der *erforderlichen* Kenntniß, und dieser ist in dem Maße schuldbar, als er freiwillig oder überwindlich ist. Nimmt man aber Unwissenheit im weitern Sinne als gleichbedeutend mit *Unkenntniß*, so ist die genannte Unterscheidung von der vorigen verschieden. Denn nicht jede freiwillige Unkenntniß ist schuldbar, sondern nur die Unkenntniß dessen, was man wissen soll.

5. Die Unwissenheit kann endlich *direct* oder *indirect* gewollt sein, je nachdem sie in sich absichtlich gesucht und unterhalten wird, oder nur in bewußter Vernachlässigung ihren Grund hat. In der geflissenlich gesuchten Unwissenheit lebten die Gottentfremdeten, die bei Job zu Gott sprechen: „Weiche von uns, die Kenntniß deiner Wege wollen wir nicht“[1], d. h. wir wollen deine Satzungen nicht kennen, um auf der Bahn der Laster ungestört dahinwandeln zu können. Die indirect gewollte oder aus sträflicher Nachlässigkeit entstandene Unwissenheit heißt *grobe Unwissenheit*, wenn die Vernachlässigung eine sehr große war.

Mit der Unwissenheit verwandt ist die *Unachtsamkeit* und *Vergessenheit*. Wer etwas thut oder unterläßt, weil er im Augenblick nicht daran denkt, oder weil er sich trotz der habituellen Kenntniß nicht daran erinnert, handelt aus Unachtsamkeit oder aus Vergessenheit[2]. Auf die Unachtsamkeit oder Vergessenheit läßt sich fast alles anwenden, was von der Unwissenheit gesagt wurde; auch sie kann freiwillig und unfreiwillig, verschuldet oder unverschuldet sein.

II. Da wir hier die Hindernisse des freien Handelns betrachten, so haben wir jetzt zu untersuchen, welchen Einfluß die *vorhergehende* Unwissenheit auf unser Handeln ausübt. Denn die nachfolgende freiwillige Unwissenheit kann selbstverständlich, *insofern sie nachfolgend ist*, keinen Einfluß ausüben auf den Willen, aus dem sie als ihrer Ursache hervorgeht. In Bezug auf die ihr folgenden Willensacte aber ist sie nicht mehr nachfolgend, sondern *vorhergehend*. Wir haben somit nur den Einfluß der *vorhergehenden* Unwissenheit auf unser freies Wollen zu betrachten. Es lassen sich darüber folgende Sätze aufstellen:

1. *Die aus unüberwindlicher Unwissenheit hervorgehende Handlung und deren Folgen sind unfreiwillig*, können also in keiner Weise dem Handelnden zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden.

Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich aus dem, was früher (41) über die Frage gesagt wurde, inwiefern etwas dem Willen als Ursache zugeschrieben werden könne. Nur dasjenige kann dem Willen als der Ursache zugeschrieben werden, was der Verstand erkannt hat. Wir wollen nur, was

[1] Job 21, 14. [2] Von der Vergessenheit ist zu unterscheiden die *Vergeßlichkeit*, d. h. die habituelle Anlage zur Vergessenheit.

wir kennen. Nun geschieht aber nach der Voraussetzung die Handlung aus Unwissenheit, also kann sie, insofern sie aus Unwissenheit hervorgeht, nicht gewollt und mithin auch nicht freiwillig sein. Höchstens könnte man sagen, sie sei frei, weil die Unwissenheit irgendwie freiwillig ist. Aber nach der Voraussetzung ist die Unwissenheit unüberwindlich, also nicht freiwillig und somit auch nicht schuldbar. Wenn Oedipus, der König, nach Sophokles in unüberwindlicher Unwissenheit seine Mutter zur Gemahlin nahm, so hatte er keine Schuld; der Fehler war kein formeller, sondern ein bloß materieller und deshalb auch nicht strafwürdig.

Wir behaupteten jedoch in dem aufgestellten Satze: insofern die Handlung aus Unwissenheit geschieht. Denn entschließen wir uns aus Unwissenheit zu einer Handlung, so kann uns selbstverständlich diese nicht unter jeder Rücksicht unbekannt sein, sonst wäre sie ja einfachhin unmöglich.

2. Was aus überwindlicher und mithin freiwilliger Unwissenheit geschieht, ist selbst, wenigstens indirect, gewollt und freiwillig. Wer die Pflicht erkennt, sich gewisse Kenntnisse zu erwerben, und trotzdem freiwillig in der Unwissenheit verharrt, der will auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus dieser Unwissenheit ergeben. Er will diese Folgen, wenn nicht in sich selbst, so doch wenigstens in ihrer Ursache, d. h. in der freiwillig gewollten Unwissenheit. Wer die ärztliche Praxis antritt im Bewußtsein ungenügender Kenntniß, wird für die Mißgriffe verantwortlich, die er wahrscheinlich thun wird. Je freiwilliger und schuldbarer die Unwissenheit ist, um so freiwilliger und schuldbarer sind auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus ihr ergeben.

§ 2.

Die Begierde.

1. Unter Begierde (58) versteht man jene Leidenschaft, welche die Erreichung eines abwesenden Gutes zum Gegenstande hat. Was wir im folgenden von der Begierde sagen, gilt fast in gleicher Weise von allen Leidenschaften, die auf das sinnlich Gute hinzielen, wie z. B. von der Lust, Hoffnung u. s. w.

Die Begierde kann in doppelter Weise in uns auftreten. Sie kann dem Willen vorhergehen, ihm gewissermaßen vorauseilen und ihn nach sich zu ziehen suchen, wie z. B. wenn sich beim Anblick eines sinnlichen Gegenstandes sofort die sinnliche Begierde regt, noch bevor die genügende Ueberlegung der Vernunft vorhanden ist. Das ist die vorhergehende und unfreiwillige Begierde. Es kann aber auch geschehen, daß der Wille selbst die Begierde hervorruft, dann heißt sie die nachfolgende und gewollte Begierde.

Auf dreifache Weise kann der Wille Ursache der sinnlichen Begierde sein: Erstens, wenn der Wille sich die Begierde zum Zwecke setzt und absichtlich wachruft. In diesem Sinne sagt Aristoteles, der Tapfere handle nicht aus Zorn, aber er gebrauche den Zorn als Hilfsmittel, um sich anzufeuern[1]. Zweitens, wenn er freiwillig etwas thut, aus dem voraussichtlich die sinnliche Begierde hervorgehen wird. Drittens, wenn infolge der heftigen Erregung des Willens eine parallele Bewegung im sinnlichen Begehrungsvermögen entsteht.

[1] Ethic. Nic. III. c. 11, 1116 b 31.

2. Es ist klar, daß die nachfolgende Begierde oder Lust auf die Freiwilligkeit des Willensactes, aus dem sie hervorgeht, keinen Einfluß ausüben kann. In Bezug auf die ihr folgenden Acte aber ist sie vorhergehend. Wir haben daher nur das Verhältniß der vorhergehenden Begierde zum Willen hier zu berücksichtigen. Hierüber läßt sich folgender Satz aufstellen: Die vorhergehende Begierde vermindert die Freiheit des Willens. Denn sie zieht den Willen mehr oder minder stark nach der Seite des sinnlichen Genusses hin. Sie hindert nämlich die ruhige Ueberlegung der Vernunft, indem sie sophistisch die Aufmerksamkeit auf die Annehmlichkeit des sinnlichen Gutes hinzieht und von der Erwägung höherer Rücksichten ablenkt. Deshalb pflegt man auch zu sagen, jeder urtheile entsprechend seinen Neigungen. Infolge dieser Trübung des Urtheils verspürt der Wille einen stärkern Zug nach dem Gegenstand der Begierde hin, ist also auch weniger frei als bei leidenschaftsloser Ueberlegung. Doch wird die Freiheit nicht völlig aufgehoben, solange noch genügende Ueberlegung vorhanden ist.

Wer also — um das Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern — von heftigem Zorn hingerissen, jemand tödtet, ist weniger frei, als wer dasselbe mit ruhiger Ueberlegung thut. Der erstere ist deshalb auch weniger schuldbar als der letztere. Der mit kalter Ueberlegung begangene, vorsätzliche Mord ist ein viel entsetzlicheres Verbrechen als der in wilder Leidenschaft verübte Todtschlag und wird deshalb mit Recht viel strenger geahndet.

§ 3.

Die Furcht.

Die Furcht (61) ist die zitternde oder niederdrückende Regung, die im sinnlichen Begehrungsvermögen bei der Wahrnehmung eines wahrscheinlich eintreffenden Uebels entsteht. Was wir von dem Einfluß der Furcht auf den Willen sagen, gilt in ähnlicher Weise von allen Leidenschaften, die das sinnliche Uebel fliehen.

Je nachdem das drohende Uebel ein bedeutendes ist oder nicht, wird die Furcht schwer oder leicht genannt. Die schwere Furcht kann wieder absolut oder relativ schwer sein, je nachdem das drohende Uebel durchschnittlich für alle Menschen oder nur für bestimmte Klassen von Personen (Frauen, Kinder) schwer ist. Absolut schwer ist z. B. die Furcht vor dem Tode oder vor dem Verlust seines guten Namens.

In Bezug auf den Einfluß der Furcht auf die Freiheit des Handelns gelten folgende Grundsätze.

Erster Grundsatz: Was aus bloßer Furcht geschieht, ist zwar einfachhin gewollt, so daß es dem Willen als Ursache zugerechnet werden kann, aber gewöhnlich geschieht es mit positivem Widerstreben des Willens.

Der Grund des ersten Theils der Behauptung ist, weil die Furcht bewirkt, daß sich der Wille thatsächlich zum Handeln entschließt. Die Handlung ist also einfachhin gewollt, so daß jede etwa widerstrebende Neigung hintangesetzt wird. Der Dieb, der verfolgt wird, entschließt sich aus Furcht, seine Beute fahren zu lassen. Er thut es aber ungern, d. h. mit innerem, positiven Widerstreben, weil er seine Beute gern behalten möchte. Die Willens-

neigung, die Beute zu behalten, ist also noch vorhanden, aber sie kommt nicht zum Ausdruck. Dieses trifft in ähnlichen Fällen gewöhnlich zu, wie der zweite Theil der Behauptung aussagt. Denn geschieht die Handlung aus bloßer Furcht, so ist das ein Zeichen, daß die Handlung an und für sich dem Willen mißfällt oder als ein Uebel erscheint, und daß er sich nur zu ihr entschließt, um einem größern Uebel zu entgehen.

Zweiter Grundsatz. Die Furcht vermindert im allgemeinen die Freiheit des Willens, hebt sie aber nicht gänzlich auf, solange sie nicht die zur Ueberlegung nöthige Besinnung raubt.

Die Furcht vermindert die Freiheit, weil sie die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Größe des Uebels hinlenkt, dadurch den Willen gewissermaßen aus seinem Gleichgewichte bringt und nach einer bestimmten Richtung hinneigt. Es kann geschehen, daß die Größe der Furcht dem Menschen die Besinnung raubt, dann hört auch die Freiheit auf; aber solange dies nicht der Fall ist, hebt die Furcht die Freiheit nicht gänzlich auf, weil der Wille trotz der vorhandenen Schwierigkeit der Furcht immer noch entgegenhandeln kann.

Aus dieser Lehre ergeben sich unter anderen folgende praktisch wichtige Schlußfolgerungen:

a) Wer sich aus Furcht zu etwas seiner Natur nach Sündhaftem bestimmen läßt, versündigt sich, es sei denn, daß ihn der Schreck um die nöthige Besinnung gebracht habe. Wer sich also durch schwere Drohungen bestimmen läßt, einen Mord, Ehebruch, Meineid u. s. w. zu begehen, versündigt sich schwer, solange er die erforderliche Besinnung hat, obwohl seine Schuld geringer ist als die eines andern, der dieselben Verbrechen aus freien Stücken begeht, und auch geringer als die Schuld desjenigen, der ihn durch Drohungen zum Bösen antrieb.

b) Anders ist jedoch zu urtheilen, wenn es sich um Dinge handelt, die nicht ihrer Natur nach, sondern bloß infolge freien Verbotes eines Obern böse sind. Auch in solchen Dingen hebt die Furcht die Freiheit und Verantwortlichkeit nicht auf, wohl aber sehr oft die Verpflichtung des Gebotes. Denn jeder vernünftige Gesetzgeber richtet die Verpflichtung seiner freien Gebote nach den Durchschnittskräften seiner Unterthanen, verlangt also nichts von ihnen, was dieses Kräftemaß überschreitet. Das wäre aber der Fall, wenn er — von bestimmten Ausnahmen abgesehen — auch dann die Beobachtung des Gesetzes eingehalten wissen wollte, wenn dieselbe mit schweren Uebeln verbunden ist.

§ 4.

Der Zwang.

Unter Zwang verstehen wir die jemand von außen her angethane Gewalt. Wir handeln dann gezwungen, wenn eine äußere Ursache gegen unsern Willen unsere Fähigkeiten und Glieder in Bewegung setzt. Wer z. B., von physischer Gewalt genöthigt, gegen seinen Willen unterschreibt, handelt aus Zwang. Eine solche gezwungene Handlung ist natürlich von dem Opfer des Zwanges nicht gewollt, sie kann ihm also auch nicht als seine Handlung zugeschrieben und folglich auch nicht zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden. Sobald jedoch der Wille aufhört, dem von außen kommenden Zwang

zu widerstreben, ist die Handlung nicht mehr einfachhin gezwungen; ja sie kann in diesem Fall, wenigstens indirect oder negativ, d. h. durch freiwillige Zulassung, freiwillig gewollt und mithin auch strafwürdig oder verdienstlich sein. So waren die Leiden Jesu Christi und der Martyrer nicht einfachhin gezwungen, weil sie denselben nicht nur freiwillig nicht widerstrebten, sondern sie um höherer Zwecke willen gerne duldeten.

Zwang authun kann man dem Menschen nur in Bezug auf seine äußeren Handlungen, nie in Bezug auf seinen Willen. Es ist ein Widerspruch, daß eine Willensbethätigung gezwungen sei. Wer Zwang erleidet, thut etwas völlig gegen seinen Willen. Nun ist es aber ein Widerspruch, daß der Wille etwas wolle, was er gar nicht will. Sobald der Wille etwas will, strebt er nach demselben, widerstrebt ihm also nicht mehr. Gott selbst kann den menschlichen Willen zwar nöthigen, er kann durch seine Allmacht den Willen nach einer beliebigen Richtung hin bewegen, aber zwingen im eigentlichen Sinne kann er ihn nicht, weil er nicht bewirken kann, daß der Wille etwas wolle und doch zugleich nicht wolle.

Zweites Buch.

Von der Bestimmung des Menschen.

Bisher haben wir die Natur des Menschen und die Art seines Handelns nach der physischen Seite untersucht. Wir kennen jetzt den, dessen Handlungen zu ordnen sind. Nun wenden wir uns zur Betrachtung der Bestimmung oder des Endziels, auf welches alles menschliche Thun gerichtet sein soll. Es ist unmöglich, in eine Vielheit von Handlungen Einheit und Ordnung zu bringen, wenn man nicht weiß, worauf dieselben abzielen, und was durch sie erreicht werden soll. Wie die Richtung der Bewegungen durch das Ziel, so wird die Richtung der menschlichen Handlungen in letzter Instanz durch ihr höchstes Endziel bestimmt. Dieses Endziel ist aber kein anderes als das Ziel des Menschen selbst. Wir haben also zu untersuchen, welches der letzte und höchste Zweck ist, um dessentwillen der Mensch auf Erden lebt.

Wir gehen in unserer Untersuchung von der Grundwahrheit aus, daß der Mensch, wie alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge um uns her, aus der allmächtigen Hand Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, hervorgegangen ist. Diese Wahrheit ist zwar durch die christliche Offenbarung zur vollern Kenntniß gebracht worden; nichtsdestoweniger läßt sie sich auch mit dem bloßen Lichte der Vernunft, also auf rein philosophischem Wege, mit Sicherheit nachweisen. Diesen Beweis erbringt die natürliche Theologie (Theodicee), d. h. jener Theil der Philosophie, der sich mit dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, sowie mit seinem Verhältniß zur Welt befaßt[1]. Wir können

---

[1] Man wird uns vielleicht vorwerfen, daß wir die Moral auf die Theologie gründen, daß unsere Sittenlehre theologisch sei (vgl. v. Giżycki, Moralphilosophie

uns selbstverständlich an dieser Stelle nicht in das Gebiet der Theodicee verlieren und eingehend die Beweise für das Dasein Gottes erbringen[1].

Glücklicherweise ist das für unsern Zweck, selbst rein philosophisch betrachtet, nicht streng nothwendig. Wir haben früher (14 ff.) in Kürze nachgewiesen, daß der Mensch eine geistige, mit Verstand und Willen begabte Seele besitzt, die ihn unermeßlich hoch über alles Materielle erhebt. Es ist aber platterdings unmöglich, daß der Geist aus der Materie sich entwickelt habe. Die Frucht gleicht dem Baum. Aus der Materie kann nur Materielles, Stoffliches entstehen. Ebenso wenig kann der Geist ein Ausfluß oder eine Erscheinung einer absoluten, alles umfassenden Substanz sein, wie der absurde Pantheismus (17) will. Er kann also — da er nicht von Ewigkeit her existirt hat — nur einer schöpferischen That sein Dasein verdanken. Durch Gottes allmächtiges Wort ist er aus nichts geworden. Auch die vorurtheilsfreie Philosophie kann auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen schließlich keine andere Antwort geben, als die uns durch die untrügliche Offenbarung verbürgte: Gott schuf den Leib des ersten Menschen aus dem Lehm der Erde und hauchte ihm die geistige, unsterbliche, nach dem göttlichen Ebenbilde geformte Seele ein. Dann schuf er ihm eine Lebensgefährtin und sprach zu ihnen: „Wachset und vermehret euch und unterwerfet euch die Erde.“ Von diesem Elternpaare stammt das ganze Menschengeschlecht ab[2].

Noch einen andern Gedanken wollen wir kurz andeuten, um zu zeigen, auf welch gutem Grunde die Voraussetzung beruht, von der wir ausgehen. Es gibt nur eine dreifache, vollständig folgerichtige Weltanschauung: den Pantheismus, Materialismus und Theismus. Alle anderen Systeme der Welterklärung sind nur Schattirungen derselben und inconsequente Halbheiten. Man hat also die Wahl. Entweder nimmt man mit der Alleinslehre an, alles, was wir um uns sehen, sei, trotz des Widerspruchs unseres klaren Bewußtseins, nur Erscheinung einer und derselben Substanz, die im Menschen denkt, im Pferde wiehert und im Löwen die Mähne schüttelt oder mit dem Schweif die eigenen Lenden peitscht. Oder aber man nimmt mit dem Materialismus an, alles um uns her: der Sternenhimmel mit seiner Größe und Pracht, die Erde mit ihrer Schönheit, Mannigfaltigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung, mit all den Wunderwerken, die wir anstaunen und in deren schwacher Nachahmung die menschliche Kunst ihre höchsten Triumphe feiert, sei nur das Werk des blinden, geistlosen Zufalls, das Ergebniß eines wilden Atomenwirbels, von dem man nicht weiß, wo und wie er entstand, und wie er endigt. Oder man glaubt endlich mit der ungeheuren Mehrheit aller Menschen, die von jeher gelebt haben, und in Uebereinstimmung mit der christlichen Offenbarung an Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde[1].

S. 145). Das sind Schlagwörter, die aus der Wissenschaft verbannt sein sollten. Spricht man von Theologie ohne weitern Zusatz, so versteht man darunter die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen auf Grund der übernatürlichen Offenbarung. In diesem Sinne ist unsere Moral nicht theologisch. Wir bauen auf rein philosophischen Grundlagen. Will man aber — um eben ein Schlagwort zu haben — jede, auch die wissenschaftliche Ueberzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes und die darauf gegründeten philosophischen Schlußfolgerungen „theologisch“ nennen, dann allerdings ist unsere Moral theologisch. Dann muß man aber Plato, Aristoteles, Cicero, Kepler, Newton und selbst Kant zu den „Theologen“ rechnen.

[1] Wir verweisen beispielsweise auf Gutberlet, Apologetik I, 120 ff. T. Pesch, Die großen Welträthsel II, 282. Hammerstein, Die Beweise für das Dasein Gottes. Trier 1891.

[2] Nicht nur die geschichtliche Ueberlieferung aller Völker, sondern auch die vergleichende Sprachforschung und nicht am wenigsten die Völkerkunde weisen deutlich auf die Einheit und den gemeinsamen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes hin. In ethnologischer Beziehung sagt mit Recht Ratzel (Völkerkunde I, 4 [1885]): „Die Menschheit ist ein Ganzes, wenn auch von mannigfaltiger Bildung.“ „Nicht Klüfte, sondern Gradunterschiede trennen die Theile der Menschheit, die Rassen, Völker u. s. w. voneinander.“ S. 46: „Die Thatsache, daß die nothwendigsten Kenntnisse und Fertigkeiten über die ganze Menschheit hin verbreitet sind, so daß der Gesammteindruck des Culturbesitzes der Naturvölker der einer fundamentalen Einförmigkeit ist, läßt den Eindruck entstehen, daß dieser ärmliche Culturbesitz nur der Rest einer größern Summe von Besitzthümern sei, aus welcher alles nicht absolut Nothwendige nach und nach ausgefallen sei.“

Dem denkenden, die Wahrheit aufrichtig suchenden Geist kann die Wahl nicht schwer fallen. Für uns gilt übrigens im folgenden die Sache als abgemacht. Wir hoffen auch siegreich darzuthun, daß die Ethik selbst die gründlichste Widerlegung des Pantheismus und Materialismus ist. An der Sittenlehre muß jede Weltanschauung ihre Probe bestehen. Nun werden wir aber zeigen, daß beide genannten Systeme keine des Namens würdige Sittenlehre zu stande bringen. Beide lösen schließlich die Pflicht, das Gewissen, die Freiheit, die Tugend und das Laster in leere, nichtssagende Namen auf. Also sind sie unhaltbar. Nur auf Grund des Theismus läßt sich eine sittliche Ordnung aufbauen, die der Idee entspricht, wie wir sie von jeher mit mehr oder weniger Klarheit im Bewußtsein der Menschheit vorfinden.

Erstes Kapitel.

Das höchste und letzte Ziel des Menschen.

§ 1.

Von dem höchsten und absoluten Endzweck aller Geschöpfe.

Ein vernünftiger Werkmeister schafft nichts plan- und zwecklos. Also mußte auch Gott, der unendlich Weise, bei Erschaffung der Welt einen weisen Zweck vor Augen haben. Gott brauchte die Welt nicht zu schaffen. Der Unendliche bedarf keines Geschöpfes. Nur der freien Güte Gottes verdankt die Welt ihr Dasein. Aber unter der Voraussetzung, daß er die Welt schaffen wollte, mußte er ihr einen weisen, seiner unendlichen Vollkommenheit würdigen Zweck vorsetzen. Es fragt sich also, welches dieser Zweck ist, dem die Geschöpfe nach Gottes Absicht zustreben sollen. Die Antwort auf diese Frage fassen wir in den folgenden Satz zusammen:

[1] Wenn wir hier und im folgenden von Glauben an Gott reden, so verstehen wir darunter nicht den Glauben im strengen Sinne, sofern er ein Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines andern hin bedeutet, sondern jede sichere Ueberzeugung vom Dasein Gottes, mag dieselbe auf wissenschaftlichem oder auf anderem Wege gewonnen sein.

Der höchste und letzte Zweck aller Dinge ist die Verherrlichung ihres Schöpfers[1].

I. Vorbegriffe. 1. Zweck ist dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht, oder das, was jemand durch sein Handeln zu erreichen strebt. Nur das Gute kann Zweck sein, weil der Wille nur nach dem Guten, nicht aber nach dem Uebel als solchem strebt. Der Zweck wird auch Ziel genannt, weil die Handlung eine Art Bewegung des Willens ist, die auf das Gute oder den Zweck hinzielt.

Man unterscheidet a) einen innern und äußern Zweck. Der innere Zweck (finis operis) ist derjenige, auf den ein Ding seiner Natur nach hinzielt. Der innere Zweck einer Uhr ist, die Zeit anzuzeigen; der des Kleides, zu schützen und zu schmücken. Der äußere Zweck (finis operantis) ist derjenige, den der Werkmeister durch sein Werk zu erreichen sucht. Dieser kann mit dem innern Zweck zusammenfallen, aber auch von ihm verschieden sein. So kann der äußere Zweck des Uhrmachers bei Verfertigung der Uhr der Gelderwerb oder die Erzeigung einer Wohlthat sein.

Man unterscheidet b) den nächsten, entfernten und letzten Zweck. Der nächste Zweck ist derjenige, dem der Wille unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung eines andern Zweckes, zustrebt, der aber selbst wieder einem höhern Zweck untergeordnet ist. Dieser zweite Zweck ist der entfernte Zweck. Will jemand die Rechte studiren, um später Advokat oder Richter zu werden, so ist die Erlangung der Rechtswissenschaft der nächste Zweck des Studiums, die Erlangung der Richterstelle der entfernte Zweck. Der letzte Zweck ist derjenige, der keinem höhern mehr untergeordnet wird. Derselbe heißt auch Endzweck, weil er das Ende des Strebens bildet.

Der letzte Zweck oder Endzweck wird wieder eingetheilt in den schlechthin oder bloß beziehungsweise letzten Zweck. Der schlechthin letzte Zweck ist derjenige, auf den alle anderen Zwecke abzielen, und der selbst keinem höhern Zwecke mehr untergeordnet ist; der beziehungsweise letzte Zweck ist bloß in einer bestimmten Reihe von Handlungen der letzte, aber nicht schlechthin. So ist die Gesundheit der letzte Zweck der Arzneikunde; sie selbst ist aber wieder höheren Zwecken untergeordnet. In der von uns aufgestellten Behauptung handelt es sich um den schlechthin letzten Zweck, dem nach Gottes Absicht alle anderen Zwecke untergeordnet sein sollen.

2. Die Verherrlichung eines Wesens im eigentlichen und strengen (subjectiven) Sinne besteht in der Hochschätzung, Anerkennung und Huldigung, die ihm zu theil wird. In diesem eigentlichen Sinne kann Gott nur von den Vernunftwesen verherrlicht werden, weil nur sie allein ihn zu erkennen und ihm zu huldigen vermögen. Im weitern (objectiven) Sinne aber wird Gott von allen Geschöpfen verherrlicht, insofern sie durch ihre Güte, Schönheit und Vollkommenheit Zeugniß ablegen von ihres Schöpfers Weisheit und Macht und so den nächsten Grund zu seiner Verherrlichung im eigentlichen Sinne legen. In diesem Sinne erzählen die Himmel Gottes Herrlichkeit, und die Werke seiner Hände verkündigt das Firmament[2].

---

[1] Cf. Costa-Rossetti S. J., Philos. mor. Ed. 2. p. 19.
[2] Ps. 18, 1.

II. Begründung. 1. Die Geschöpfe haben keinen andern letzten Zweck als denjenigen, um dessentwillen sie Gott aus dem Nichts ins Dasein rief. Welches ist nun dieser letzte Zweck? Kein anderer als Gott selbst.

Es widerspricht der unendlichen Vollkommenheit Gottes, daß er in seinem Wollen von einem außer ihm liegenden Dinge abhängig sei. Das wäre aber der Fall, wenn nicht er selbst, sondern ein außer ihm liegendes Gut den letzten Zweck seines Wollens bildete. Denn der letzte Zweck ist der eigentliche Grund, der den Willen in Bewegung setzt oder um dessentwillen der Wille in Thätigkeit tritt. Das Bewegte ist aber von seinem Beweger abhängig, wie die Wirkung von der Ursache.

2. Wäre Gott nicht das letzte Ziel aller Dinge, so wäre er auch nicht der höchste, unumschränkte Herr derselben. Jeder ist nur über dasjenige Herr, was zu seinem Nutzen oder Dienst bestimmt ist. Ist eine Sache für einen andern vorhanden und nicht für mich, so steht diesem andern das oberste Verfügungsrecht zu. Gäbe es also ein Ding, das nicht an letzter und höchster Stelle für Gott bestimmt wäre oder — was dasselbe ist — ihn zum letzten Zwecke hätte, so wäre Gott auch nicht der höchste Herr darüber. Das widerspricht aber der unendlichen Vollkommenheit Gottes.

3. Keine um ihrer selbst willen begehrenswerthe, reine Vollkommenheit kann dem Unendlichen fehlen. Nun ist es aber gewiß eine reine, um ihrer selbst willen begehrenswerthe Vollkommenheit, nicht bloß die letzte Quelle, sondern auch das letzte Ziel, nicht bloß der Anfang, sondern auch der Endzweck aller Dinge zu sein. Also ist Gott das Endziel aller Dinge.

4. Das Wollen und Lieben muß, um vernünftig zu sein, der objectiven Ordnung oder dem Werthe der Dinge entsprechen. Nun sind aber alle geschaffenen Dinge nur gut oder begehrenswerth durch Theilnahme an der Gutheit und Vollkommenheit Gottes. Also dürfen sie vernünftigerweise nur mit Unterordnung und Abhängigkeit von der göttlichen Vollkommenheit erstrebt und geliebt werden. Gleichwie die Planeten nur vermittelst des ihnen mitgetheilten Sonnenlichtes leuchten, so sind die geschaffenen Dinge nur insofern gut, als sie theilnehmen an der unendlichen Vollkommenheit Gottes oder schwache Strahlen, matte Abbilder des Ewigen sind. Deshalb sind sie nur mit Unterordnung unter die Quelle alles Guten der Liebe werth.

Mit unendlicher Liebe liebt Gott seine eigene Wesenheit als den Inbegriff und Urquell alles Guten; alle geschaffenen Dinge aber nur insofern, als sie an dieser Vollkommenheit theilnehmen und dieselbe wiederstrahlen.

5. Gott ist das letzte Ziel alles Geschaffenen oder mit anderen Worten, um seiner selbst willen hat Gott die Welt und alles, was in ihr ist, ins Dasein gerufen. Das haben wir bisher bewiesen. Aber welches ist das Gut, das Gott durch die Geschöpfe für sich erreichen will? Seine eigene Verherrlichung.

Die äußeren Güter sind für ein vernünftiges Wesen nur in zweifacher Rücksicht begehrenswerth: erstens, insofern sie ihm nützlich sind oder als Mittel zur Erhaltung und Vervollkommnung dienen; zweitens, insofern sie zu seiner äußern Ehre und Verherrlichung beitragen. Nun kann aber Gott aus den Geschöpfen keinen Nutzen ziehen; der Unendliche bedarf keines Geschöpfes zu seiner Erhaltung und Vollkommenheit. Da er aber doch, wie

gezeigt, die Geschöpfe um seiner selbst willen ins Dasein gerufen, so folgt, daß er sie um seiner eigenen Verherrlichung willen geschaffen hat. Diese Verherrlichung bildet also den letzten und höchsten Zweck alles Geschaffenen.

In der That, wer jemand vollkommen liebt, wünscht ihm auch nach Möglichkeit alles Gute. Nun liebt aber Gott seine eigene Wesenheit mit unendlicher Liebe; also will er ihr alles Gute. Sie kann nicht in sich selbst vollkommener werden, sondern nur durch schwache Nachbilder ihre Vollkommenheit gewissermaßen ausstrahlen und erweitern. Und diese Verherrlichung will Gott als den höchsten Zweck aller seiner Werke. Alle sollen in ihren verschiedenen Arten und Abstufungen als ebenso viele Abbilder und Nachahmungen die unendliche Vollkommenheit Gottes darstellen und verkünden [1].

§ 2.

Von der Art und Weise, wie die Geschöpfe Gott verherrlichen sollen.

Die Geschöpfe sollen Gott verherrlichen. Aber wie? Darauf läßt sich vom Standpunkt der bloßen Vernunft folgendes sagen:

1. Die vernunftlosen Geschöpfe sollen Gott dadurch verherrlichen, daß sie durch ihre Vollkommenheit Gottes Größe offenbaren. Jedes Wesen soll zur Verherrlichung des Schöpfers beitragen nach Maßgabe seiner Fähigkeit. Nun aber können die vernunftlosen Geschöpfe Gott nicht im eigentlichen Sinne huldigen, sondern bloß durch ihre Vollkommenheit den Vernunftwesen die Größe und Weisheit ihres Werkmeisters verkünden. Darin besteht also auch ihre höchste Aufgabe.

Jede Wirkung ist irgendwie ihrer Ursache ähnlich [2], so daß man aus der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache schließen kann. Das Werk lobt seinen Meister. Gleichwie ein herrlicher Dom oder ein schönes Gemälde Zeugniß gibt von der Gewandtheit und dem Kunstsinn des Künstlers, so bekundet auch die sichtbare Schöpfung dem Menschen Gottes Größe und Herrlichkeit [3]. Ja in noch viel höherem Grade als von dem menschlichen Kunstwerke auf den Meister können wir aus den Geschöpfen auf Gott schließen. Denn Gott ist, was beim menschlichen Künstler nicht zutrifft, nicht bloß bewirkende, sondern auch vorbildliche Ursache aller seiner Werke. Alle seine schöpferischen Ideen entnimmt er dem Urgrund alles Seins, seiner eigenen, unendlichen Wesenheit. Deshalb sind alle geschaffenen Dinge wahre, wenn auch schwache Abbilder oder Nachahmungen seiner göttlichen Wesenheit. Weil aber Gott unendlich vollkommen ist und die einzelnen Geschöpfe nur die eine oder andere seiner Vollkommenheiten zur Darstellung zu bringen vermögen, so hat Gott eine große Mannigfaltigkeit von Dingen hervorgebracht, von denen jedes das göttliche Urbild unter einer andern Rücksicht wieder-

[1] Cf. S. Thom. Cont. Gent. I, 75.

[2] Omne agens agit sibi simile (S. Thom. C. Gent. III, 19).

[3] Deshalb sagt der hl. Paulus im Römerbiefe (1, 20): „Das Unsichtbare an ihm wird von der Weltschöpfung aus durch das, was geschaffen worden, geistig wahrgenommen und angeschaut, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie (die Heiden) unentschuldigt sind.“

spiegelt. Wie der eine Sonnenstrahl durch das Prisma in viele Farben zerlegt wird, so finden wir die Vollkommenheiten, die in Gott allesammt in höchster Einfachheit vereint sind, in den Geschöpfen gewissermaßen auseinandergelegt und ausgebreitet.

Hierzu kommt noch, was das ausschließliche Vorrecht des ewigen Werkmeisters ist, daß er seinen Kunstwerken den innern Trieb zur Selbstvervollkommnung eingehaucht hat. Was der Mensch schafft, ist stumm und todt; die Kunstwerke Gottes hingegen leben und vervollkommnen sich von innen heraus oder haben wenigstens einen angeborenen Trieb zu dem ihrer Natur entsprechenden Wirken. Dieser Trieb zur Vervollkommnung ist aber in Wirklichkeit ein Trieb, die Vollkommenheiten Gottes in immer höherem Maße zur Darstellung zu bringen und zu seiner Verherrlichung beizutragen. Das gilt ganz besonders vom Menschen mit seinem angeborenen Trieb, sich selbst zu vervollkommnen. Die Vervollkommnung des Menschen ist ja die Vervollkommnung des göttlichen Ebenbildes, da er nach Gottes Ebenbild geschaffen ist.

Doch nicht bloß einzeln genommen verkünden die Geschöpfe Gottes Ehre, sondern auch durch ihr geordnetes, harmonisches Zusammenwirken zu einem großen, nach einem einheitlichen Plane geordneten Ganzen. Wer mit offenem Auge in das Triebwerk des Weltalls hineinblickt, kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß alle die unzähligen, großen und kleinen Wesen darin, obwohl sie nur auf ihr eigenes Wohl bedacht zu sein scheinen, dennoch unbewußt und planmäßig zum Ganzen mitwirken.

2. Die vernünftigen Geschöpfe sollen zwar auch wie alle anderen Dinge, ja noch in höherem Grade, durch ihre Schönheit und Vollkommenheit die Größe Gottes offenbaren, gewissermaßen zum Lobe ihres Werkmeisters auffordern. Der Mensch insbesondere ist der kurze Inbegriff und die Perle und Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung.

Aber sie sollen nicht bloß in diesem weitern, sondern auch im eigentlichen und strengen Sinne Gott verherrlichen durch Anerkennung, Liebe und Huldigung. Das ist die besondere Bestimmung der Vernunftwesen, die sie vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnet [1]. In der That:

a) Jedes Geschöpf soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit Gott verherrlichen, wie gezeigt wurde. Nun ist aber der Mensch als Vernunftwesen fähig, Gott im eigentlichen und formellen Sinne zu verherrlichen. Er ist ihm also diese Huldigung schuldig.

b) Gott kann nur dadurch im eigentlichen formellen Sinne durch die ganze Schöpfung verherrlicht werden, daß sie die vernünftigen Wesen zur Liebe und zum Lobe Gottes hinführt. Denn die Verherrlichung im eigentlichen Sinne ist Anerkennung, Liebe und Huldigung. In dieser Weise kann aber die vernunftlose Schöpfung nicht selbst Gott verherrlichen, sondern nur durch Vermittlung des Menschen, indem sie diesen zur Kenntniß und Liebe Gottes antreibt. Also muß es Aufgabe des Menschen sein, diese Vermittlung zu übernehmen und nicht nur im eigenen Namen, sondern gewissermaßen im

[1] Es ist nur eine der natürlichen Vernunft zugängliche Wahrheit, welcher der hl. Paulus in den bekannten Worten Ausdruck verleiht: „Thut alles zur Ehre Gottes“ (1 Kor. 10, 31).

Namen der ganzen Schöpfung dem höchsten Herrn und Endziel aller Dinge zu huldigen. In der That konnte Gott — so scheint uns wenigstens — seine Vollkommenheit nicht offenbaren wollen, ohne sie irgend jemand zu offenbaren, der die stumme Sprache der vernunftlosen Geschöpfe zu verstehen und in ihrem Namen Gott zu huldigen im Stande wäre.

So nimmt der Mensch inmitten der gesammten sichtbaren Schöpfung gewissermaßen hohepriesterliche Stellung ein. Alle Geschöpfe bringen durch seinen Mund dem Ewigen das Opfer des Lobes und der Anbetung dar.

§ 3.

Der untergeordnete Endzweck der Schöpfung ist das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen.

1. Die unendliche Weisheit Gottes liebt es, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen. Dieses Gesetz sehen wir in der ganzen Schöpfung bewahrheitet. Obwohl Gott als ersten und höchsten Zweck seines Schaffens seine eigene Verherrlichung wollte, ja wollen mußte, so beabsichtigte er doch zugleich den Geschöpfen selbst wohlzuthun, ihnen von seinen unendlichen Gütern mitzutheilen. Dieses ist der untergeordnete, secundäre Zweck der Schöpfung.

Daß Gott auch das Wohl der Geschöpfe bezweckte, erkennen wir mit Sicherheit daraus, daß dasselbe mit seiner Verherrlichung unzertrennlich verbunden ist. Der Ewige konnte seine eigene Verherrlichung nicht wirksam wollen, ohne auch den Geschöpfen wohlzuthun. Die objective Verherrlichung Gottes besteht ja darin, daß die Geschöpfe durch ihre Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung die Größe und Güte ihres Werkmeisters offenbaren und verkündigen. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, daß die Geschöpfe wirklich an der Vollkommenheit und Schönheit ihres Schöpfers theilnehmen.

Gleichwie die Sonne ihre Strahlen nicht aussenden kann, ohne zu erwärmen und zu erleuchten, so konnte sich auch Gott nicht seinen Geschöpfen mittheilen, ohne ihnen wohlzuthun oder sie an seiner unendlichen Vollkommenheit irgendwie theilnehmen zu lassen.

Wir dürfen jedoch nicht glauben, Gott habe das Wohl der Geschöpfe bloß insofern gewollt, als dasselbe ein Mittel zu seiner eigenen Verherrlichung war. Nein; das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen, war ihm auch Zweck, d. h. ein Gut, das er um seiner selbst willen erstrebte. So verlangte es seine unendliche Güte und Liebe. Gerade weil Gott unendlich gut und barmherzig ist, wollte er sich seinen Geschöpfen mittheilen oder sie an seinen Gütern theilnehmen lassen. Jedoch mußte er diesen Zweck dem Zweck seiner eigenen Verherrlichung als dem höhern Gute unterordnen.

2. Obwohl aber Gott durch die Schöpfung das Wohl aller seiner Geschöpfe ohne Ausnahme bezweckte, so wollte er doch das Wohl der gesammten vernunftlosen Natur mit Unterordnung unter das Wohl des Menschen. Wie Gott der Zweck der gesammten Schöpfung, so ist der Mensch der unmittelbare Zweck der vernunftlosen Geschöpfe.

a) Das Niedrigere ist um des Höhern wegen. Der Mensch ist aber der Höhepunkt und die Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung. Deshalb ist diese ihm untergeordnet, sie hat ihm zu dienen.

b) Alle Dinge der sichtbaren Schöpfung, organische und anorganische, sind so geeigenschaftet, daß sie den Menschen nicht bloß mannigfachen Nutzen gewähren können, sondern auch thatsächlich in der verschiedensten Weise dienen. Also hat Gott auch diesen Dienst gewollt. Denn die Unter- und Ueberordnung, die sich aus der Natur der Dinge ergibt, müssen wir als von Gott gewollt ansehen, da er die Welt nicht planlos geschaffen hat.

Wie mannigfach dient doch die Schöpfung dem Menschen! Was wäre der Mensch ohne das Licht der Sonne, das ihm leuchtet und ihn wärmt, ohne die Luft, die er athmet, ohne die Erde, die ihn trägt, ohne die Pflanzen und Thiere, die ihn ernähren und kleiden, ohne das Feuer, das ihn erwärmt und ihm seine Nahrung und seine Werkzeuge bereiten hilft? Selbst in seinem Erkennen und Begehren, sowohl in der sinnlichen als geistigen Ordnung, ist er ganz auf den Dienst der sichtbaren Welt angewiesen. Aus ihr schöpft er seine Begriffe von Sein, Ordnung, Güte, Schönheit, Bewegung, Ursache, Kraft u. s. w., an deren Hand er zum Urquell aller Wahrheit emporsteigt. Sie dient ihm auch als Schauplatz seines sittlichen Lebens, seines allseitigen Schaffens und Ringens.

c) Auch das Bedürfniß des Menschen beweist, daß die vernunftlosen Geschöpfe ihm als Mittel dienen sollen. Gott konnte ihn nicht erschaffen, ohne ihm einen angemessenen Wohnort, ein passendes Feld seiner Thätigkeit anzuweisen und ihm die erforderlichen Mittel zu seinem Unterhalt und zur Befriedigung seiner vielgestaltigen, leiblichen und geistigen, individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse auf den Lebensweg mitzugeben. Nun findet der Mensch alles das nur in der sichtbaren Schöpfung. Also ist sie für ihn geschaffen. Sie ist ihm als Schauplatz seiner Thätigkeit zugewiesen, sie ist das Reich, in dem er als König herrschen soll. Damit stimmt die Ansicht aller Menschen überein, wie sie sich im praktischen Leben unzweideutig äußert. Ueberall verfügen die Menschen frei zu ihrem Vortheil über die Natur. Ohne Bedenken hauen sie die Eichen und Cedern um, tödten sie den Löwen wie das Rind, durchwühlen sie das Innere der Erde, wo und wie es ihrem Vortheile dienlich ist. So benimmt sich nur ein Herr in seinem Eigenthum.

Zweites Kapitel.

Von der Glückseligkeit als dem untergeordneten Endzweck des Menschen.

§ 1.

Vorbegriffe.

Bei den vernunftlosen Lebewesen wird auf das Individuum nur so viel Rücksicht genommen, als es das Wohl der Art erheischt. Mit unerbittlicher Strenge ist es an den Dienst der Art gekettet, so daß es gewöhnlich abstirbt, sobald es dieser keinen Nutzen mehr bringt. Die Drohnen werden abgeschlachtet, sobald sie ihren Dienst geleistet haben.

Anders ist es beim Menschen[1]. Er ist ein vernünftiges, in sich seiendes, selbständiges Wesen, d. h. Person. Deshalb ist er nicht einfachhin der Art als Mittel untergeordnet, sondern in gewisser Rücksicht Selbstzweck. Zwar ist auch er für Gottes Ehre geschaffen, aber der Nutzen soll ihm selbst bleiben. Er ist nicht mehr einfachhin zum Nutzen eines Höhern da. Gleichwie er allein Gott im eigentlichen Sinne, durch Anerkennung und Huldigung, verherrlicht: so ist er auch allein zur Theilnahme an Gottes Glückseligkeit bestimmt. Das haben wir jetzt zu untersuchen und zu begründen.

a) Was versteht man unter Glückseligkeit? Jedermann denkt sich unter Glückseligkeit einen Zustand, in welchem man von jedem Uebel frei und zugleich im Besitze alles Guten ist. Man kann deshalb die Glückseligkeit einen Zustand vollkommener Befriedigung aller vernünftigen Begehrungen nennen oder mit Boëthius[2]: einen durch den Besitz alles Guten vollkommenen Zustand.

Zur Glückseligkeit gehört also α) die Abwesenheit jedes Uebels, β) der Besitz alles Guten, das dem natürlichen Streben unserer Natur entspricht[3], endlich γ) die immerwährende Dauer dieses Zustandes, sowie das Bewußtsein derselben. Denn sobald man fürchten muß, aus diesem Zustande wieder herauszufallen, ist es mit dem Glücke aus, weil diese Furcht selbst ein großes Uebel ist und ein großes Uebel voraussetzt. Die Glückseligkeit ist im Grunde identisch mit der Vollkommenheit des Menschen, sofern dieselbe als dauernder Zustand gedacht wird.

Die eben beschriebene ist die vollkommene Glückseligkeit, die auch einfachhin Glückseligkeit genannt wird. Fehlt von den erforderlichen Bedingungen derselben die eine oder andere, so ist die Glückseligkeit eine unvollkommene.

b) In der Glückseligkeit kann man zweierlei unterscheiden: den Gegenstand derselben oder das Gut, durch dessen Besitz jemand glücklich wird (objective Glückseligkeit), und den Besitz dieses Gegenstandes (subjective Glückseligkeit).

c) Man unterscheidet ferner eine natürliche und übernatürliche Glückseligkeit. Die natürliche Glückseligkeit ist jene, die den natürlichen Kräften und Bedürfnissen des Menschen entspricht; die übernatürliche geht über dieses Maß hinaus. Der Christ weiß aus der Offenbarung, daß alle Menschen durch Gottes freie Güte zu einer viel höhern Glückseligkeit berufen sind, als ihnen von Natur aus gebührt. Diese übernatürliche Glückseligkeit enthält selbstverständlich die natürliche in eminenter Weise, wie etwa eine Kupfermünze in einem Goldstück enthalten ist. Wir haben es in unserer philosophischen Untersuchung nur mit der natürlichen Glückseligkeit zu thun.

[1] S. Thom. C. Gent. III, 113: Creatura rationalis divinae providentiae substat sicut *secundum se* gubernata et provisa, *non solum propter speciem* ut aliae corruptibiles creaturae.

[2] De consol. phil. l. 3 pr. 2: Status omnium bonorum congregatione perfectus. Treffend schildert Cicero die Glückseligkeit in den Worten: Neque ulla alia huic verbo, cum *beatum* dicimus, subiecta notio est, nisi *secretis malis omnibus cumulata bonorum possessio* (Tuscul. V, 10).

[3] Die Abwesenheit jedes eigentlichen Uebels hängt mit dem Besitz alles Guten nothwendig zusammen. Denn solange uns ein Gut fehlt, das uns irgendwie zur vollen Befriedigung nothwendig ist, leiden wir noch unter einem Uebel.

d) Wenn wir im folgenden beweisen, der Mensch sei zur Glückseligkeit bestimmt, so reden wir zunächst von der Glückseligkeit im allgemeinen, ohne vorderhand nach dem Gute zu fragen, das den Menschen glücklich machen kann. Wie man von einer vollkommenen Sättigung eines Menschen reden kann, ohne zu bestimmen, durch welche Speise dieselbe erreicht werden mag, so kann man auch von der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen reden, ohne an ein bestimmtes Gut zu denken, durch das sie zu stande kommen soll.

§ 2.

Beweise für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit.

I. Den Hauptbeweis für die in der Ueberschrift dieses Paragraphen enthaltene Behauptung entnehmen wir dem allen Menschen innewohnenden Glückseligkeitsdrang.

Alle Menschen ohne Ausnahme haben einen in der Natur selbst enthaltenen Trieb nach vollkommener Glückseligkeit. Nun ist es aber unmöglich, daß diesem Naturtriebe nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Also sind alle Menschen ohne Ausnahme zur vollkommenen Glückseligkeit als wirklich erreichbarem Ziele bestimmt.

1. Um die Richtigkeit des Obersatzes einzusehen, müssen wir uns vor allem klar machen, was man unter einem Naturtrieb zu verstehen hat. Jedes Wesen hat die Neigung, sich zu erhalten und nach Maßgabe seiner Natur zu entwickeln. Ganz besonders gilt dies von den belebten Wesen, die alle von Natur aus sich zu erhalten und zu vervollkommnen streben. Dieses Streben ist auch im Zustande der Ruhe vorhanden. Gleichwie auf der Erde alle Dinge beständig nach dem Erdmittelpunkte streben, auch wenn sie ruhen: so hat der Schöpfer einem jeden Dinge eine Neigung zur Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung von Natur aus eingepflanzt. Ja diese Neigung ist nichts anderes als die Natur selbst, insofern sie unbewußt dem ihr entsprechenden Gut zustrebt. Gott ist zwar die oberste und allgemeinste bewegende Ursache in der Welt, aber nicht die einzige. Unter seiner Mitwirkung sollen auch die Geschöpfe thätigen Antheil nehmen an der Verwirklichung der göttlichen Pläne. Zu diesem Zweck hat er jedem Ding einen Trieb nach dem ihm entsprechenden Ziel und der dazu dienlichen Thätigkeit in die Natur hineingelegt. Dieser Naturtrieb ist also nicht eine aus Erkenntniß hervorgehende Bethätigung des Strebevermögens, sondern die Voraussetzung, Grundlage und Wurzel derselben. Er geht deshalb auch nicht mit der Thätigkeit vorüber, sondern bleibt beständig wie die Natur des Dinges selbst.

Es gibt verschiedene Arten von Naturtrieben, so z. B. den Trieb der Selbsterhaltung, der das Wohl des Individuums, den Geschlechtstrieb, der die Erhaltung der Art zum Zweck hat. In ähnlicher Weise gibt es auch im höhern Theil der Seele einen Glückseligkeitstrieb, d. h. eine angeborene, dauernde Neigung nach dem vollkommenen Besitz alles Guten und Wahren. Was berechtigt uns nun, einen solchen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit anzunehmen?

a) Vor allem die Natur der höchsten Fähigkeiten des Menschen. Wie alle Fähigkeiten, so streben auch Verstand und Wille von Natur aus nach ihrer Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, nach dem vollkommenen Besitz des ihnen eigenthümlichen Gegenstandes oder Formalobjectes. Welches ist nun das Formalobject des Verstandes und Willens? Das Wahre und Gute als solches, d. h. nicht dieses oder jenes concrete Wahre und Gute, sondern das Wahre und Gute überhaupt. Folglich werden sie erst dann zum Abschluß ihres Strebens gelangen, wenn sie in den Besitz eines Gegenstandes kommen, der alles Wahre und Gute in sich begreift, d. h. in den Besitz Gottes, des Unendlichen. Der Besitz alles Guten und Wahren ist aber die Glückseligkeit. Also haben Verstand und Wille von Natur aus den Trieb nach Glückseligkeit.

Ueber alle Schranken des Endlichen hinaus strebt das Menschenherz nach dem Urgrund und Inbegriff alles Guten und Wahren, um in seinem Besitze befriedigt zu ruhen. Dieses Argument beweist von einer neuen Seite unsere frühere Behauptung, daß Gott selbst das höchste Ziel des Menschen ist.

b) Auch die Erfahrung führt uns zur Annahme des Glückseligkeitstriebes. Was liegt allem menschlichen Streben und Ringen bewußt oder unbewußt zu Grunde? Der Trieb nach voller Befriedigung, der Wunsch, möglichst alles Uebel von sich zu entfernen und alles Gute zu besitzen. „Nach einem glücklichen, goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen." Was liegt dem hastigen Streben zu Grunde, mit dem der Ehrgeizige nach Ruhm und Ehre, der Habsüchtige nach Geld und Gut, der Wollüstige nach Befriedigung seiner unreinen Begierden, der Wissensdurstige nach Erweiterung des Kreises seiner Kenntnisse jagt? Es ist derselbe, allen angeborene Trieb nach vollkommenem Glück[1]. Jeder sucht zwar sein Glück in etwas anderem, aber in dem allgemeinen Wunsche, glücklich zu werden, kommen alle überein. „Glücklich zu sein," sagt der hl. Augustin, „ist ein so großes Gut, daß sowohl die Guten als die Bösen darnach verlangen."[2] Denn auch der Böse sucht schließlich durch seine Missethaten die ungeregelten Begierden seines Herzens zu befriedigen. Jeder braucht nur sein eigenes Herz zu befragen, und er wird finden, daß er von Natur unwillkürlich Schmerzen, Krankheiten, Verachtung flieht, dagegen ebenso sehr nach Wohlsein, Freude, Friede und Trost verlangt. Wie die Pflanze nach dem Lichte, strebt das menschliche Herz nach voller, ungetrübter, dauernder Freude, d. h. nach vollkommenem Glück.

---

[1] Deshalb nennt der hl. Thomas (Summa theol. 1. 2. q. 1 a. 6) das Streben nach Glückseligkeit die Wurzel aller Willensbethätigungen. Denn was immer der Wille erstrebt, begehrt er deshalb, weil und insofern es ihm gut ist, und weil es seinen Durst nach dem Guten wenigstens in etwa befriedigt.

[2] Enarr. in Psalm. 118 sermo 1. Derselbe hl. Augustin erzählt (De Trinit. l. 13 c. 3), ein Schauspieler habe einst öffentlich im Theater erklärt, er werde bei der nächsten Vorstellung jedem seiner Zuhörer sagen, wonach er verlange. Als nun am bestimmten Tage sich eine große Menge Neugieriger eingefunden, trat der Schauspieler vor sie hin und sprach: „Was ihr alle verlangt, ist, wohlfeil zu kaufen und theuer zu verkaufen." Der hl. Augustin mißbilligt diese Antwort ebenso wie die Behauptung des Ennius, alle Menschen wollten gelobt sein. Aber, fährt er fort, hätten beide gesagt: glücklich wollt ihr alle sein, so hätten ihnen alle bei einem Einblick in ihr Inneres zustimmen müssen.

Die Allgemeinheit dieser Thatsache des Strebens nach vollem Glück läßt auch nicht daran zweifeln, daß wir es hier nicht mit zufälligen und willkürlichen Strebungen, sondern mit einem eigentlichen Naturtrieb zu thun haben. Wie wir aus der Thatsache, daß alle Menschen nach Speise verlangen, auf einen Naturtrieb schließen, so können wir auch aus dem allgemeinen Sehnen und Streben nach Glück folgern, daß dasselbe in einem vom Schöpfer herrührenden Naturtrieb begründet ist.

c) Wir können uns endlich für das Vorhandensein des Naturtriebs nach Glückseligkeit auf die übereinstimmende Ansicht aller philosophischen Schulen berufen. Wie weit die Philosophen sonst auseinandergehen mögen, so kommen sie doch alle in der Annahme dieses Glückseligkeitstriebes überein. Wir wählen einige Zeugnisse aus den verschiedensten philosophischen Richtungen. Aristoteles, der in allen seinen Untersuchungen von sicheren Erfahrungsthatsachen ausgeht, nimmt im ersten Kapitel seiner Nikomachischen Ethik den Glückseligkeitstrieb zum Ausgangspunkt seiner ganzen Theorie. Plato kommt in seinen Zwiegesprächen sehr häufig auf dieselbe Thatsache zurück, so namentlich im Symposion, Gorgias und im Staat. Selbst die sonst allen Rücksichten auf Befriedigung so abholden Stoiker bezeichnen die Glückseligkeit als das ethische Ziel des Menschen[1]. Ihnen folgt der Stoiker der Neuzeit. „Glücklich zu sein," meint Kant, „ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens."[2] Daß das ganze Heer der modernen Eudämonisten, welche die größtmögliche Glückseligkeit als den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellen, derselben Ansicht huldige, braucht kaum erwähnt zu werden. Selbst der Vater des modernen Pessimismus, A. Schopenhauer, bekennt sich zur selben Ansicht: „Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen . . . unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist."[3]

Mit Recht sagt deshalb H. Spencer: „Keine Schule also kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel einen begehrenswerthen Gefühlszustand hinzustellen, mit was für Namen immer derselbe bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit."[4]

---

[1] Diog. Laert. VII, 127.

[2] Kritik der praktischen Vernunft (WW. IV, 123, Ausg. von Hartenstein). An einer andern Stelle (ebend. S. 139) behauptet er: „Ein Gebot, daß jedermann sich selbst glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht. Denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich will."

[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, 196. § 14. Aehnlich sagt E. v. Hartmann: „Was der Mensch ohne alle Reflexion ohne weiteres will, ist immer und überall die Lust(?); sobald er sich darüber besinnt, was er denn eigentlich wolle, so erkennt er, daß es eine möglichst vielseitige, seine Natur erschöpfende und möglichst dauernde Lust sei, d. h. die Glückseligkeit oder die Eudämonie." (Das sittl. Bewußts. S. 20.)

[4] Thatsachen der Ethik. Stuttgart 1879. S. 50. Um noch Zeugen aus neuester Zeit anzuführen, so sagt Köstlin (Geschichte der Ethik. 1887. I, 18): „Es gibt ein unbedingtes Bedürfniß für den Menschen, daß es ihm objectiv wohl, gut, glücklich ergehe, und daß er subjectiv das Gefühl des Wohlseins, der Zufriedenheit mit dem Dasein habe. . . Dieses Bedürfniß ist das A und O alles menschlichen Be-

2. An der Thatsache des Naturtriebes nach vollkommener Beseligung kann dem Gesagten zufolge kein vernünftiger Zweifel bestehen. Damit ist der Obersatz des Syllogismus, den wir eingangs dieses Paragraphen aufgestellt haben, begründet. Wir haben nun den Untersatz zu beweisen: es sei unmöglich, daß diesem Naturtrieb nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Unser Beweis läßt sich in den Satz zusammenfassen: Der Glückseligkeitstrieb wäre unnütz, verderblich und eine Anklage der Weisheit und Güte Gottes, wenn ihm nicht die Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspräche.

a) Wer läugnet, daß dem Glückseligkeitstrieb die Glückseligkeit als erreichbares Ziel entspreche, wird dadurch nothwendig zur Annahme unhaltbarer Folgerungen gezwungen. α) Er muß vor allem einen unauflöslichen Widerspruch in der menschlichen Natur annehmen, oder wenigstens behaupten, die menschliche Natur habe einen nothwendigen Drang nach einem für sie völlig unerreichbaren Ziel. β) Ja, er muß im Grunde behaupten, die menschliche Natur habe keinen für uns erkennbaren Zweck. Wenn wir aus dem Naturtrieb der menschlichen Natur nicht mehr auf ihre Bestimmung für die vollkommene Glückseligkeit schließen dürfen, so haben wir auch kein Recht mehr, zu behaupten, das Auge sei für das Sehen, das Ohr für das Hören bestimmt. γ) Er muß endlich behaupten, der Mensch, die Krone und das Kunstwerk der ganzen sichtbaren Natur, sei in einer bedauernswerthern Lage als das vernunftlose Thier, und zwar infolge seiner höchsten Vorzüge. Wenn das Thier satt und in Ruhe ist (cibum et venerem), hat es seinen Himmel. Von einem Zustande vollkommener, dauernder Glückseligkeit im Besitze alles Guten hat es keine Idee. Sein Sinnen und Trachten geht nicht ins Unermeßliche wie beim Menschen. Es hat daher weder den Trieb nach vollkommener Glückseligkeit noch das Bewußtsein davon. Der Mensch dagegen wird beständig vom Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit getrieben. Dieser Trieb ist der ungestillte Hunger der Seele, dessen Bewußtsein ihn quält und zu immer neuem Schaffen fortreißt. Gesetzt nun, diese Glückseligkeit sei ihm nicht erreichbar, so wäre er beklagenswerther als das vernunftlose Thier, und zwar auf Grund dessen, was seinen edelsten Vorzug bildet, nämlich seiner Vernunft. Den Darwinisten könnte man dann — von seinen eigenen Grundsätzen ausgehend — mit Recht fragen, was es denn dem Menschen genützt habe, im Kampf ums Dasein alle Gegner aus dem Felde zu schlagen und auf die oberste Stufe der Entwicklung zu gelangen, wenn er dadurch nur unglücklicher werden soll als alle übrigen?

b) Den genannten Gründen kann selbst ein Anhänger der materialistischen Entwicklungslehre nicht ausweichen. Doch dieselbe gilt für uns an dieser Stelle als ein längst abgethaner Standpunkt. Der Mensch ist das Gebilde des allmächtigen und allweisen Werkmeisters. Nicht blind und aufs Gerathewohl hat ihn der Schöpfer ins Dasein gerufen und mit so herrlichen Gaben

gehrens, Sehnens, Denkens, Hoffens: es ist nicht ein willkürliches, sondern ein dem Menschen durch seine Natur aufgedrungenes ‚Problem‘, von welchem er nicht absehen kann und nicht absehen soll.“ Aehnlich E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen III, 209.

geschmückt, sondern zu weisen Zwecken, wie sie der Größe Gottes und der Natur des Menschen entsprechen. Wie wir bei jedem Werke eines weisen Künstlers aus der Anlage desselben auf seine Bestimmung schließen können, so ist uns auch aus der Natur des Menschen ein Schluß auf sein Endziel gestattet. Nun haben wir aber bewiesen, daß der Mensch einen unüberwindlichen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit besitzt. Also hat ihn auch Gott, der ihm diesen Trieb gegeben, zur Glückseligkeit bestimmt. Oder sollen wir annehmen, der unendlich Weise habe dem Menschen durch einen Naturtrieb eine Richtung auf die Glückseligkeit gegeben, ihm gewissermaßen eine Hinbewegung auf dieselbe eingedrückt, obwohl es nicht in seiner Absicht liege, ihn zu derselben, soviel an ihm liegt, hinzuführen?

So ist Gottes Weisheit eine sichere Bürgschaft für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit. Aber auch Gottes Güte verbietet die Annahme, er habe dem Menschen einen so unstillbaren Trieb nach Glück eingepflanzt, ohne ihn befriedigen zu wollen.

Vielleicht wird man gegen unsere Beweisführung aus dem Glückseligkeitstrieb auf die sonstigen, sei es nun im Menschen, sei es im Thiere vorhandenen Naturtriebe hinweisen. Auch das Thier hat den Naturtrieb nach voller Befriedigung, und der sinnliche Theil des Menschen hat den angeborenen Trieb nach Befriedigung der sinnlichen Lüste. Trotzdem wird niemand behaupten wollen, es sei eine Forderung der Vernunft, daß alle diese Triebe vollkommen befriedigt werden. Also, so scheint es, läßt sich auch aus der Thatsache des Glückseligkeitstriebes nicht schließen, der Mensch müsse zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt sein.

Diese Schlußfolgerung wäre berechtigt, wenn wir die sinnlichen und thierischen Naturtriebe mit den geistigen auf dieselbe Stufe zu stellen hätten. Der Glückseligkeitstrieb wäre unnütz und zwecklos, wenn ihm die Seligkeit nicht als Ziel entspräche. Die anderen Naturtriebe aber werden dadurch nicht zwecklos, daß sie nicht in den vollen Besitz ihres Gegenstandes gelangen. Der Naturtrieb ist gewissermaßen eine vom Schöpfer den Geschöpfen eingedrückte Hinneigung auf ein bestimmtes Ziel. Wir dürfen also denselben nicht unabhängig von dem aus der Natur der Dinge erkennbaren Zweck, den der Schöpfer dadurch erreichen wollte, ins Auge fassen. Nun aber sind all die thierischen und sinnlichen Triebe ihrer Natur nach als Mittel den geistigen Bestrebungen des Menschen untergeordnet. Sie verlangen also nur so viel Berücksichtigung, als es die höheren geistigen Triebe und Interessen erheischen. Zu dienen ist ihre höchste Aufgabe. Das gilt aber nicht von dem Glückseligkeitstrieb oder von dem Trieb des Verstandes und Willens nach vollkommener Befriedigung im Erkennen und Lieben. Dieser ist keinem höhern Trieb als Mittel untergeordnet, sondern wie der Mensch selbst in gewisser Beziehung Selbstzweck. Zu keinem andern Zweck kann Gott diesen Trieb in die Natur gepflanzt haben, als um den Menschen zur Glückseligkeit zu führen.

Das von den sinnlichen Trieben des Menschen Gesagte gilt auch von dem Naturtrieb der Thiere und aller übrigen Wesen. Einer eigentlichen Glückseligkeit ist das Thier nicht fähig; denn diese ist ein Zustand des vollkommenen Besitzes alles Guten. Eines solchen Zustandes ist aber das Thier nicht fähig,

weil ihm Verstand und Wille fehlen. Sein sinnliches Erkennen und Begehren haftet an dem augenblicklich irgendwie Gegenwärtigen, sinnlich Wahrnehmbaren und seiner Natur nach Vergänglichen. So kann es in unbestimmter Reihe von einem sinnlichen Gut zum andern übergehen, ohne je alles auf einmal besitzen zu können, dessen es fähig ist. Fehlt aber dem Thiere die Fähigkeit zur eigentlichen Glückseligkeit, so kann es auch keinen Naturtrieb danach haben. Der angeborene Trieb aber nach immer neuer sinnlicher Befriedigung ist, wie das ganze Thier, dessen Erhaltung und Entwicklung er bezweckt, dem Menschen als Mittel untergeordnet. Der Mensch kann deshalb als Herr dem Dasein und Streben des Thieres ein Ende machen, sobald es ihm zweckdienlich erscheint.

II. Einen zweiten Beweis für die Bestimmung des Menschen zum vollkommenen Glück bietet uns die Betrachtung der Zwecke, die sich Gott bei Erschaffung der Welt setzen mußte. Das ganze Universum hat zum höchsten Zweck Gottes Verherrlichung. Aber wem soll der Nutzen zukommen? Die vernunftlose Natur ist allerdings zum Nutzen des Menschen bestimmt. Aber der Mensch selbst kann nicht mehr für das Glück oder den Nutzen eines Höhern da sein. Er muß also insofern Selbstzweck sein, als der Nutzen des Weltalls für ihn bestimmt ist, um ihm zur eigenen allseitigen Vervollkommnung und schließlich zum vollen Glück zu verhelfen. Wie es seine Bestimmung ist, Gott in einer besondern Weise und unmittelbar zu verherrlichen, so soll er auch in besonderer Weise am Glücke Gottes theilnehmen.

Es entspricht auch der unendlichen Güte des Ewigen, daß er den Geschöpfen nach Maßgabe ihrer Fähigkeit von seinen Gütern mittheile. Denn darin liegt seine Verherrlichung, daß er, wie seine anderen Eigenschaften, so auch seine Güte und Freigebigkeit offenbare. Nun aber ist der Mensch der vollkommenen Glückseligkeit fähig, ja er hat ein unstillbares Verlangen danach. Es entspricht also der unendlichen Güte des Schöpfers, daß er den Menschen zu dieser Glückseligkeit berufe, um so mehr, da erst durch diese vollkommene Beseligung des Menschen Gott im vollkommensten Sinne verherrlicht wird.

III. Schlußfolgerung. Ist der Mensch, wie wir bewiesen, von Gott zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt, so folgt nothwendig, daß es irgendwo ein dem Menschen erreichbares Gut geben muß, welches ihn vollkommen zu beglücken vermag. Ohne ein solches in Wirklichkeit existirendes Gut wäre ja die Glückseligkeit unmöglich. Welches dieses Gut sei, haben wir im folgenden zu untersuchen.

Drittes Kapitel.

Von dem Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

§ 1.

Die Einheit der Strebevermögen des Menschen.

Um mit Sicherheit den Gegenstand zu bestimmen, durch dessen Besitz der Mensch selig werden soll, müssen wir wieder einen Blick in die menschliche Natur werfen und das Verhältniß der verschiedenen menschlichen Triebe und Strebevermögen zu einander untersuchen.

Wie schon früher gezeigt wurde, hat der Mensch seiner sinnlich-geistigen Natur entsprechend mit den Pflanzen das Streben nach Ernährung, Wachsthum und Fortpflanzung gemein, mit den Thieren das Streben nach sinnlicher Erkenntniß und sinnlichem Genuß; darüber hinaus aber ist er mit Verstand und Willen begabt, die über das Sinnliche hinweg auch nach geistigen Dingen streben.

In welchem Verhältniß stehen nun diese verschiedenen Bestrebungen des Menschen zu einander?

1. Sie müssen harmonisch zusammenwirken. Sie können nicht voneinander unabhängig sein, sonst ginge die Einheit der Natur verloren. Wo eine Natur ist, müssen auch die verschiedenen Kräfte und Strebevermögen einheitlich zusammenwirken. Die Natur ist ja nichts anderes als die Wesenheit eines Dinges, insofern sie das Princip seiner Bethätigung in Bezug auf sein Ziel bildet. Die Thätigkeiten eines Wesens lassen sich als Bewegungen auffassen, durch die es seinem Ziele zustrebt. Die Natur ist das gemeinsame Princip aller dieser dem Ziele entsprechenden Bewegungen. Wo also nur ein Ziel ist, kann auch nur eine Natur sein, und umgekehrt fordert die Einheit der Natur die Einheit des Endziels.

Nun aber bildet die menschliche Natur ein einheitliches Ganzes, alle menschlichen Kräfte sind Kräfte einer Natur. Das sagt uns unser klares Bewußtsein. Das erhellt auch aus der gegenseitigen Abhängigkeit, in der die verschiedenen menschlichen Kräfte zu einander stehen. Wie der Verstand für alle Fähigkeiten im Menschen denkt, so sieht auch das Auge für den ganzen Menschen und arbeitet das Herz für den ganzen Menschen. Leidet eine Fähigkeit, so leidet der ganze Mensch. Wir haben also nur eine Natur und mithin auch nur ein oberstes Ziel. Folglich müssen auch die verschiedenen menschlichen Strebevermögen geordnet und harmonisch zum gleichen Endziele zusammenwirken. Ja, die menschlichen Strebevermögen in ihrer Gesammtheit und in ihrem harmonischen Zusammenwirken stellen eben die Natur des Menschen dar[1].

2. Wie kann nun ein einheitliches Zusammenwirken so verschieden gearteter Kräfte zu stande kommen? Eine physische Verschmelzung ist undenkbar und wäre der Vernichtung derselben gleichbedeutend. Die Harmonie mehrerer Töne kann nicht durch Verschmelzung in einen Ton erreicht werden, sondern nur dadurch, daß man sie in das richtige Verhältniß zu einander bringt. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die verschiedenen menschlichen Strebevermögen, und wir stehen also vor der Frage, in welchem Verhältniß sollen dieselben sich zu einander befinden? Wir antworten: in dem der Unterordnung der niederen Kräfte unter die geistigen.

Eine bloße Nebenordnung so ungleichwerthiger und verschiedener Vermögen kann nicht angenommen werden, noch weniger eine Unterordnung der höheren unter die niederen. Der vernünftige Theil muß nothwendig das Uebergewicht haben. Es ist in der ganzen Natur Gesetz, daß das Niedere dem Höhern, das Anorganische den Pflanzen, die Pflanzen den Thieren, diese den Menschen untergeordnet sind. Dasselbe muß auch im Menschen der Fall sein.

[1] Meyer S. J., Institut. iur. n. I. n. 20.

Thatsächlich dient auch das vegetative Leben im Menschen dem Aufbau und der Erhaltung der Organe des sinnlichen Lebens und dieses hinwiederum der Entfaltung des geistigen Lebens.

Die niederen Kräfte und Fähigkeiten im Menschen sind also nicht um ihrer selbst willen vorhanden, sondern der geistigen Fähigkeiten wegen. Sie sind Werkzeuge des Geistes und dürfen sich deshalb nicht unabhängig von Verstand und Willen bethätigen, sondern nur in ihrem Dienste und zu ihrem Nutzen[1]. Der geistige Theil im Menschen ist der Zweck der niederen Theile und zugleich der Gebieter und Feldherr, der allen anderen Fähigkeiten die Art und Richtung der Bewegung anweist.

Eine andere Erwägung führt uns zu demselben Ergebniß. Wo immer mehrere geordnet zu einem Ziel zusammenwirken, ist der Zweck des obersten Leiters zugleich der Zweck aller anderen Mitwirkenden, wie z. B. in einem Heer der Zweck, den sich der Feldherr vorsetzt, zum Zweck des ganzes Heeres wird. Nun aber haben wir im Menschen ein geordnetes System von Kräften. Also muß auch im Menschen der Zweck der höchsten Vermögen zugleich der letzte Zweck aller anderen Kräfte sein. Die höchsten Kräfte sind aber Verstand und Wille. Der Verstand bewegt den Willen, der Wille die übrigen Fähigkeiten. Somit ist der Zweck des Verstandes und Willens der letzte Zweck aller übrigen menschlichen Fähigkeiten[2]. Wir brauchen also nur festzustellen, worin Verstand und Wille ihre volle Beseligung finden, um zu wissen, welches der Gegenstand der Glückseligkeit des ganzen Menschen ist.

§ 2.

Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken.

Welche Eigenschaften muß ein Gut besitzen, damit es uns vollkommen zu beglücken vermöge oder unser höchstes Gut sein könne? Es muß vor allem a) um seiner selbst willen begehrt werden. Würde es als Mittel zu etwas anderem erstrebt, so wäre dieses andere ein höheres Gut, folglich das erstere nicht mehr das höchste Gut. Es muß ferner b) dauernd, ja unvergänglich sein. Fehlten ihm diese Eigenschaften, so müßte man besorgen, seiner verlustig zu gehen. Wo aber Furcht und Sorge herrscht, wie kann da vollkommene Glückseligkeit vorhanden sein? Endlich muß das höchste Gut c) uns von allen Uebeln befreien und d) unsern Trieb nach dem Guten vollständig befriedigen. Diese Forderung ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe der vollkommenen Glückseligkeit.

Haben nun etwa die geschaffenen Dinge einzeln oder in ihrer Gesammtheit die genannten Eigenschaften? Ein flüchtiger Blick auf die verschiedenen Arten von Erdengütern wird genügen, um uns vom Gegentheil zu überzeugen.

---

[1] S. Thom. 1. 2. q. 2 a. 5.

[2] S. Thom. C. Gent. III, 25. Quae pars optima est in homine, sagt Cicero (Tuscul. V, 23), in ea situm esse necesse est illud, quod quaeris optimum. Quid autem est in homine sagaci ac bona mente melius? *Eius ergo bono fruendum est, si beati esse volumus.*

Die irdischen Güter lassen sich eintheilen in äußere und innere. Aeußere, d. h. außerhalb des Menschen gelegene Güter sind Reichthum, Ehre, Macht und Ansehen; innere Güter sind die Güter des Leibes und der Seele.

1. Die äußeren Güter. Diese werden

a) nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern nur insofern sie Mittel zu höheren Gütern sind.

α) Die Reichthümer sind theils natürliche, theils künstliche. Zu den natürlichen Reichthümern gehören jene Güter, deren wir von Natur aus zu unserer Erhaltung und Entwicklung bedürfen, wie Kleidung, Nahrung, Wohnung, Aecker, Heerden u. dgl. Bei diesen ist es von selbst einleuchtend, daß sie nicht um ihrer selbst willen angestrebt werden, sondern nur der Befriedigung unserer Bedürfnisse als Mittel dienen sollen. Die künstlichen Reichthümer bestehen hauptsächlich im Geld. Auch dieses hat nicht um seiner selbst willen Werth, sondern dient nur zur Erreichung natürlicher Reichthümer und anderer irdischer Vortheile.

β) Ehre und Ruhm werden nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern bloß insofern sie Zeichen unserer inneren Vorzüge sind. Zu unserem wahren Werth tragen sie nichts bei. Auch die höchsten Ehren und Auszeichnungen vermögen den Menschen nicht um ein Haar besser zu machen. Deshalb ist das Streben nach Ehre und Ruhm ungeordnet, sobald es das Maß dessen überschreitet, was uns nach unserer wahren Beschaffenheit gebührt. Ruhm und Ehre sind gewissermaßen der bloße Schatten der inneren Vorzüge, besonders der Tugend.

γ) Macht, Ansehen, einflußreiche Stellung sind nur Mittel, um das Wohl der Menschen zu fördern. Dem König ist die Macht nicht um seiner selbst willen verliehen, sondern zum Besten der Unterthanen. Aehnlich ist auch jede andere irdische Macht und Würde nur das Werkzeug zu höheren Gütern.

b) Die äußeren Güter sind ferner unbeständig, hinfällig und launenhaft. Sie heißen mit Recht Glücksgüter (bona fortunae), weil sie fast gar nicht von unserem Willen, sondern von tausend äußeren, zufälligen Umständen, wie z. B. von Geburt, Umgebung, Wohlwollen anderer u. dgl., abhangen. Wie leicht kann jemand — und wäre er der Beste, Edelste — in der kürzesten Zeit vom Gipfel irdischer Größe in den tiefsten Abgrund des Elends und der Verachtung gestürzt werden. Wie bitter ist dieser Verlust, besonders wenn eine ganze Familie davon betroffen wird, — und niemand ist sicher davor. Sehr wahr sagt irgendwo der hl. Bernhard: „Die Reichthümer werden mit Mühe erworben, mit Sorgen bewahrt und mit Schmerz verloren.“ Wie wenigen sind ferner die Glücksgüter zugänglich! Wie könnte man heute, wo ein großer Theil der Menschheit zum Proletariat herabgesunken ist und drohend nach Arbeit und Brod verlangt, mit Ernst behaupten wollen, die Glücksgüter seien bestimmt, die Menschen glücklich zu machen!

c) Der Besitz der äußeren Güter schließt endlich nicht alle Uebel aus und vermag das Herz nicht vollkommen zu befriedigen. Unser Herz bedarf einer höhern, edlern, unvergänglichen Speise. Trotz aller äußeren Glücksgüter kann das Herz leer und unbefriedigt sein, ja von Neid, Haß, Mißtrauen, Furcht, Trauer und anderen Leidenschaften durchwühlt werden.

Mit allen Glücksgütern der Erde läßt sich auch nicht ein Quentchen wahren Herzensfriedens erkaufen. Wie oft fehlt es ferner beim Ueberfluß an äußeren Besitzthümern an jenen höheren inneren Gütern, die allein den wahren Werth des Menschen ausmachen! Oder finden sich etwa Tugend, Weisheit, Edelsinn immer im Gefolge der äußeren Glücksgüter ein?

2. Das von den äußeren Gütern Gesagte gilt fast alles auch von den inneren Gütern des Leibes. Kraft, Gesundheit, Schönheit, sinnliche Genüsse sind den Gütern der Seele untergeordnet. Sie haben also den Charakter von Mitteln zu höheren Gütern. Die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit derselben zu beweisen, wäre angesichts der täglichen Erfahrung überflüssig. Man durchgehe nur einmal das endlose Krankheitsregister in einem ärztlichen Handbuch, um sich einen Begriff von den unzähligen Leiden und Gebrechen zu machen, unter denen die Menschheit beständig seufzt. Hierzu kommt, daß man die leiblichen Güter zuweilen aus Pflicht alle zum Opfer bringen muß. Man denke nur an den Soldaten im Krieg, an den Arzt und Priester zur Zeit einer ansteckenden Krankheit. — Und wenn auch jemand alle Güter des Leibes besäße, wie viel würde ihm dann noch zum wahren Glücke fehlen! Die sinnlichen Güter und Genüsse haben wir mit den Thieren gemein, sie können also unmöglich das höchste Gut des Menschen ausmachen. Unsere vernünftige Seele verlangt nach höherer Speise. Zudem setzt der Genuß immer ein Gut voraus, das man genießt; er kann also erst dann vollkommen sein, wenn wir dasjenige Gut besitzen, das uns vollkommen zu befriedigen vermag. Die äußeren Güter aber, auf welche die Sinne gerichtet sind, vermögen uns nie vollständig zu befriedigen. Ja, wer mit Aristipp behaupten wollte, die sinnlichen Genüsse seien das höchste Gut des Menschen, der müßte auch zugeben, der Mensch sei um so besser, je mehr er sein Sinnen und Trachten auf die sinnlichen Güter richte.

3. Die inneren Güter der Seele sind: die Seele selbst nach ihrem substantiellen Sein; ferner ihre Fähigkeiten: Verstand, Wille und Gedächtniß; weiterhin die erworbenen Fertigkeiten: Wissenschaft, Kunst und Tugend; endlich die Bethätigungen der Seele.

Daß die Substanz der Seele selbst nicht der Gegenstand unseres vollen Glückes sein kann, beweisen ihre Fähigkeiten. Diese sind gewissermaßen die Arme, durch welche die Seele die ihr mangelnden Güter außer ihr zu erfassen und an sich zu ziehen sucht. Die Fähigkeiten haben die Eigenschaft von Werkzeugen der Seele. Also können weder die Seele selbst noch ihre Fähigkeiten das höchste Gut des Menschen sein. Die Fertigkeiten der Seele sind ihrer Natur nach zur Unterstützung der Fähigkeiten in ihren Lebensäußerungen hingeordnet, sie können also auch nicht das höchste Gut des Menschen sein. Die Bethätigungen der Seele endlich setzen einen Gegenstand voraus, der die Seele befriedigt. Sie sind erst dann vollkommen, wenn sie das vollkommene Gut vollkommen erfassen.

Was im besondern die Wissenschaft anbetrifft, so weiß jeder, wie unvollkommen jedes menschliche Wissen, selbst das des Gelehrtesten ist. All unser Wissen ist Stückwerk. Wie viel ungelöste und unlösbare Räthsel umgeben uns von allen Seiten! Und wie gering ist die Zahl derjenigen, die sich den Wissenschaften widmen können! Wäre die Wissenschaft berufen, die Menschen

glücklich zu machen, müßte dann nicht die große Masse der Adamskinder von vornherein auf das Glück verzichten?

Auch die Tugend kann nicht das höchste Gut sein, das den Menschen vollkommen beglückt. Faßt man die Tugend als Fertigkeit auf, so ist sie auf die tugendhafte Bethätigung als Mittel hingeordnet. Wird sie aber als Bethätigung aufgefaßt, so vermag sie das Herz durch sich allein nicht zu befriedigen. Sie hängt ganz von dem Gegenstand ab, auf den sie gerichtet ist. Wie viele Opfer, Mühen und Leiden sind ferner oft gerade mit der vollkommensten Tugend verbunden! Wenn es jenseits und über der Tugend nichts Höheres gäbe, könnte dann diese den Menschen vollkommen befriedigen? Wäre sie dann wohl im Stande, den Menschen zu dem Kampfe zu befähigen, den ihr Erwerb und ihre Bewahrung mitten unter den Verlockungen der Sinnenlust kostet?

Wir wissen zwar wohl, daß es unter neueren Moralphilosophen fast zur Mode geworden ist, die Tugend als das höchste Gut hinzustellen. Der höchste Lohn der Tugend sei die Tugend oder das befriedigende Bewußtsein, das Rechte gethan zu haben. Nicht am wenigsten sind es die Materialisten, die mit Dithyramben über den Werth der Tugend ihre Leser überschütten und fast mitleidig auf jene herabblicken, die nicht an der Tugend allein ihr Genüge finden. Nach G. v. Giżycki soll der Mensch das Bewußtsein, recht zu handeln, zum sittlichen Endziel seines Lebens machen. Dieses Bewußtsein soll er als das höchste Gut erstreben, das keine „Macht ihm rauben kann, das seiner Seele Frieden und Freude gibt, was ihm auch begegnen möge“ [1]. Es soll ihn trotz aller Mißgeschicke trösten und stärken, obwohl nach Giżycki der Mensch nur ein höher entwickeltes Wirbelthier und mit dem Tode alles zu Ende ist. So können allerdings Gelehrte schreiben, die sich behaglich auf ihrem Sopha dehnen und um jeden Preis eine Sittenlehre zusammenstoppeln wollen nach dem Geschmack der „gebildeten Welt“, der die althergebrachte Moral nicht mehr behagt. Wir möchten einmal sehen, wie sich diese Herren benähmen, wenn sie aus ihrer Stellung entlassen, von den Menschen zurückgesetzt und empfindlich gekränkt, von Krankheiten, Todesfällen, Entbehrungen schwer heimgesucht würden. Zwar steht Giżycki nicht an, zu schreiben: „Wenn er (der materialistische Weise im Sinne Giżycki's) krank wird, so weiß er, daß die Krankheiten neue Pflichten ihm bringen und deren Erfüllung ihn heiligen und stärken wird. Wenn der Tod ihm naht, so tröstet ihn der Gedanke an sein wohlverbrachtes Leben und seine Liebe zu den Ueberlebenden und deren Kindern und fernsten Kindeskindern. Wenn der Tod die ihm theuersten Wesen von seinem Herzen reißt, so weiß er, daß die ganze Menschheit der Gegenstand seiner Liebe sein sollte“ (!) [2].

Ob es wohl Giżycki wagen würde, einem Sterbenden mit solchen Trostgründen zu nahen? Wir möchten ihn auffordern, einmal die Probe zu machen und einen von vieljährigem Siechthum geplagten Materialisten mit den Worten zu trösten: „Denke doch, daß die Krankheit dir neue Pflichten bringt und deren Erfüllung dich heiligen und stärken wird.“ Ja, was bedeutet denn „Pflicht“ und „Heiligung“ im Munde eines Materialisten, für den mit dem

[1] Moralphilosophie S. 115. [2] A. a. O. S. 117.

Tode alles aus ist? Und wenn nun die letzte Stunde naht und ihn unerbittlich von allem, was sein Herz liebend umfaßte, für immer losreißt, da sage man ihm: „Freund, tröste dich mit dem Gedanken an dein wohlverbrachtes Leben und deine Liebe zu den Ueberlebenden und deren Kindern und Kindeskindern.“ Wir möchten glauben, Giżycki würde Scheu tragen, einen sterbenden Freund mit solchen Trostgründen zu behelligen. Die eignen sich bloß als Lückenbüßer in einer Moralphilosophie, für das wirkliche Leben sind sie unbrauchbar.

Und nun gehe man erst hinaus unter die großen Massen, deren Leben nichts ist als eine ununterbrochene Kette von Mühen, Leiden und Entbehrungen, und denen man allen Glauben an das Jenseits geraubt; man fordere sie auf, die schweren tagtäglichen Opfer ihres harten Berufes auf sich zu nehmen aus reiner Liebe zur Pflicht, um des „süßen Bewußtseins willen, das Rechte gethan zu haben“. Man lese ihnen die ethischen Rhapsodien Giżycki's vor, oder man sage ihnen mit D. F. *Strauß*: „Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit. . . Die Seligkeit ist kein von der Tugend verschiedener Lohn, sondern diese selbst.“ [1] Werden wohl solche Redensarten auf die Massen Eindruck machen, denen man die Ueberzeugung beigebracht, daß nach dem Tode vom Menschen nicht mehr übrig bleibe als vom Affen? Der wäre jedenfalls ein einfältiger Tropf, der aus Liebe zu solchen Phrasen sich auch nur *einen* Genuß versagte, bevor ihn der Tod für immer in Staub und Asche auflöst.

4. Alle genannten irdischen Güter vermögen nicht bloß einzeln genommen, sondern auch *in ihrer Gesammtheit* nicht, den Menschen vollkommen zu beglücken. Die Gründe, um derentwillen die geschaffenen Güter zur Beseligung des Menschen nicht ausreichen, sind ihrem *innersten Wesen* entnommen, können also durch Anhäufung solcher Güter nicht gehoben werden. Uebrigens ist auch eine solche Ansammlung *aller* irdischen Güter eine Unmöglichkeit. Wer hätte jemals alle geschaffenen Güter zugleich besessen? Doch nehmen wir an, es gebe einen Menschen, dem das Glück alle irdischen Güter in den Schoß geworfen: wäre dessen Herz wahrhaft befriedigt und beglückt? Die tägliche Erfahrung zeigt, daß mit der Zunahme irdischen Besitzes das unruhige, gierige Streben nach größerem Besitz und Genuß nicht nur nicht abnimmt, sondern wächst. Aus dieser Thatsache können wir mit Fug schließen, daß auch der

[1] Der alte und der neue Glaube S. 84. An die obigen Worte fügt Strauß die Bemerkung: Die Seligkeit „ist nicht die Folge von unserer Herrschaft über die Triebe, vielmehr fließt für uns die Kraft, diese zu bezwingen, aus der Seligkeit, die wir in der Erkenntniß und Liebe Gottes genießen“. Wir führen diese Worte als charakteristisch für das Verfahren von Strauß und vieler seiner Gesinnungsgenossen an. Strauß behält den Ausdruck Gott und alle übrigen herkömmlichen Ausdrücke möglichst bei, schiebt ihnen aber einen ganz andern Sinn unter. Unter Gott z. B. versteht er nur das Universum. Wir halten ein solches Verfahren für wenig ehrenhaft, weil es nur dazu dienen soll, die herkömmlichen sittlichen und religiösen Begriffe zu *fälschen*. Es ist Bauernfängerei in der Wissenschaft! Auch G. v. Giżycki bedient sich in seiner neuen „gemeinverständlich dargestellten“ Moralphilosophie dieser Taktik. Mit vielen Kraftstellen aus der Heiligen Schrift und der „Nachfolge Christi“ sucht er wie mit Feigenblättern die Blößen seiner ganz atheistisch-materialistischen Sittenlehre zu verhüllen.

gleichzeitige Besitz aller Erdengüter den Menschen nicht vollkommen zu beglücken vermöchte. Denn wären sie der eigentliche Gegenstand, in dessen Besitz sein Herz volle Befriedigung finden sollte, so müßte mit der Zunahme des Besitzes das Verlangen abnehmen, weil ja immer weniger zu verlangen bliebe.

Doch selbst zugegeben, es gäbe einmal ein bevorzugtes Glückskind, das alles vollkommen nach Wunsch hat, was wäre damit für die große Masse der Menschen gewonnen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth, Entbehrung und Leiden ist? Sind denn nicht auch sie zum vollkommenen Glücke bestimmt?

§ 3.

Gott, das unendliche Gut, der nothwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Nur in Gott kann der Mensch sein vollkommenes Glück finden.

1. Diese Behauptung ergibt sich als nothwendige Folgerung aus unseren bisherigen Erörterungen. Der Mensch ist von Gott zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt. Es muß also einen Gegenstand geben, der ihn vollkommen zu beglücken vermag. Nun aber sind die geschaffenen Güter nicht im Stande, ihm dieses Glück zu bringen. Also kann er nur in Gott vollkommen glückselig werden, oder was dasselbe ist, Gott ist der nothwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

2. Einen andern Beweis für unsere Behauptung haben wir schon früher (80) kurz angedeutet. Er ist der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen. Wie jede Fähigkeit, so haben Verstand und Wille einen angeborenen Trieb nach der Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, nach dem vollen Besitz ihres eigenthümlichen Gegenstandes.

a) Der *Verstand* strebt seiner Natur gemäß nach der vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit. Er will die Wahrheit nach dem ganzen Maße seiner Fähigkeit besitzen. Nun aber geht diese Fähigkeit des Erkennens über alles Geschaffene und Endliche hinaus. Der eigentliche Formalgegenstand unseres Verstandes ist nicht dieses oder jenes besondere Sein, sondern das Sein als solches, und deshalb wird der Verstand erst befriedigt ruhen, wenn er alles Sein und alle Wahrheit vollkommen erkannt hat. Wo findet sich nun alle Wahrheit vereint? Nur in Gott, der die wesenhafte Wahrheit und der letzte Quell und Grund aller Wahrheit ist. Also nur Gott allein vermag den Drang unseres Verstandes nach Wahrheit vollkommen zu befriedigen.

Der Verstand bleibt ferner nicht bei den Erscheinungen der Dinge stehen, er hat ein natürliches Verlangen, die Dinge aus ihren *Ursachen* und Gründen zu begreifen. In diesem Streben findet er erst dann vollkommene Befriedigung, wenn er die *letzte, allgemeinste Ursache aller Dinge*, soweit ihm möglich, vollkommen erfaßt hat. Diese letzte und allgemeine Ursache aller Dinge ist aber Gott, aus dem alles Sein hervorgeht und zu dem auch alles als zum letzten Ziele zurückstrebt. Nur die vollkommene Erkenntniß Gottes vermag also den Verstand völlig zu befriedigen.

b) Dem Verstande entspricht der *Wille*. Wie der Verstand nur im vollkommenen Besitze aller Wahrheit, so kann der Wille nur im vollkommenen

Tode alles aus ist? Und wenn nun die letzte Stunde naht und ihn unerbittlich von allem, was sein Herz liebend umfaßte, für immer losreißt, da sage man ihm: „Freund, tröste dich mit dem Gedanken an dein wohlverbrachtes Leben und deine Liebe zu den Ueberlebenden und deren Kindern und Kindeskindern." Wir möchten glauben, Giżycki würde Scheu tragen, einen sterbenden Freund mit solchen Trostgründen zu behelligen. Die eignen sich bloß als Lückenbüßer in einer Moralphilosophie, für das wirkliche Leben sind sie unbrauchbar.

Und nun gehe man erst hinaus unter die großen Massen, deren Leben nichts ist als eine ununterbrochene Kette von Mühen, Leiden und Entbehrungen, und denen man allen Glauben an das Jenseits geraubt; man fordere sie auf, die schweren tagtäglichen Opfer ihres harten Berufes auf sich zu nehmen aus reiner Liebe zur Pflicht, um des „süßen Bewußtseins willen, das Rechte gethan zu haben". Man lese ihnen die ethischen Rhapsodien Giżycki's vor, oder man sage ihnen mit D. F. Strauß: „Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit. . . Die Seligkeit ist kein von der Tugend verschiedener Lohn, sondern diese selbst."[1] Werden wohl solche Redensarten auf die Massen Eindruck machen, denen man die Ueberzeugung beigebracht, daß nach dem Tode vom Menschen nicht mehr übrig bleibe als vom Affen? Der wäre jedenfalls ein einfältiger Tropf, der aus Liebe zu solchen Phrasen sich auch nur einen Genuß versagte, bevor ihn der Tod für immer in Staub und Asche auflöst.

4. Alle genannten irdischen Güter vermögen nicht bloß einzeln genommen, sondern auch in ihrer Gesammtheit nicht, den Menschen vollkommen zu beglücken. Die Gründe, um derentwillen die geschaffenen Güter zur Beseligung des Menschen nicht ausreichen, sind ihrem innersten Wesen entnommen, können also durch Anhäufung solcher Güter nicht gehoben werden. Uebrigens ist auch eine solche Ansammlung aller irdischen Güter eine Unmöglichkeit. Wer hätte jemals alle geschaffenen Güter zugleich besessen? Doch nehmen wir an, es gebe einen Menschen, dem das Glück alle irdischen Güter in den Schoß geworfen: wäre dessen Herz wahrhaft befriedigt und beglückt? Die tägliche Erfahrung zeigt, daß mit der Zunahme irdischen Besitzes das unruhige, gierige Streben nach größerem Besitz und Genuß nicht nur nicht abnimmt, sondern wächst. Aus dieser Thatsache können wir mit Fug schließen, daß auch der

[1] Der alte und der neue Glaube S. 84. An die obigen Worte fügt Strauß die Bemerkung: Die Seligkeit „ist nicht die Folge von unserer Herrschaft über die Triebe, vielmehr fließt für uns die Kraft, diese zu bezwingen, aus der Seligkeit, die wir in der Erkenntniß und Liebe Gottes genießen". Wir führen diese Worte als charakteristisch für das Verfahren von Strauß und vieler seiner Gesinnungsgenossen an. Strauß behält den Ausdruck Gott und alle übrigen herkömmlichen Ausdrücke möglichst bei, schiebt ihnen aber einen ganz andern Sinn unter. Unter Gott z. B. versteht er nur das Universum. Wir halten ein solches Verfahren für wenig ehrenhaft, weil es nur dazu dienen soll, die herkömmlichen sittlichen und religiösen Begriffe zu fälschen. Es ist Bauernfängerei in der Wissenschaft! Auch G. v. Giżycki bedient sich in seiner neuen „gemeinverständlich dargestellten" Moralphilosophie dieser Taktik. Mit vielen Kraftstellen aus der Heiligen Schrift und der „Nachfolge Christi" sucht er wie mit Feigenblättern die Blößen seiner ganz atheistisch-materialistischen Sittenlehre zu verhüllen.

gleichzeitige Besitz aller Erdengüter den Menschen nicht vollkommen zu beglücken vermöchte. Denn wären sie der eigentliche Gegenstand, in dessen Besitz sein Herz volle Befriedigung finden sollte, so müßte mit der Zunahme des Besitzes das Verlangen abnehmen, weil ja immer weniger zu verlangen bliebe.

Doch selbst zugegeben, es gäbe einmal ein bevorzugtes Glückskind, das alles vollkommen nach Wunsch hat, was wäre damit für die große Masse der Menschen gewonnen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth, Entbehrung und Leiden ist? Sind denn nicht auch sie zum vollkommenen Glücke bestimmt?

§ 3.

Gott, das unendliche Gut, der nothwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Nur in Gott kann der Mensch sein vollkommenes Glück finden.

1. Diese Behauptung ergibt sich als nothwendige Folgerung aus unseren bisherigen Erörterungen. Der Mensch ist von Gott zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt. Es muß also einen Gegenstand geben, der ihn vollkommen zu beglücken vermag. Nun aber sind die geschaffenen Güter nicht im Stande, ihm dieses Glück zu bringen. Also kann er nur in Gott vollkommen glückselig werden, oder was dasselbe ist, Gott ist der nothwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

2. Einen andern Beweis für unsere Behauptung haben wir schon früher (80) kurz angedeutet. Er ist der Betrachtung der menschlichen Natur entnommen. Wie jede Fähigkeit, so haben Verstand und Wille einen angeborenen Trieb nach der Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, nach dem vollen Besitz ihres eigenthümlichen Gegenstandes.

a) Der Verstand strebt seiner Natur gemäß nach der vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit. Er will die Wahrheit nach dem ganzen Maße seiner Fähigkeit besitzen. Nun aber geht diese Fähigkeit des Erkennens über alles Geschaffene und Endliche hinaus. Der eigentliche Formalgegenstand unseres Verstandes ist nicht dieses oder jenes besondere Sein, sondern das Sein als solches, und deshalb wird der Verstand erst befriedigt ruhen, wenn er alles Sein und alle Wahrheit vollkommen erkannt hat. Wo findet sich nun alle Wahrheit vereint? Nur in Gott, der die wesenhafte Wahrheit und der letzte Quell und Grund aller Wahrheit ist. Also nur Gott allein vermag den Drang unseres Verstandes nach Wahrheit vollkommen zu befriedigen.

Der Verstand bleibt ferner nicht bei den Erscheinungen der Dinge stehen, er hat ein natürliches Verlangen, die Dinge aus ihren Ursachen und Gründen zu begreifen. In diesem Streben findet er erst dann vollkommene Befriedigung, wenn er die letzte, allgemeinste Ursache aller Dinge, soweit ihm möglich, vollkommen erfaßt hat. Diese letzte und allgemeine Ursache aller Dinge ist aber Gott, aus dem alles Sein hervorgeht und zu dem auch alles als zum letzten Ziele zurückstrebt. Nur die vollkommene Erkenntniß Gottes vermag also den Verstand völlig zu befriedigen.

b) Dem Verstande entspricht der Wille. Wie der Verstand nur im vollkommenen Besitze aller Wahrheit, so kann der Wille nur im vollkommenen

Besitze alles *Guten* vollkommen glücklich werden. Alles Gute findet sich aber nur in Gott, dem unendlich Guten, welcher der Quell und Urgrund aller geschaffenen Güter ist. Alle endlichen Güter sind nur insoweit gut, als sie an der unerschaffenen Güte Gottes theilnehmen. Nur der Besitz Gottes allein vermag deshalb den nach allen Gütern dürstenden Willen vollkommen zu befriedigen. Nach ihm geht das sehnsüchtige Streben und Ringen des menschlichen Herzens.

3. Der hl. *Thomas* gibt uns noch einen weitern tiefsinnigen Grund für unsere Behauptung.

Alle geschaffenen Dinge haben von Natur die *möglichste Verähnlichung mit Gott* zum Ziele ihres Strebens. Denn sie haben den natürlichen Trieb, sich zu vervollkommnen. Dieser Trieb nach Vervollkommnung ist aber ein Trieb nach größerer Verähnlichung mit Gott, weil alle Dinge durch ihre Natur mehr oder minder schwache Abbilder der göttlichen Vollkommenheit sind, der sie als ihrer vorbildlichen und wirkenden Ursache das Dasein verdanken. Außerdem ist das Streben nach Vollkommenheit ein Streben nach größerer Theilnahme an der Vollkommenheit Gottes, der die Quelle und das Vorbild alles Guten ist. In dieser Weise erreicht Gott durch das Wirken aller Dinge seine Verherrlichung, weil sie immer mehr die göttliche Vollkommenheit zur Darstellung bringen und verkünden, gleichwie ein Kunstwerk um so mehr zum Ruhme seines Meisters gereicht, je vollkommener es ist.

Hat nun jedes Geschöpf die möglichste Verähnlichung mit Gott zum Ziele, so ist es leicht, das Ziel desselben zu bestimmen. Man braucht bloß zu fragen, *wodurch es Gott, seinem Schöpfer, nach Maßgabe seiner Fähigkeit am ähnlichsten werde*.

Dasselbe gilt auch vom *Menschen*, ja in noch höherem Grade, weil er nicht nur Gott ähnlich, sondern dessen Ebenbild ist. Sein Ziel muß dasjenige sein, wodurch er nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur Gott am meisten ähnlich wird. Dieses ist aber die *Beseligung* des menschlichen Verstandes und Willens im Besitze des höchsten Gutes oder die *vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes*. Gott ist vollkommenes Erkennen und Lieben, und der eigentliche Gegenstand dieses Erkennens und Liebens, dasjenige, in dem er alles erkennt und um dessentwillen er alles liebt, ist seine eigene, unendlich vollkommene Wesenheit, der Urgrund alles Wahren und Guten. Der Mensch kann also auch erst dann Gott vollkommen ähnlich sein und ihn vollkommen verherrlichen, wenn er zur vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes gelangt und im Besitz dieses Urgrundes alles Wahren und Guten vollkommen beseligt ruht[1].

Schön und tiefwahr entwickelt der hl. *Thomas*[2] denselben Gedanken noch in anderer Weise. Wenn mehrere Beweger in Unterordnung untereinander zusammenwirken, so geht sowohl der Antrieb zur Bewegung als die Richtung auf das Ziel vom ersten Beweger aus. So z. B. bewegt die Seele die Hand, die Hand den Stock, der Stock endlich schlägt. Die Seele ist es, die den Schlag sich zum Zwecke nimmt und zu diesem Zweck die Hand und durch diese den Stock in Bewegung setzt.

[1] Cf. S. Thom. C. Gent. III, 25. [2] In 4. dist. 49. q. 1 a. 3 sol. 1.

Da nun das ganze Universum ein geordnetes System darstellt, in dem Gott der erste Beweger ist, so geht sowohl der *Antrieb* zur Bewegung der Geschöpfe als auch die *Richtung auf das Ziel* von ihm aus.

Worin besteht dieser von Gott ausgehende *Antrieb* zur Bewegung? Während ein Geschöpf das andere nur durch äußern, gewaltsamen Impuls in Bewegung setzen kann, legt Gott den Antrieb zur Bewegung in die *Natur* der Geschöpfe hinein, so daß diesen die Bewegung natürlich und deshalb angemessen und angenehm ist. Und welches ist das *Ziel*, auf das Gott alle Dinge hinordnet? Die Theilnahme an seiner unendlichen *Güte*. Gott ist Quelle alles geschaffenen Seins, *insofern er gut ist*. Die Güte ist es, die ihn antreibt, von seinen Gütern anderen mitzutheilen. Deshalb haben auch alle Geschöpfe von ihrem Schöpfer einen natürlichen Antrieb zum Streben nach dem Guten erhalten. Dieses Streben ist aber nichts anderes als ein Streben nach größerer Theilnahme an der Güte Gottes oder nach Verähnlichung mit ihm.

So findet ein *großartiger Kreislauf im Universum* statt. *Alles Geschaffene geht von Gott, dem unendlich Guten, aus und strebt zu ihm, dem unendlich Guten, zurück*. Diese Kreisbewegung bleibt jedoch in manchen Geschöpfen unvollendet, weil sie ihrer Natur nach das unendliche Gut nicht zu erreichen, sondern bloß zu einer gewissen Verähnlichung mit ihm zu gelangen vermögen. Das sind die vernunftlosen Wesen. In den vernünftigen Wesen dagegen kommt diese Kreisbewegung zur Vollendung, weil sie das unendliche Gut, von dem sie ausgegangen, durch Erkenntniß und Liebe zu erlangen und so zur vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen vermögen. Gleichwie deshalb jedes andere Wesen von Natur aus seinem Gute zustrebt, so strebt das vernünftige Geschöpf von Natur aus nach seiner vollkommenen Glückseligkeit in Gott.

4. In unserem bisherigen Beweisgang sind wir von Gott als dem Schöpfer und Ziel aller Dinge ausgegangen. Wir können aber auch einen andern Weg einschlagen, auf dem wir das Dasein Gottes nicht voraussetzen. Der unstillbare Drang des menschlichen Herzens nach vollkommenem Glück ist eine unumstößliche Thatsache. Ebenso steht es nach dem im vorigen Paragraphen Gesagten unumstößlich fest, daß dieses Sehnen nur im Besitze aller Wahrheit und alles Guten, d. h. im Besitze des unendlichen Wesens, vollkommen gestillt werden kann. Entweder also muß man annehmen: Es gibt einen Gott, und er ist der Gegenstand meines Glückes, — oder aber man muß annehmen: Das so tief gewurzelte Streben nach Glück ist ein *thörichtes Ringen und Sehnen* nach einem absolut unerreichbaren Ziel, ein Jagen nach einem eitlen Phantom. Dann aber muß man auch annehmen, daß alles Trachten nach etwas Höherem, Ueberirdischem eitel und derjenige der Klügste ist, der sich die kurzen Tage dieses Lebens möglichst genußreich zu gestalten weiß.

5. Aus dem Gesagten ziehen wir zwei *Schlußfolgerungen*. a) Der allen Menschen angeborene Trieb nach vollkommenem Glück ist gewissermaßen das *Gravitationsgesetz* der menschlichen Herzen. Gleichwie die Planeten durch die Gravitation immer nach der Sonne als ihrem Mittelpunkt hingezogen werden, so treibt auch der Drang nach vollkommener Beseligung die Menschen immer wieder zu Gott, der Sonne der Herzen, hin. Man kann auch diesen

Glückstrieb ein von Gott dem Herzen eingepflanztes Heimweh nennen, das den Erdenpilger immer wieder zum Vaterhause hinlenkt. Dieses unbewußte Heimweh ist wohl einer der Gründe, warum es kein so rohes und verkommenes Volk gibt, das nicht eine Art Religion besäße, durch die es mit einer höhern unsichtbaren Welt, mit Wesen höherer Art in Verbindung tritt. Laut und ungestüm verlangt der Trieb nach Glück Befriedigung. Umsonst aber sucht der Mensch sein Glück in den geschaffenen Dingen. Sie vermögen nicht, die unendliche Leere seines Herzens zu füllen und es zu befriedigen. Schon neigt sich der Tag seines Lebens dem Abend zu, und mehr als je fühlt er, wie ungenügend all das Irdische für sein wahres Glück ist. Unbefriedigt und fragend wendet er sein geistiges Auge auf eine höhere, bessere Welt. Sehr wahr sagt Homer: „Alle Menschen sehnen sich nach den Göttern."[1]

b) Dieselben Bethätigungen des Menschen, durch die Gott den höchsten Weltzweck, seine Verherrlichung, erreicht, machen auch des Menschen vollkommenes Glück aus. Man kann also genau genommen nicht von zwei Endzwecken des Menschen reden, sondern nur von zwei verschiedenen Rücksichten des einen Endzweckes. Gott will seine Verherrlichung als höchsten Zweck seines Wirkens nach außen. Aber er will sie durch die volle Beseligung des vernünftigen Geschöpfes, wofern dieses seinen Absichten entspricht.

§ 4.

Das selige Leben in einem bessern Jenseits.

Der Mensch ist zur vollkommenen Glückseligkeit in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott durch Erkenntniß und Liebe bestimmt. Kann er dieses vollkommenen Glückes hier auf Erden theilhaftig werden, oder muß er es in einem bessern unsterblichen Jenseits erwarten? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Es ist unmöglich, daß der Mensch hier in diesem sterblichen Leben vollkommen glückselig werde.

Es könnte fast überflüssig scheinen, diese durch die tägliche Erfahrung so augenfällig dargethane Wahrheit noch beweisen zu wollen. Wo wäre je ein Mensch gefunden worden, den man in diesem Leben vollkommen glücklich hätte nennen können? Niemand ist vor dem Tode glücklich zu preisen. Was der weise und reiche Salomon an sich erfahren, kann jeder an sich selbst erproben. Kein irdisches Gut vermag das Herz vollkommen zu befriedigen.

Der innere Grund dieser allgemeinen Erfahrungsthatsache ist leicht einzusehen. Der Zustand der vollen Glückseligkeit erheischt nothwendig den Ausschluß aller Uebel und den Besitz aller Güter, deren wir zu unserer vollkommenen Befriedigung bedürfen. Ein solcher Zustand ist aber in diesem Leben unmöglich.

a) Wir können in diesem Leben nicht alle Uebel von uns fernhalten. Von seiten des Verstandes sind wir großer Unkenntniß und Unwissenheit, ja vielen Irrthümern unterworfen. Unsere Erkenntniß Gottes, der den eigentlichen Gegenstand unserer Glückseligkeit bildet, ist höchst dunkel und unvollkommen, bei den meisten Menschen mit Irrthümern vermengt. Zeuge dessen

[1] Odyss. 3, 48.

sind die größten Weisen des Alterthums, ein Plato und Aristoteles, Zeuge dessen alle Philosophen der Neuzeit, welche außerhalb der christlichen Offenbarung stehen und die widersprechendsten Ansichten über Gott und göttliche Dinge vertheidigen, wenn sie es nicht vorziehen, Gott vornehm unbeachtet zu lassen oder sein Dasein offen zu bestreiten. Selbst der vom Glauben erleuchtete Christ weiß nur das Nothwendige über Gott. Wie sieht es erst mit der Erkenntniß Gottes aus, wenn man auf die große Masse der Menschen blickt? Eine solche Erkenntniß kann unmöglich genügen, den nach Wahrheit dürstenden Verstand vollkommen zu befriedigen.

Zu dieser Unkenntniß Gottes gesellt sich als weiteres Uebel des Verstandes in diesem Leben die Unwissenheit in Bezug auf die Dinge dieser sichtbaren Welt. Welch armseliges Stückwerk ist doch das Wissen selbst der Gelehrtesten! Aristoteles sagt irgendwo, der menschliche Geist verhalte sich zur Wahrheit wie das Auge der Nachteule zum Lichte. Unsere Erkenntniß ist ein schwaches Dämmerlicht im Vergleich zur Sonne des göttlichen Erkennens. Deshalb ist der wahrhaft gründlich Gelehrte bescheiden. Wer nicht auf der Oberfläche bleibt, sondern den Dingen auf den Grund geht, wird bald überall auf Lücken und Mängel seines Wissens stoßen. Je weiter er vordringt, um so mehr Fragen und Räthsel steigen vor seinem Geiste auf. Umsonst ringt er vielleicht ein ganzes Leben nach der Lösung einer einzigen Frage, an der schon Unzählige vor ihm erfolglos gearbeitet.

Um so recht mit Händen zu greifen, wie wenig wir wissen, braucht jeder nur auf sich selbst zu blicken. Was ist der Leib, den wir täglich 24 Stunden zum Begleiter haben, woraus besteht er? Was ist das Leben? Was ist die Wahrnehmung, Empfindung, was der Schlaf? Ja, an wie vielen Krankheiten sterben täglich die Menschen dahin, deren Natur unseren Aerzten ein unbekanntes Räthsel ist! Wer nennt ferner die unzähligen Streitfragen in allen Wissenszweigen, die noch ihrer Lösung harren?

Von seiten des Willens unterliegen wir den Angriffen zahlreicher Leidenschaften und ungeregelter Begierden. Wie viel Kampf kostet dem redlich ringenden Menschen die Bezähmung der bösen Neigungen in der eigenen Brust! Haß und Liebe, Schmerz und Freude, Zorn und Neid, und wie die Leidenschaften alle heißen, sie streben um die Wette nach der Herrschaft des Willens. Hierzu kommen noch die dem Menschen eigenthümlichen Neigungen, wie Stolz und Habsucht, die ebenfalls den Willen in Fesseln zu schlagen suchen und störend in unser Lebensglück eingreifen.

Das sind nur die Feinde im eigenen Lager. Die Leidenschaften und verkehrten Neigungen der uns umgebenden Menschen verhundertfachen diese Feinde. Was erzählen uns die ungeheuren Verbrecherstatistiken? Sind das nicht Aufzählungen von ebenso vielen störenden Eingriffen der einen in das Lebensglück der anderen? Und doch ist das nur der geringste Theil ungerechter Eingriffe in fremdes Lebensglück. Hierzu rechne man dann noch die Uebel, die uns ohne eigene oder fremde Schuld treffen: Unglücksfälle, Krankheiten, Leiden aller Art: Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Ermüdung, die Schwäche der Jugend und die Erschlaffung des Alters.

b) Ebenso wenig als es in unserer Gewalt steht, alle Uebel von uns zu entfernen, ist es uns gegeben, alle, auch die berechtigtsten Wünsche zu befrie-

digen. Es genüge, an das natürliche Verlangen zu erinnern, die schon erworbenen Güter dauernd zu bewahren. Nun gibt es aber nichts Dauerndes hier auf Erden. Alles ist in beständigem Wechsel begriffen hier unter dem wechselnden Mond. In diesem Sinne können wir das freilich in anderer Bedeutung gesprochene Wort des dunkeln Heraklit gebrauchen: πάντα ῥεῖ, d. h. alles ist in beständigem Fluß. Und wenn es auch gelänge, allem Vergänglichen um uns her Stillstand zu gebieten, uns selbst können wir nicht dem Wechsel entziehen. Nur ein kurzläufiger Strom ist unser Leben, und kein Mensch kennt den Augenblick, wann derselbe in die Ewigkeit mündet. Der Tod kommt sicher, kommt bald, aber zu einer ungewissen Stunde wie der Dieb in der Nacht.

In kurzen, aber markigen und wahren Zügen hat Job die Lebensgeschichte jedes Adamskindes entworfen: „Der Mensch, vom Weibe geboren, kurze Zeit lebend, ist vielen Jammers voll. Wie eine Blume sproßt er auf und wird gebrochen und flieht, dem Schatten gleich, und bleibt nie stille stehen.“ [1]

Steht es somit fest, daß der Mensch in diesem Erdenleben sein vollkommenes Glück nicht finden kann, so folgt, daß dieses Glück im unsterblichen Leben jenseits des Grabes seiner wartet. Irgendwann und irgendwo muß der Mensch zu seinem vollen Glück gelangen können. Da dies im irdischen Leben nicht der Fall ist, so muß ihm das Glück im unsterblichen Leben des Jenseits zu theil werden.

Fürwahr, hat der Mensch nichts zu hoffen als das Elend dieses Lebens, dann werden ihm seine edelsten Vorzüge zum Fluch. Was nützt ihm schließlich die Größe und der Adel seines Verstandes und Willens, wenn er dem Thiere gleich dazu verurtheilt ist, sich in der Spanne Zeit hier auf Erden häuslich einzurichten und dann für immer in den Staub zu sinken? Wäre es dann nicht besser, sich dem Pessimismus in die Arme zu werfen, möglichst rasch ein bißchen Erdengenuß zu erhaschen und dann dem elenden Leben ein baldiges Ende zu bereiten? Jedenfalls wäre das für die große Masse der Menschen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth und Elend ist, wohl das Gescheidteste.

§ 5.

Widerlegung einiger Einwendungen.

1. Gegen die Behauptung, das Endziel und die Glückseligkeit des Menschen bestehe in der vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes, läßt sich einwenden, eine solche Glückseligkeit entspreche wohl einem reinen Geiste, aber nicht dem Menschen, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und erst dann wahrhaft als Mensch sein Glück gefunden, wenn seine leiblichen und geistigen Begehrungen vollkommen befriedigt sind.

Es ist aber wohl zu beachten, daß durch unsere Lehre die Beseligung des sinnlichen Theiles nicht nothwendig ausgeschlossen ist. Wir behaupten nur, das Wesen der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen bestehe in der Erkenntniß und Liebe Gottes. Daraus folgt allerdings, daß sich die Beseligung

[1] Job 14, 1. 2.

des sinnlichen Theiles nicht als einfachhin nothwendig zur Seligkeit des Menschen mit Sicherheit nachweisen läßt, aber nicht, daß sie unmöglich sei. Indem wir hier inzwischen voraussetzen, was wir im nächsten Kapitel beweisen werden, daß nämlich die vollkommene Glückseligkeit erst im zukünftigen Leben erreicht werden kann, hängt die Entscheidung der angeregten Frage davon ab, ob die Auferstehung des Leibes auch in der rein natürlichen Ordnung stattfände oder nicht.

Durch die Offenbarung wissen wir, daß in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung, in die uns Gottes freie Erbarmung erhoben hat, der Leib einst vom Tode erstehen und in einem Zustande der Verklärung an der Seligkeit theilhaben wird. Ob aber in der rein natürlichen Ordnung der Leib auferstehen würde, wissen wir nicht. Diese Frage läßt sich mit Sicherheit weder bejahen noch verneinen.

Wir können sie nicht mit Sicherheit verneinen. Ihre Entscheidung hängt schließlich vom freien Willen Gottes ab. Man kann auch Gründe anführen, welche eine solche Auferweckung des Leibes in der rein natürlichen Ordnung als höchst angemessen erscheinen lassen. Sie entspricht sowohl der Güte Gottes als der Natur des Menschen. Die Seele des Menschen hat eine natürliche Veranlagung zur wesenhaften Vereinigung mit dem Leibe, und es ist geziemend, daß der Leib, der als Werkzeug der Seele dem Menschen die Seligkeit erwerben hilft, auch theilnehme am Lohne.

Sie läßt sich aber auch nicht mit Sicherheit bejahen. Ist auch die Vereinigung des Leibes mit der Seele eine natürliche, beide Theile innerlich zu einem einzigen Wesen verbindende, so bleibt doch der Leib dienendes Werkzeug der Seele. Hat die Seele einmal ihr Endziel und ihre Vollkommenheit erreicht, so hat der Leib seine Aufgabe gelöst, und sie bedarf desselben nicht mehr. Ja er wäre ihr ein Hinderniß zum ungestörten vollkommenen Besitze Gottes, wenn wir nicht annehmen wollen, daß er völlig umgestaltet, allen Schmerzen, Krankheiten, Leiden und Schwächen, die ihn hienieden befallen, unzugänglich gemacht und der Seele vollständig unterworfen werde. Daß aber Gott eine solche Umgestaltung des Leibes in der rein natürlichen Ordnung vornehmen müsse, läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen.

2. Eine andere Schwierigkeit gegen die vorgetragene Lehre vom höchsten Gut ergibt sich aus der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Erkennens. Zum vollkommenen Glück gehört der Besitz alles Guten und Wahren, dessen Verstand und Wille fähig sind. Nun aber scheint unser Erkennen Gottes nie so vollkommen werden zu können, daß es nicht noch einer höhern Vollkommenheit fähig wäre. Oder vermag etwa der endliche Verstand das Unendliche so vollkommen zu begreifen, daß eine vollkommenere Erkenntniß nicht mehr denkbar wäre und das Erkennen des Geschöpfes dem göttlichen Erkennen gleichkäme?

So könnte man schließen, wenn man unser Erkenntnißvermögen rein abstract auffassen wollte. Aber wir dürfen den Menschen nicht außerhalb der von Gottes Vorsehung gewollten Ordnung und losgelöst vom göttlichen Beistande denken. Wir werden später beweisen, daß Gott einem jeden einen solchen Grad von Seligkeit verleihen wird, wie er den Verdiensten desselben hier auf Erden entspricht. Das verlangt die nothwendige Sanction der sittlichen Ordnung in

dieser Welt. Diese Seligkeit würde ferner auch in der rein natürlichen Ordnung in einer so vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes bestehen, daß wir sie hienieden nur von ferne ahnen können, freilich ohne in ein unmittelbares Schauen Gottes überzugehen, wie jetzt in der übernatürlichen Ordnung. Folglich könnte sie auch nicht ohne einen besondern, jedoch von der natürlichen Ordnung erheischten und in diesem Sinne natürlichen Beistand Gottes zu stande kommen. Diese Beihilfe Gottes würde somit auch das Maß der unmittelbaren Fähigkeit eines jeden bestimmen. Der Selige mag vielleicht erkennen, daß, wenn er sich größere Verdienste auf Erden erworben hätte, er auch durch Gottes Beistand zu einem höhern Grade der Seligkeit gelangt wäre; aber er erkennt auch, daß er thatsächlich einen höhern Grad nicht verdient hat und daß er deshalb auch des nöthigen Beistandes dazu entbehrt. Zudem ist sein Wille in vollkommener Uebereinstimmung mit dem des höchsten Herrn aller Dinge. So ruht er liebend und befriedigt in dem Besitze Gottes, der ihm zu theil geworden.

Wenn wir von Ruhe im Besitze Gottes reden, so darf man dieselbe nicht mit Unthätigkeit verwechseln. Unter der Ruhe der Seligen verstehen wir die volle Befriedigung und Freude ihrer Fähigkeit, die sich aus der Gegenwart und dem Besitze des höchsten Gutes ergibt. Diese Freude aber ist Thätigkeit, vollkommene Thätigkeit. Die Thätigkeit in ihrer Vollendung ist eben nicht mehr eine Hinbewegung auf ein erst zu erreichendes Gut, sondern innige, lebensvolle Erfassung des gegenwärtigen, vollkommenen Gutes [1].

Viertes Kapitel.

Unrichtige Ansichten über das Endziel oder das höchste Gut des Menschen.

Nichts ist geeigneter, eine Lehre in helles Licht zu stellen, als der Vergleich derselben mit den ihr widersprechenden Ansichten. Nachdem wir deshalb die Lehre vom Endziel des Menschen in positiver Weise dargelegt, wollen wir einen prüfenden Blick auf die ihr entgegengesetzten Meinungen werfen.

Wie eifrig schon in der griechischen und römischen Philosophie die Frage nach dem höchsten Gute (summum bonum) des Menschen besprochen wurde, geht daraus hervor, daß bereits Lactantius [2] nicht weniger als zehn verschiedene Ansichten darüber aufzählt. Auch die neuere Philosophie hat ihren Beitrag an neuen Meinungen geliefert. Die wichtigsten sind folgende:

Die Anhänger Epikurs aus alter und neuer Zeit — und ihre Zahl ist groß — erblicken des Menschen höchstes Gut in dem größtmöglichen Lebensgenuß hier auf Erden. Paulsen bezeichnet als höchstes Gut, das dem Leben seinen Werth verleiht, „die normale oder gesunde Ausübung aller Lebensfunctionen selbst, worauf die Natur dieses Wesens angelegt ist" [3].

---

[1] Cf. S. Thom. 1. 2. q. 31, a. 1 ad 2um: Licet in eo, qui iam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset *motus executionis*, quo tendit ad finem, non tamen cessat *motus appetitivae* partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, *ita postea delectatur in habito*. S. oben S. 58.

[2] Lib. 3. Divin. Institut. c. 7.

[3] System der Ethik S. 210.

So im wesentlichen auch Spencer [1], sofern bei ihm von Zweck die Rede sein kann. Andere erweitern die Aufgabe des Menschen und bezeichnen als das höchste Gut das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. So die Socialeudämonisten. Wieder andere wollen den Culturfortschritt der Menschheit als das höchste Gut und Endziel anerkannt wissen. So die Evolutionisten. Die Stoiker halten die Tugend selbst für das höchste Gut. Nach Kant besteht das höchste Gut in der absoluten Heiligkeit und der aus ihr sich ergebenden Glückseligkeit. Schopenhauer [2] und E. v. Hartmann stellen von ihrem pessimistischen Standpunkt die Erlösung des Weltwillens oder des Absoluten von der Qual des Daseins, d. h. die Weltvernichtung als das höchste Gut beziehungsweise das geringste Uebel hin. Plato sieht das höchste Gut in der Verähnlichung mit Gott, Aristoteles in der vollkommensten Bethätigung des vollkommensten menschlichen Vermögens, nämlich in der Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge. Doch verlangt er zum höchsten Gute auch die Uebung der sittlichen Tugenden und das Vorhandensein anderer Güter. Inwiefern die beiden letztgenannten Ansichten wahr oder unwahr sind, ergibt sich von selbst aus unseren Ausführungen über das Endziel des Menschen. Von den übrigen Ansichten wählen wir an dieser Stelle nur die zwei wichtigsten zur Prüfung aus: die Lehre Kants und der Socialeudämonisten; die anderen werden besser später bei Behandlung der Norm der Sittlichkeit zur Sprache kommen [3].

§ 1.

Das höchste Gut nach der Lehre Kants.

Nach Kant ist das nothwendige Object jedes vernünftigen geschaffenen Willens „die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt". Dieses höchste Gut besteht aus zwei Elementen: der Heiligkeit, d. h. der völligen Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, und der daraus sich ergebenden Glückseligkeit, d. h. „dem Zustand eines Wesens, dem im ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht".

Die Heiligkeit ist eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in irgend einem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als nothwendig gefordert wird, so kann sie nur „in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden". Dieser Fortschritt ist das eigentliche Object des menschlichen Willens und hat die Unsterblichkeit der Seele zur nothwendigen Voraussetzung. Die Unsterblichkeit ist also ein Postulat der praktischen Vernunft [4]. Der

---

[1] Thatsachen der Ethik S. 82.

[2] „Als Zweck unseres Daseins ist in der That nichts anderes anzugeben als die Erkenntniß, daß wir besser nicht da wären." Die Welt als Wille und Vorstellung II. Bd. Kap. 48, S. 695.

[3] Viele gehen von der Voraussetzung aus, das höchste Gut des Menschen sei zugleich die Norm des Sittlichen. Das wäre auch der Fall, wenn ihre Ansichten über das höchste Gut richtig wären. Wir werden aber zeigen, daß dieselben unrichtig sind und daß das höchste Gut und die Norm des Sittlichen nicht zusammenfallen.

[4] Kritik der praktischen Vernunft (Werke, Ausg. Hartenstein) IV, 243. Unter Postulat der praktischen Vernunft versteht Kant „einen theoretischen, als solchen aber

Sittlichkeit soll die Glückseligkeit proportionirt sein; jene besteht in der Gesinnung, diese in dem gesammten Lebenszustand. Letztere „beruht auf der Uebereinstimmung der Natur zum ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde" des Willens des vernünftigen Wesens. Da nun das moralische Gesetz die Harmonie zwischen der Gesinnung (Heiligkeit) und der Weltordnung (Glückseligkeit) selbst nicht begründen kann, so muß eine Ursache dieser Harmonie existiren. Diese Ursache kann aber keine andere sein als Gott. Also ist auch das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft [1].

So weit Kant. Auch abgesehen von den verkehrten metaphysischen Grundlagen, von denen diese Theorie ausgeht, erweist sie sich als unhaltbar. a) Eine rein willkürliche Behauptung bildet die Voraussetzung derselben. Kant geht von dem Grundsatz aus: „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens." Wer diesen Grundsatz in Abrede oder Zweifel stellt, stößt das Fundament der ganzen Theorie um. Nun wird aber für denselben auch nicht der geringste Beweis erbracht. Er wird einfach als Axiom hingestellt, was sicher den Grundsätzen der „kritischen Philosophie" nicht entspricht.

b) Die Kant'sche Lehre scheint dem Menschen ein hohes, im Unendlichen liegendes Ziel zu setzen. Aber gerade hierin liegt auch schon das Hauptgebrechen derselben. Das Ziel ist zu hoch, so daß es für den Menschen nicht mehr erreichbar ist und also auch nicht mehr sein wahres Ziel sein kann. Wer wird im Ernst nach einem Ziele streben, dessen Erreichung er für unmöglich hält?

Oder wird man behaupten, der Fortschritt in der sittlichen Vollkommenheit sei Sebstzweck? man strebe nach Heiligkeit, um zu streben oder um Fortschritte zu machen? Dann geräth man aber von einer unhaltbaren Annahme in eine andere noch unhaltbarere. Der Fortschritt als solcher kann in keinem Zweige menschlichen Strebens Selbstzweck sein. Gleichwie kein Mensch geht, um zu gehen, sondern um sich zu erholen oder ein Geschäft zu besorgen, so macht man auch nicht Fortschritte, um Fortschritte zu machen. Der Künstler macht nicht Fortschritte, um Fortschritte zu machen, sondern um schönere Kunstwerke herzustellen. Das so oft bewunderte Lessing'sche Wort: „Besser Streben als Besitz der Wahrheit", ist ein geistreich sein sollender Unsinn. Wie kann das Streben nach Wahrheit besser sein als der Besitz der Wahrheit, von dem es alle seine Gutheit erlangt! Nur wenn und insoweit der Besitz der Wahrheit begehrenswerth ist, kann das Streben nach Wahrheit gut oder begehrenswerth sein. Wer den Besitz der Wahrheit nicht als ein Gut ansieht, muß das Streben nach diesem Besitz als Thorheit verurtheilen, und wer diesen Besitz als ein geringes Gut ansieht, muß auch dem Streben danach nur geringen Werth beilegen.

c) Durch Ueberspannung des höchsten Zieles tritt die kritische Philosophie in Widerspruch mit dem unstillbaren Drang des Menschen nach vollkommener Befriedigung im Besitze alles Guten. Die Erreichung der vollkommenen Heiligkeit und der dadurch bedingten Seligkeit gilt ihr als

nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt". A. a. O.

[1] A. a. O. S. 246.

ein Ding der Unmöglichkeit. In einem unendlichen „Progressus" liegt das Endziel in jedem gegebenen Augenblicke ebenso fern als in jedem frühern, d. h. in unendlicher Entfernung. Wir hätten also einen untilgbaren Naturtrieb nach etwas absolut Unerreichbarem, der für uns die Quelle nie endender Qual wäre. Kant selbst tadelt die Stoiker, weil sie das „höchste Gut" nur in die Zufriedenheit mit dem persönlichen sittlichen Werth setzten und die Glückseligkeit nicht als Bestandtheil zum höchsten Gute rechneten. Sie hätten hierin, meint er, „durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend widerlegt werden können" [1]. Läßt sich das nicht auch gegen seine eigene Lehre geltend machen? Laut und mit unwiderstehlicher Macht kündet sich die Sehnsucht nach vollkommenem Glück in jeder Menschenbrust an und fordert gebieterisch volle Befriedigung. Diese wird aber dem Menschen in dem unendlichen „Progressus" nie zu theil. Wie Tantalus, streckt er in ewig vergeblichem Streben seine Hand nach der Frucht der Glückseligkeit aus. Das gilt um so mehr, als nach Kant der Mensch auch im zukünftigen Leben wohl die „tröstende Hoffnung", aber nie die Gewißheit haben kann, daß er bei seinem unendlichen Progressus allein aus echt moralischen Beweggründen verharren werde [2].

d) Die Kant'sche Lehre untergräbt die Grundlage jeder sittlichen Ordnung. Die sittliche Ordnung verlangt eine genügende Sanction. An einer solchen Sanction gebricht es aber in seiner Sittenlehre. Denn alle Menschen ohne Ausnahme, mögen sie nun ihr Leben als Stoiker oder Epikureer, als christliche Heilige oder als Mörder und Diebe zugebracht haben, werden sich einst in einem unendlichen Progressus zur absoluten Heiligkeit hinbewegen, die einen vielleicht in einem höhern Grade als die anderen. Und wenn sie auch dazu keine Lust haben, so krümmt ihnen niemand ein Haar. Kant schweigt sich über diesen dunkeln Punkt seiner Lehre aus, was wir sehr begreiflich finden. Denn bei näherer Erklärung hätte er auf christliche Dogmen kommen oder aber anerkennen müssen, daß seine Lehre nicht ausreiche. Thöricht wäre fürwahr der Mensch, wenn er sich durch Rücksichten auf den problematischen unendlichen Progressus im Jenseits irgend eine irdische Befriedigung versagen wollte [3].

Aber, wendet Kant ein, wenn die Glückseligkeit der Lebenszweck der vernunftbegabten Wesen, wozu ist ihnen denn die Vernunft gegeben? Zur glücklichen Lebensverfassung ist der dunkle, aber richtig führende Instinct ein sichereres Mittel als die überlegende und darum oft abirrende Vernunft. Mit der Bildung werden die Menschen nicht glücklicher. Wenn also die Vernunft das Glück nicht befördert, so müssen wir annehmen, daß das Glück nicht ihr Zweck sei, oder daß sie ihren Zweck verfehle [4].

Diese Einwendung scheint zu übersehen, was doch Kant an anderen Stellen selbst hervorhebt, daß es noch eine andere Glückseligkeit gibt als die irdisch-sinnliche, in äußerem Wohlbehagen bestehende. Gäbe es nur eine Glückseligkeit letzterer Art, so könnte man vielleicht den Instinct als genügenden Führer ansehen. Aber diese Voraussetzung ist unrichtig. Die unvollkommene Glückseligkeit dieses Lebens soll

[1] A. a. O. S. 249.
[2] Kritik der praktischen Vernunft (WW.) IV, 244 Anm.
[3] Cf. Th. Meyer S. J., Institutiones iuris naturalis. P. I. p. 40.
[4] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten IV, 12 ff. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie (1882) IV, 59.

nicht eine sinnlich-thierische, sondern eine menschenwürdige sein; dazu reicht aber der bloße Instinct und der bloße Glückstrieb nicht aus. Letzterer ist wohl ein Sporn zum Handeln, aber nicht eine Norm oder ein Führer, der uns den rechten Weg zeigt. Dieser Führer ist die Vernunft, deren Leitung wir folgen sollen. Unterwerfen wir uns freiwillig dieser Leitung, so werden wir zur vollkommenen Glückseligkeit gelangen.

§ 2.

Das höchste Gut nach der Lehre der Socialeudämonisten und Evolutionisten.

Der Kant'sche „unendliche Progressus zur absoluten Heiligkeit" zählt heute, wenn überhaupt welche, nur noch wenige stille Verehrer mehr. Die meisten haben ihn zum alten Eisen geworfen. Die stetig fortschreitende Cultur oder irdische Wohlfahrt des Menschengeschlechtes, das sind die höchsten Güter, durch welche die neueste Philosophie nicht nur den Kant'schen Progressus, sondern auch die ewige Seligkeit der theistischen und christlichen Philosophie ersetzen will.

Diese Ansicht mag wohl deshalb viele Anhänger gefunden haben, weil sie mit den Anschauungen sowohl der Pantheisten als der Materialisten harmonirt. Beide anerkennen kein Leben des Individuums jenseits des Grabes; beide müssen deshalb dem menschlichen Streben irgend ein höchstes Ziel hier auf Erden vorstecken. Und da es zu einleuchtend ist, daß dieses höchste Gut nicht im individuellen Leben zu suchen sein kann, so muß die Menschheit selbst mit ihrem Fortschritt in allen Culturgütern auf den Thron des höchsten Gutes erhoben werden. Diese Idee findet eine willkommene Stütze an der modernen Entwicklungslehre im Sinne der Darwinisten.

Schleiermacher ist es, der zuerst läugnete, daß man vom bloßen Standpunkt eines einzelnen Individuums von einem höchsten Gute reden könne. Das höchste Gut ist nicht etwas Individuelles, sondern Sociales und besteht im beständigen Fortschritt der Menschheit in der Cultur oder darin, daß die Vernunft immer mehr die ganze Natur durchdringe und beherrsche. Für das Individuum besteht das höchste Gut, wenn man davon überhaupt reden kann, in der Mitarbeit an diesem großen Werdeproceß und in der Theilnahme an den Segnungen der allgemeinen Cultur und Wohlfahrt[1].

Diese Ansicht hat in neuerer Zeit unter den Philosophen der verschiedensten Richtungen Anhänger gefunden. „Das höchste Gut", sagt einer derselben, „ist kein Einzelnes und Isolirtes, sondern ein Inbegriff und ein Ganzes, kein Fertiges und Gegebenes, sondern ein Werdendes und immer zu Erarbeitendes, ein Ideal und doch ein in jedem Augenblick sich Verwirklichendes, die fortschreitende Lösung der sittlichen Aufgabe der Menschheit und die immer vollständigere Durchdringung aller ihrer Zwecke und Mittel, aller ihrer Schöpfungen und Leistungen mit dem sittlichen Geist, und eingeweiht in diesen sittlichen Gesammtorganismus der Einzelne wie als dauerndes Glied, so auf der

[1] Schleiermacher, Ueber den Begriff des höchsten Gutes. Sämmtliche Werke, 2. Abth.: Zur Philosophie II, 446 ff.

andern Seite als berechtigter Theilnehmer an allen Segnungen einer von solchem sittlichen Geiste getragene Cultur." [1]

Wie man das Grab mit Blumen zu verdecken pflegt, so lieben es die Anhänger der dargelegten Ansicht, mit blumenreichen Redewendungen die trostlose Hohlheit ihrer Lehre zu verdecken. Dringen wir einmal durch die rhetorische Hülle zum Kern der Sache vor. Das höchste Gut des Menschen ist nicht Gott, nicht sein eigenes ewiges Glück, sondern Mitwirkung am Culturfortschritt und der Vermehrung des allgemeinen Wohls.

1. Diese Anschauung ist nicht ein einzelner Irrthum, sondern ein ganzer Complex von Irrthümern. Sie geht von der stillschweigenden Voraussetzung aus, das Menschengeschlecht sei sich selbst letzter Zweck, Gott sei also nicht das letzte Ziel aller Dinge. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht haben wir schon dargethan (70 ff.). Sie führt auch nothwendig zur Läugnung des persönlichen Gottes. Gibt es einen Gott, der die Welt erschaffen, so ist er auch der höchste Herr und das letzte Ziel derselben, wie wir oben gezeigt haben. Ein Gott, der nicht höchster Herr und letztes Ziel aller Dinge ist, ist ein Widerspruch.

2. Erhebt die gegnerische Ansicht das Menschengeschlecht zum Selbstzweck, so erniedrigt sie dagegen den einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für die Gesammtheit. Seine höchste Aufgabe ist es, sich immer mehr in den Dienst der Gesammtheit zu stellen oder, wie Ziegler sich ausdrückt, zu arbeiten „am sausenden Webstuhl der Zeit". Er ist nur ein Moment im großen Werdeproceß, eine Welle im Strom der Entwicklung, die sich einen Augenblick erhebt und dann spurlos verschwindet. Daß eine solche Lehre mit der Unsterblichkeit der Seele unverträglich ist, liegt auf der Hand. Denn wenn der Mensch bald von der Bildfläche dieses Lebens verschwindet, um in einem bessern Jenseits ein nie endendes Leben zu beginnen, kann man dann im Ernst behaupten, er habe hienieden keine Rücksicht zu nehmen auf das Jenseits und nur daran zu denken, am irdischen Fortschritt mitzuarbeiten?

3. Es liegt auch auf der Hand, daß diese Lehre der Gegner mit dem Glückseligkeitstrieb des Menschen in schreiendem Widerspruch steht. Jedes Menschenherz strebt unwiderstehlich nach vollkommenem, nie endendem Glück. Dieses Sehnen und Streben wäre nach der Ansicht, die wir bekämpfen, ein völlig vergebliches, aussichtsloses. Denn daß die Mitarbeit am Culturfortschritt mit wahrer Glückseligkeit nicht zusammenfällt, ist zu einleuchtend, als daß es besonders hervorgehoben zu werden brauchte. Ein Blick auf den Zustand unserer Gesellschaft genügt, um sich davon zu überzeugen. Klagt man nicht allenthalben über das zunehmende Massenelend? Was bedeutet das Dasein einer ungeheuren Partei, welche die Befreiung der Enterbten auf ihre Fahne geschrieben? Was bedeutet die ungeheure Zahl derjenigen, die jährlich in den civilisirtesten Ländern Hand an sich selbst legen? Mit Recht schreibt W. v. Humboldt[2]: „Wären wir nicht gleichsam schon ausgestattet mit dieser Gewißheit (der Unsterblichkeit) auf die Erde gesetzt, so wären wir in der That in ein Elend hineingeschleudert."

[1] Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden S. 112—113.
[2] Briefe an eine Freundin. Leipzig 1848. II, 270.

4. Welchen Werth hat endlich das ganze sittliche Streben, wenn es kein ewiges Leben gibt, wenn das ganze Tugendstreben nichts ist als ein Mittel zur Beförderung der Cultur? Nehmen wir selbst an, das Menschengeschlecht werde ewig mit seinen wechselnden Generationen auf Erden von Cultur zu Cultur voranschreiten. Was hätte das sittliche Leben zu bedeuten? Aber die besonnenen Physiker lehren uns ja alle, daß nach einer bemeßbaren Zeit die Sonne erlischt, das ganze Planetensystem, zu dem wir gehören, erstarrt und alles Leben dem Tode weichen muß. Einst wird die große Weltuhr stille stehen[1]. Mag man sich diese Zeit noch so sehr in die Ferne gerückt denken, sie kommt einmal; am Ende aller Entwicklung auf Erden steht Tod und Erstarrung, die errungene Cultur sinkt für immer in die Nacht der Vergessenheit zurück.

Ja, wer gibt uns die Versicherung, daß nicht schon längst vor jenem endgiltigen Zusammenbruch des Sonnensystems die Cultur roher Barbarei Platz machen muß? Es geht bekanntlich in der Menschengeschichte auf und nieder wie mit den Sternen am Himmel. Wahrlich, wem kommt der Gedanke nicht unerträglich vor, daß all das sittliche Ringen und Streben schließlich nichts ist als Mitarbeit an einem Gut, das einstens der Vergessenheit, ja dem Nichts anheimfällt?

5. Was sollte auch den Menschen vermögen, sein Leben hienieden sittlich zu ordnen oder sich ganz, selbst mit dem Opfer seines Lebens, dem Wohle der Gesammtheit zu weihen? Was soll den Soldaten vermögen, freudig in den Tod zu gehen, wenn der Tod die Rückkehr ins Nichts ist? Was soll den Arbeiter bewegen, in allen Mühsalen und Beschwerden in treuer Pflichterfüllung auszuharren, wenn uns aus dem Grabe die Vernichtung entgegengrinst? Was soll überhaupt die Menschen bestimmen, in allen Lagen Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Keuschheit und Mäßigkeit zu üben, ihr eigenes Wohl beständig dem der Gesammtheit unterzuordnen, wenn alle Hoffnung auf ein besseres Jenseits eitle Täuschung ist?

Seien wir doch ehrlich. Ist der Tod die völlige Vernichtung des Menschen, dann ist derjenige der Klügste, der es am besten versteht, der wenigen Tage, die ihm beschieden sind, recht froh zu werden. Kränzen wir uns mit Rosen und freuen wir uns jeden Genusses, solange es Zeit ist. „Habe ich um menschlicher Meinung willen zu Ephesus mit wilden Thieren gekämpft, was nützt es mir, wenn die Todten nicht auferstehen? Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben."[2] Auch der hl. Augustinus bekennt von sich, der Gedanke an die Ewigkeit habe wie ein rettender Strahl in den Abgrund des Lasters geleuchtet, in dem er sich befand. Als er einst mit seinen Freunden Alipius und Nebridius über das endliche Loos der Guten und Bösen sprach, antwortete er ihnen, er würde in seinem Herzen dem Epikur die Palme zuerkannt haben, hätte er nicht an die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung im Jenseits geglaubt, die Epikur läugnete[3].

Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Philosophen solchen Auslassungen, wie denen von Jodl begegnet, der nicht ansteht, den angeführten Ausspruch des

[1] J. Epping, Der Kreislauf im Kosmos. Freiburg 1882. S. 91 ff.
[2] 1 Kor. 15, 32. [3] Confess. l. 6. c. 16.

hl. Paulus als eine „Beleidigung der Menschheit in ihrem Edelsten" zu bezeichnen, und dann mit Spinoza hinzufügt, derselbe erscheine ihm ebenso widersinnig, „als wenn jemand, weil er weiß, daß gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten können, sich lieber mit Gift und tödtlichen Sachen sättigen wollte, oder weil er sieht, daß die Seele nicht ewig und unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand sein wollte". Solche Worte beweisen, daß man nicht einmal den Sinn des Apostels verstanden. Unwiderstehlich verlangt das menschliche Herz nach Befriedigung. Nun fordert thatsächlich das sittlich geordnete Leben unzählige Opfer von Menschen: vielen Genüssen muß er entsagen, vieles Ungemach muß er ertragen, wenn er gut leben will. Wenn er nun der Ueberzeugung ist, es gebe kein ewiges Leben, für die auf Erden gebrachten Opfer und erduldeten Entbehrungen gebe es keinen Ausgleich in einem unsterblichen Jenseits, handelt er dann nicht vernünftig, wenn er sich entschließt, nach Möglichkeit auf Erden dadurch glücklich zu werden, daß er alle seine Triebe, so gut es geht, befriedigt? Und welches sind die stärksten Triebe im Menschen? Glaubt Jodl wirklich von seinem Standpunkt, diese irdischen Genüsse seien Gift? sich ihnen hingeben heiße ohne Verstand leben wollen?

Aber, hält man uns entgegen, ist denn nicht die sittliche Ordnung aus sich und ohne Rücksicht auf das „Zuchtmittel des Jenseits" im Stande, das Herz anzuregen, zu erfreuen und zu begeistern? Sehen wir einmal, mit welch wunderbaren Farben uns die modernen Philosophen die Reize des sittlich Guten und Schönen auszumalen wissen, um uns das „Hinschielen auf den Himmel" (Jodl) überflüssig erscheinen zu lassen. „Alle natürlichen Antriebe zum Sittlichen", sagt Jodl, „haben ihre Sanction in der Erfahrung; jeder Mensch kann lernen und an sich selbst erleben die Freude am Rechtthun, das stille Glück gelingender Arbeit an sich selbst, an der Veredelung des eigenen Charakters und Willens, die Seligkeit der gestillten Thräne beim Nächsten, den Stolz treuen Wirkens im Dienste eines Berufes."[1] Carneri bemerkt fast mitleidig zu den oben angeführten Worten des hl. Paulus und des hl. Augustinus: „Als ob es nichts Höheres auf Erden gäbe, als Essen und Trinken, als ob nicht die Ideen der Liebe, der Freundschaft, der Treue, des Gemeinsinnes, des Rechtes, der Pflicht, der Cultur und Humanität das Menschenherz zu erheben vermöchten." Fast triumphirend fügt er bei: „Wie leitende Sterne erscheinen sie (diese Ideen) uns, um eine gemeinsame Sonne kreisend und einen wundervollen Himmel ausspannend, zu dem wir emporblicken, ohne Trost und Stärkung zu schöpfen."[2] L. Büchner seinerseits spricht von dem Trost und der Erhebung, welche die großartige Aussicht in die Zukunft dem Manne des Fortschrittes bereite. Allerdings habe diese herrliche Zukunft das Mißliche, „daß wir sie nicht selbst erleben" und daß auch sie schließlich rückläufig „in ewige Nacht und Vergessenheit" versinken werde. Doch „können wir uns einstweilen (!) an dem Gedanken laben, daß wir uns noch in der Jugendzeit des Fortschrittes befinden, und daß, je älter derselbe wird, um so mehr die großen Principien der Wahrheit, Wissenschaft und Gerechtigkeit den Sieg über die finsteren Geister der Unwissenheit, des Aberglaubens und der gegenseitigen Beraubung davontragen werden"[3].

Th. Ziegler gibt zu, daß wahrscheinlich einst alles Leben auf Erden erstarren wird. Trotzdem, ruft er aus, brauchen wir uns keine trüben Zukunftsgedanken zu machen. „Treten wir in den Dienst des Guten und schaffen wir mit am guten Werk (d. h. am Culturfortschritt), dann können wir uns vorahnend schon im Geiste

[1] Moral, Religion und Schule. Stuttgart 1892. S. 22.
[2] Zeitschrift „Kosmos" 1884. I, 413.
[3] Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwinischen Theorie. 1884. S. 36—37.

des Blattes der Geschichte freuen, auf dem dereinst der Antheil unserer Generation an der Culturentwicklung der Menschheit verzeichnet und gewogen sein wird." [1]

Also ein solch armseliges Gedankenlabsal, ein Sommernachtstraum über Dinge, die eingestandermaßen uns Lebenden unerreichbar sind und einst in ewiger Nacht verschwinden werden, soll vermögen, das nach vollem Glück lechzende Herz zu befriedigen, soll im Stande sein, den Menschen in allen Stürmen der Leidenschaften auf dem Wege der Tugend bewahren und ihn in allen Trübsalen dieses Lebens trösten und aufrichten!

Selbst D. Strauß sieht sich zu dem Geständniß genöthigt, daß eine solche Weltanschauung trostlos, ja geradezu entsetzlich ist. „Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen, gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hilflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Aber", fährt er fort, „man muß sich eben in das Unvermeidliche mit blinder Ergebung fügen und sich einen Ersatz für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben schaffen."

Diese Worte sind charakteristisch! Es gäbe wohl einen Ausweg aus diesem entsetzlichen Gefühl, aber dieser Ausweg führt zum Unsterblichkeitsglauben, und dahin darf man um keinen Preis gelangen. Deshalb drehen wir uns um, und suchen wir nach einem Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben mit seinen Tröstungen. Und worin besteht dieser Ersatz? „Wem es auf der einen Seite noch nicht genügt, die ewigen Gedanken des Universum (was heißt das vom Strauß'schen Standpunkt?), des Entwicklungsganges und der Bestimmung der Menschheit in sich beleben zu können (!); wer lieben und verehrten Verstorbenen nicht im eigenen Innern das schönste Fortleben und Fortwirken zu schaffen weiß; wem neben der Thätigkeit für die Seinigen, der Arbeit in seinem Beruf, der Mitwirkung zum Gedeihen seines Volkes wie zum Wohle seiner Mitmenschen, und dem Genusse des Schönen in Natur und Kunst — wem daneben nicht auf der andern Seite das Bewußtsein aufgeht, daß er selbst nur zum zeitweiligen Theilhaber an alledem berufen sein kann; wer es nicht über sich gewinnt, schließlich mit Dank dafür, daß er das alles eine Weile hat mitbewirken, mitgenießen und auch mitleiden dürfen (!), zugleich aber mit dem frohen Gefühl des Losgebundenwerdens von einem in die Länge doch ermüdenden Tagwerke aus dem Leben zu scheiden: nun, den müssen wir an Mosen und die Propheten zurückweisen." [2]

Also dieses eitle Blendwerk, dieses Gaukelspiel der Einbildungskraft soll die Unsterblichkeit ersetzen und das nach Glückseligkeit dürstende Herz trösten und aufrichten? Ob jemand das wohl im Ernste glauben mag? Und nun denke man erst an die großen Massen der von Leid und Mißgeschick aller Art heimgesuchten und gedrückten Adamskinder! Wird man mit solchem Wortgeklingel von dem Fortleben in der Erinnerung, von der Mitarbeit an der Cultur, von dem Genuß des Schönen und Edeln auch nur eine einzige Thräne zu trocknen oder auch nur ein gebrochenes Herz aufzurichten oder auch nur eine einzige böse That zu hindern vermögen?

Vielleicht wird man entgegnen, diese geläuterte Sittenlehre sei nur für die „veredelte" Menschheit, für die „Aufgeklärten", denen die Religion und die zehn Gebote Gottes nicht mehr behagen; die Volksmassen seien noch durch Religion und Hoffnung und Furcht im Zaum zu halten. Aber die Sittlichkeit ist nicht ein Monopol der „Gebildeten", sondern ein Gemeingut aller Menschen; sie ist demokratisch. Es gibt nicht eine Sittlichkeit für die Gebildeten und eine andere für die Ungebildeten, sondern ein und dieselbe sittliche Ordnung gilt für alle, weil sie eine wesentliche Aussteuer der menschlichen Natur ist.

[1] Sittliches Sein und sittliches Werden S. 142.
[2] Der alte und der neue Glaube a. a. O. S. 252—253.

Uebrigens glaube man nicht allzu viel an die Wirkung der Ideale der Cultur und des Fortschrittes bei der „ethisch gehobenen" Menschheit. Wenn so edel angelegte, für alles Hohe und Große empfängliche Naturen, wie ein hl. Paulus und ein hl. Augustinus, von sich bekennen, daß sie nur durch den Glauben an das unsterbliche Leben im Jenseits von den niedrigen Bahnen Epikurs bewahrt wurden, so darf man unbedenklich annehmen, daß bei unseren Gebildeten bloße Ideale keine genügende Stütze des sittlichen Lebens sind.

Fünftes Kapitel.

Das Endziel des Erdenlebens.

§ 1.

Der Zweck des irdischen Lebens.

Das letzte Ziel des Menschen ist die ewige Glückseligkeit. Dieses Glück soll ihm aber erst in einem bessern Jenseits zu theil werden. Nun entsteht naturgemäß die Frage: Wozu ist denn der Mensch hier auf Erden? Zwecklos hat ihn der Schöpfer gewiß nicht auf diesen Planeten gesetzt. Welches ist also der unmittelbare Zweck des Lebens auf Erden? Wir antworten: Die Vorbereitung auf die Glückseligkeit im Jenseits.

Der Mensch hat zwar mancherlei untergeordnete Zwecke in der Gesellschaft zu erreichen, je nach der Verschiedenheit der Stellung, in die er sich durch Gottes Vorsehung versetzt sieht. Aber alle diese nächsten Ziele, die bei verschiedenen Menschen verschieden sind, haben sich einem höhern, allen Menschen gemeinsamen Ziele unterzuordnen. Dieses Ziel ist die Vorbereitung auf das ewige Leben.

1. Natur und Endziel eines Wesens stehen in wesentlicher Beziehung zu einander, so daß wir aus der Einheit der Natur auf die Einheit des Zieles schließen können, und umgekehrt (85). Aus dieser Grundwahrheit folgt: wo nur eine Natur und ein Endziel ist, müssen auch alle Thätigkeiten diesem einen Endziel zustreben. Die Natur ist ja nichts anderes als die Wesenheit eines Dinges, insofern sie das Princip der Thätigkeiten bildet, durch die es seinem Ziele zustrebt. Nun aber ist die menschliche Natur nur eine, und ihr entspricht nur ein Endziel, also müssen auch alle ihre Thätigkeiten auf dieses Ziel gerichtet sein. Das Gegentheil behaupten, hieße die Natur in zwei Theile reißen und annehmen, in diesem Leben habe sie ein anderes Endziel als im zukünftigen.

2. Auch die Freiheit des Menschen nöthigt uns zur Annahme, daß der Zweck des Erdenlebens die Vorbereitung auf die Ewigkeit sei. Der Mensch ist mit Willensfreiheit und Selbstbestimmung begabt. Es entspricht also seiner Natur nicht, daß er mit blinder Nothwendigkeit, instinctiv und ohne eigenes Zuthun zum Ziele hingetrieben werde; er soll sich vielmehr durch freie Selbst-

bestimmung zu demselben hinbewegen. Das ist aber nur der Fall, wenn er sein ewiges Glück verlieren kann, oder wenn es in seiner Gewalt steht, so zu leben, daß er sein Ziel nicht erreicht. Wer in jedem Fall, mag er leben, wie er will, die ewige Glückseligkeit erlangt, ist nicht mehr frei in Erreichung dieses Zieles, er muß es erreichen.

Es ist also nicht gleichgiltig, wie der Mensch lebe, nicht jedes Leben führt ihn zum ewigen Glück; er muß freiwillig einiges thun, anderes unterlassen, um zu diesem Ziel zu gelangen; mit anderen Worten, er muß sich auf das ewige Leben vorbereiten.

Auch von seiten Gottes betrachtet, erkennen wir es als höchst angemessen, daß er das ewige Leben nicht wie eine werthlose Sache dem Menschen in den Schoß werfe, sondern ihm den Charakter eines Lohnes, eines Kampfpreises verleihe, welcher demjenigen zu theil wird, der sich hienieden den gerechten und weisen Anordnungen seines Schöpfers und Herrn unterwirft.

§ 2.

Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits.

Worin besteht die Vorbereitung auf das ewige Leben, deren Nothwendigkeit wir eben nachgewiesen haben? Die Beantwortung dieser Frage ist eigentlich Aufgabe der ganzen Moralphilosophie, die dem Menschen zeigt, wie er sein Leben ordnen soll, um seine Bestimmung zu erreichen. Es kann also nicht unsere Absicht sein, schon an dieser Stelle eine erschöpfende Antwort zu geben. Trotzdem vermögen wir schon jetzt eine theilweise, wenn auch allgemein gehaltene Antwort zu geben, welche uns im folgenden als Leitstern dienen, und deren nähere Ausführung den Gegenstand unserer weiteren Untersuchungen bilden wird. Dieselbe lautet:

Die vom Menschen verlangte Vorbereitung auf die Ewigkeit besteht in der rechten Anordnung seiner Handlungen oder im vernunftgemäßen tugendhaften Leben.

Worin das tugendhafte Leben, die rechte Anordnung unserer Handlungen oder die vernunftgemäße Lebensführung bestehe, was und wieviel dazu erforderlich sei, ist für uns vorderhand gleichgiltig. Uns genügt hier die Thatsache, daß alle Menschen einen Unterschied machen zwischen Gut und Bös, zwischen einem wohlgeordneten und ungeordneten, einem tugendhaften und lasterhaften Lebenswandel [1]. Es mag sein, daß in den concreten Anwendungen dieser allgemeinen Begriffe sich große Unterschiede geltend machen, aber alle Völker aller Zonen und Zeiten unterscheiden Gut und Bös, Tugend und Laster; sie loben diejenigen, welche sie für tugendhaft halten, und tadeln die Lasterhaften. So scheiden sich bei allen Völkern die Menschen in zwei große Klassen: die Guten und Tugendhaften einerseits, und die Bösen und Lasterhaften andererseits, mag es auch nicht immer klar sein, zu welcher Klasse jeder Einzelne gerechnet werden könne.

Welche von beiden Lebensarten bildet nun wohl die nothwendige Vorbereitung auf das Jenseits? Beide so entgegengesetzte Wege können nicht zum

[1] Man vgl. unten den Anhang, wo wir diese Thatsache eingehend nachweisen.

Ziele führen; sonst müßten wir behaupten, alle Menschen erreichten ihre Glückseligkeit, und es sei unmöglich, derselben verlustig zu gehen. Das ist aber dem früher Gesagten zufolge unzulässig. Wenn aber nur der eine von beiden Wegen zum Ziele, zum vollkommenen Besitze Gottes führt, so kann es nur der Weg der Tugend sein. Würde der Allheilige und Allweise sich nicht selbst verläugnen, wenn er die Krone des Lebens dem Tugendhaften vorenthielte, um sie dem Lasterhaften zu theil werden zu lassen, jenem, der ihn in diesem Leben mißachtet hat? Das bestätigt uns auch die übereinstimmende Ansicht der Völker, die immer den Ort ewiger Belohnung als den Antheil der Guten und Gerechten ansahen.

Oder sollte vielleicht die erforderliche Vorbereitung auf das ewige Leben in etwas anderem bestehen, als in der Uebung der Tugend? Aber worin denn? Etwa in Macht, Ansehen, Wissenschaft, Reichthum, Gesundheit, Schönheit, geistiger Begabung? Das ist schon deshalb unmöglich, weil der Erwerb oder die Erhaltung dieser Güter zum großen Theil gar nicht in der Macht der Menschen steht. Jeder Mensch muß sich nach Gottes Absicht hienieden auf die Ewigkeit vorbereiten. Die erheischte Vorbereitung muß also in der Gewalt eines jeden Menschen sein, des ärmsten wie des reichsten, des gelehrtesten wie des unwissendsten. Oder ist etwa der Arme und Unwissende nicht ebenso gut zum ewigen Leben bestimmt als der Reiche und Gelehrte? Hat er nicht denselben Drang nach vollkommener Glückseligkeit? Der Erwerb des ewigen Lebens kann also nicht an Güter geknüpft sein, die zum großen Theil vom Willen des Menschen abhängig sind. Nun steht aber nur ein Ding zu jeder Zeit und an jedem Ort in der Gewalt eines jeden Menschen: der gute Wille, die Uebung der Tugend, der rechtschaffene Lebenswandel. Darin besteht also die Vorbereitung auf das ewige Leben, die von jedem Sterblichen gefordert wird.

2. Auch ein Blick in die gesammte Natur gestattet uns einen Analogieschluß zu Gunsten unserer Behauptung. Alles im ganzen Universum ist wohlgeordnet. Ordnung und Gesetzmäßigkeit durchdringt und umfaßt alles in der Welt, das Größte wie das Kleinste, und vereinigt alles zu einem schön gegliederten, harmonischen Ganzen. Es gibt nichts in der Natur, das nicht seinen bestimmten Posten, seine eigenthümliche Aufgabe und dem entsprechend eine vorgezeichnete Ordnung hätte. Wir sind den modernen Naturforschern Dank schuldig, daß sie durch ihre ins einzelnste gehenden Forschungen diese Wahrheit in helles Licht gesetzt haben. Je weiter die Forschung mit Hilfe des Mikroskops und Teleskops, der Spectralanalyse u. s. w. vordringt, um so mehr bestätigt es sich, daß überall Gesetz und Ordnung herrschen und deshalb auch das Kleinste der Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden kann.

Sollte der Mensch allein von dieser allgemeinen Ordnung ausgenommen sein? Sollte er allein sozusagen einen Mißton in die Harmonie des Weltalls hineintragen? Sollte er, der die Krone und Vollendung der sichtbaren Schöpfung ist, allein keine seiner Stellung im Weltganzen und seiner Freiheit entsprechende Ordnung einzuhalten haben? Fragen wir weiter, welches diese Ordnung sei, so läßt sich keine Antwort ausfindig machen als, es sei die sittliche Ordnung oder das tugendhafte Leben, worin diese auch immer bestehen mögen.

3. Hat Gott dem Menschen keinerlei Lebensordnung vorgeschrieben, so folgt, daß es ihm gleichgiltig sei, ob dieser den Zweck, zu dem er geschaffen ist, erreiche oder nicht. Das hieße aber einen Zweck wollen, ohne sich um die dazu erforderlichen Mittel zu kümmern. In der That, der Mensch ist geschaffen zur Verherrlichung seines Schöpfers. Sein ganzes Thun und Lassen soll jederzeit und an allen Orten auf dieses höchste Ziel seines Daseins gerichtet sein. Nun kann aber dieses Ziel unmöglich dadurch erreicht werden, daß der Mensch das Ebenbild Gottes in sich durch ein lasterhaftes, sündhaftes Leben, durch Gotteslästerung, Gotteshaß, durch Meineid, vernunftwidriges, thierisches Leben u. dgl. entstelle. Also verlangt Gott vom Menschen, daß er ein derartiges Leben vermeide und sich als geordnetes Glied der gesammten geordneten Welt einfüge.

Die Annahme, Gott habe dem Menschen keinerlei Ordnung in diesem Leben vorgeschrieben, ließe auch die Weisheit und Heiligkeit Gottes in einem zweifelhaften Lichte erscheinen. Sie setzte voraus, es sei Gott gleichgiltig, ob der Mensch geordnet oder ungeordnet, tugendhaft oder lasterhaft lebe, ob er das Gute oder das Böse wolle, Gott hasse oder liebe.

Wir schließen also mit Recht: Gott verlangt von jedem Menschen hienieden, daß er die sittliche Ordnung einhalte und sich durch Erfüllung dieser Aufgabe auf das ewige Leben vorbereite [1].

§ 3.

Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

Aus den bisherigen Ausführungen ergeben sich mehrere wichtige und für unsere weiteren Untersuchungen grundlegende Folgerungen, die wir hier zusammenstellen und kurz erläutern wollen.

Erste Schlußfolgerung. Es ist geradezu thöricht, wenn man die Menschen zur Wahl eines weisen Lebensendzweckes auffordert [2], gleich als ob der Mensch zwecklos auf die Welt gekommen und ihm die Bestimmung eines Lebensendzweckes überlassen worden wäre. Dem ist nicht so. Gleichwie er sich nicht selbst das Dasein gibt und die Dauer seines Lebens festsetzt, so hat er auch nicht zu bestimmen, welches sein Endziel und seine Aufgabe sei. Der Schöpfer hat ihm seine Aufgabe zugewiesen. Diese tritt als eine objectiv gegebene, von subjectivem Belieben unabhängige an ihn heran. Er hat sie zu lösen, mag er wollen oder nicht. Mag auch jemand in seinem Hochmuth so weit gehen, es zu bedauern, daß er sich nicht selbst geschaffen und als Selbstzweck frei über sich verfügen kann, so wird doch dadurch die Wahrheit nicht umgestoßen, daß Gottes freie Güte ihn aus dem Nichts hervorgezogen und der Werkmeister über den Zweck seines Werkes zu bestimmen hat.

Die Moralphilosophen, die von der Wahl eines Endzweckes reden, ziehen sich übrigens, ohne es zu ahnen, den Boden unter den eigenen Füßen weg.

[1] Schön sagt Shakespeare:

> Dulden muß der Mensch
> Sein Scheiden aus der Welt, wie seine Ankunft.
> Reif sein — ist alles.

[2] So unter anderen v. Gizycki, Moralphilosophie S. 113.

Nur dann kann die Moralphilosophie eine wahre Wissenschaft sein, wenn die vom Menschen durch sein Leben zu erfüllende Aufgabe eine allgemeine, unwandelbare, für alle Menschen gleiche ist. Der Moralphilosoph ist ja kein Redner, der die Menschen für irgend einen beliebigen Zweck zu gewinnen sucht, sondern ein Philosoph, der ihnen zeigt, wie sie handeln sollen, und der sich bewußt ist, daß seine Grundsätze allgemeine Geltung haben.

Zweite Schlußfolgerung. Die ewige Seligkeit ist dem Menschen nur bedingungsweise in Aussicht gestellt. Gott will, so viel an ihm liegt, alle Menschen zur Seligkeit führen. Dafür birgt uns der Glückstrieb, den er jedem Menschen ins Herz gepflanzt. Aber er will, daß jeder in der Erreichung dieses Zieles frei sei, daß er sich sein Heil durch einen tugendhaften Wandel verdiene. Die Verherrlichung Gottes ist der höchste und absolute Endzweck, die Beseligung des Menschen der untergeordnete, bedingte, den der Mensch erreicht, wenn er frei am absoluten Weltzweck mitarbeitet.

Man kann also nicht sagen, der Weltzweck könne durch den Menschen vereitelt werden, der Mensch könne die ewigen Pläne Gottes durchkreuzen oder umstoßen. Gott will allerdings in der Weise verherrlicht werden, daß seine eigene Verherrlichung und des Menschen Glückseligkeit in Wirklichkeit zusammenfallen, oder genauer gesprochen, durch die Glückseligkeit des Menschen will er seine Verherrlichung erreichen. Aber er will dies nicht absolut, sondern nur unter der Bedingung der freien Mitwirkung des Menschen. Mißbraucht dieser seine Freiheit, verweigert er dem Schöpfer die gebührende Huldigung und Unterwerfung, so wird er trotzdem Gott verherrlichen müssen, aber nicht in dessen Güte, sondern in der strafenden Gerechtigkeit. In des Menschen Hand sind Fluch und Segen, Leben und Tod gelegt. Er kann und soll wählen.

Dritte Schlußfolgerung. Die Freuden des Himmels sind nicht ein Gut, das dem Menschen mühelos in den Schoß fällt, sie sind vielmehr der Lohn der Tugend, die Siegeskrone nach überstandenem Kampfe. Der Blick auf diese Krone, die ihm von der ewigen Heimat winkt, soll dem Erdenpilger in den Stürmen dieses Lebens Kraft und Stärke verleihen, sie soll ihn waffnen gegen die Verlockungen des Bösen, seinen Muth stählen, wenn er im Kampfe zu ermatten droht [1].

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Mensch nicht auch aus anderen Beweggründen handeln könne und zuweilen solle.

Vierte Schlußfolgerung. Unermeßlich ist der Werth des Lebens, im Lichte der Ewigkeit betrachtet. Vom Leben hängt die Ewigkeit ab, es ist der Scheideweg, an dem das ewige Loos bestimmt wird. Entweder betritt der Mensch den rauhen Pfad der Tugend, der zur ewigen Krone führt, oder er wählt den breiten Weg des Lasters, der zum Verderben leitet. An diesem Entweder-oder kommt kein Mensch vorbei. Hierüber in freier Wahl zu

[1] Es ist dies dieselbe Lehre, welche Christus und die Apostel oft und nachdrücklich betonen: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote“ (Matth. 13, 17). „Sei getreu bis zum Tode, und ich werde dir die Krone des Lebens geben“ (Offenb. 2, 10).

entscheiden, ist die erste und wichtigste Aufgabe des Menschen. Diese Aufgabe verleiht dem irdischen Leben seinen furchtbaren Ernst, der es jedem Vernünftigen verbietet, mit seinem Leben zu tändeln. Sie ist ferner die allgemeine Aufgabe aller Sterblichen ohne Ausnahme. Mag einer auf dem Gipfel der Macht und Ehre stehen, Krone und Scepter tragen, oder aber als armer Taglöhner oder Bettler ein elendes Dasein fristen, mag er gelehrt oder ungelehrt, civilisirt oder uncivilisirt, Grieche oder Barbar sein: seine erste und wichtigste Aufgabe bleibt, sein Erdenleben so einzurichten, daß er das ewige Leben erwerbe. Dies ist auch seine selbsteigenste Aufgabe, die er keinem andern übertragen kann.

Im Lichte dieser Wahrheit begreifen wir, warum jedem das Leben des Menschen als etwas Heiliges, Erhabenes, Unantastbares erscheint, während wir mit dem Leben des Thieres sozusagen spielen. Welcher Fluch knüpft sich nicht an den Namen eines Mörders! Selbst die gerechte Hinrichtung eines Verbrechers stimmt uns ernst und wehmüthig, während uns die Tödtung eines Thieres vielleicht kalt läßt. Welch himmelweit verschiedene Gefühle bemächtigen sich unser, wenn wir ein Thier in die Erde scharren oder einen Menschen zu Grabe tragen. Unwillkürlich rufen wir dem verstorbenen Mitmenschen einen Segenswunsch in die Ewigkeit nach, und der Schmerz der Trennung wird nur gelindert durch die frohe Hoffnung auf ein baldiges Wiedersehen in einer bessern Welt.

Fünfte Schlußfolgerung. Das höchste Gut dieses Lebens ist der tugendhafte Lebenswandel. In der Tugend besteht eben die erheischte Vorbereitung auf die Ewigkeit. Nur sie allein verhilft uns zum ewigen Heil. Nur in der Tugend besteht auch die eigentliche Verherrlichung Gottes, um derentwillen wir hier auf diesem kleinen Planeten weilen. Daraus erklärt sich auch der alle irdischen Güter weit überragende Werth der sittlichen Güter. Es ist das echte Kennzeichen des wahrhaft Tugendhaften, daß er die Tugend allem Irdischen vorzieht und eher alles Leid über sich ergehen läßt, als zum Verräther an seiner Pflicht wird.

Doch nicht in der Ewigkeit erst zeitigt die Tugend ihre Früchte. Schon hienieden auf Erden ist sie in jeder Lebenslage, besonders in der letzten Stunde, der sicherste und beste Trost. Es kann sein, daß alle irdischen Unternehmungen eines Menschen gescheitert sind, daß ihn Krankheit, Elend, Verfolgung, Unglücksfälle aller Art getroffen haben. Mit sinnlichem Auge betrachtet, war sein Leben werth- und erfolglos. Aber ihm bleibt der solideste Trost, daß er seine Pflicht erfüllt und so seine höchste und erhabenste Aufgabe gelöst hat. Deshalb ist auch sein Leben weit davon entfernt, werthlos zu sein. Was er in Thränen gesät, wird er in Wonne ernten.

Sechstes Kapitel.

Das Gesetz des Todes.

Alles bisher über den Zweck des Erdenlebens Gesagte wird in noch helleres Licht treten, wenn wir einen Blick auf den Tod oder vielmehr auf die Kürze der Lebensdauer werfen.

Alles Leben auf Erden unterliegt dem Gesetze des Todes. Das neu entstandene Leben entfaltet sich einige Zeit, hält sich für eine kurze Dauer auf derselben Höhe und beginnt dann wieder abzusterben, bis es völlig erlischt. Dieser Proceß des Entstehens und Vergehens vollzieht sich bei den Lebewesen derselben Art durchschnittlich — von äußeren störenden Ursachen abgesehen — in derselben, verhältnißmäßig sehr karg zugemessenen Zeit. Besonders glückliche Umstände können zwar bei einem einzelnen Individuum die Lebensgrenzen um ein kleines hinausschieben, aber die Durchschnittsgrenze ist nach allen bisherigen Beobachtungen eine völlig unverrückbare.

Woher kommt es nun, so fragen wir, daß für alle lebenden Wesen der Tod so bald, mit so unerbittlicher Regelmäßigkeit eintritt? Wir erwiedern:

I. Das Gesetz des Todes läßt sich nur teleologisch, d. h. als ein von einem vernünftigen Willen zu einem bestimmten Zweck ausgehendes Gesetz begreifen.

1. Von darwinistischer Seite hat man keine Mühe gespart, um das so schnelle und unerbittliche Eintreten des Todes zu erklären. Denn kaum eine Thatsache läßt sich mit der Entwicklungslehre so wenig in Einklang bringen als das Gesetz des Todes. Der Entwicklungsproceß soll ja die Vermehrung und Vervollkommnung des Lebens zur Folge haben. Die am besten für den Kampf ums Dasein Ausgerüsteten behaupten den Kampfplatz. Je höher wir also in der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigen, um so reicher und dauerhafter muß sich das Leben entfalten, und der Mensch müßte sich durch die Länge seines Lebens vor den übrigen Lebewesen auszeichnen. Dem ist aber thatsächlich nicht so.

Je tiefer wir in der Stufenleiter der Lebewesen hinabsteigen, um so länger wird durchschnittlich das Leben. Viele Pflanzen, wie z. B. die Adansonien auf den Capverdischen Inseln, die Cedern des Libanon, erreichen ein Alter von weit über tausend Jahren. Im Thierreich begegnet uns nach glaubwürdigen Forschern nicht selten ein Alter von 200 Jahren und darüber [1]. Beim Menschen aber heißt es: Die Zahl seiner Jahre sind 70, und wenn es hoch kommt, 80, und was darüber, ist Mühe und Schmerz. Also ist der Mensch weit entfernt davon, in Bezug auf Lebensdauer an der Spitze des Entwicklungsprocesses einherzuschreiten.

Vielleicht wird entgegnet, man müsse nicht allein die Länge des Lebens, sondern auch dessen Inhalt, d. h. das Product aus Dauer und Intensität, in Betracht ziehen. Der Mensch ersetze durch Intensität, was ihm an Dauer des Lebens gebricht. Aber diese Ausflucht hilft aus einem doppelten Grunde nichts.

a) Wie allen Lebewesen, so liegt dem Menschen vor allem daran, sein Dasein um eine Spanne zu verlängern. Selbst im Elendesten ist der Erhaltungstrieb so stark, daß er kein Opfer scheut, um sein armseliges Dasein zu fristen. Bleibt ihm die Wahl zwischen größerer Dauer und größerer Intensität, so wird er sich durchschnittlich unbedingt zu Gunsten der längern Dauer entscheiden. Wie kommt es nun, daß trotz dieses so wirksamen Triebes die Lebensdauer bei den vollkommensten Wesen geringer ist als bei vielen niedrigeren?

---

[1] So z. B. beim Elephanten, bei den Hechten, Adlern u. s. w. Vgl. „Ueber die Dauer des Lebens", ein Vortrag von Dr. Weismann, S. 3.

b) Es ist aber auch nicht richtig, daß die größere Intensität des Lebens eine kürzere Lebensdauer bedinge, oder daß nothwendig an Dauer verloren gehe, was auf Intensität (Raschheit und Vielseitigkeit der Bewegung u. s. w.) verwendet wird. Die Thatsachen widersprechen einer solchen Annahme. Die heißblütigen und schnelllebenden Vögel erreichen durchschnittlich ein viel höheres Alter als die Säugethiere und die Amphibien gleicher Körpergröße[1].

Noch auffallender wo möglich erweist sich die Unfähigkeit der Entwicklungslehre, das Gesetz der kurzen Lebensdauer zu erklären, wenn wir die Menschen *untereinander* vergleichen. Sie läßt ja diejenigen am Leben, welche am besten zum Kampf ums Dasein ausgerüstet sind. Es müßte also hiernach die Lebensdauer des Menschen in der Geschichte allmählich und stetig zunehmen. Dieser Annahme widersprechen aber wieder die Thatsachen. Soweit wir nach aufbewahrten geschichtlichen Angaben schließen können, scheint bei den ältesten Völkern viel häufiger ein hohes Alter erreicht worden zu sein als heute. Auch das Durchschnittsalter des Menschen scheint nicht zugenommen zu haben. Wenigstens hat *Engel* nachgewiesen, daß in Preußen zwischen 1820 und 1860 das Durchschnittsalter abgenommen habe[2]. Wenn an anderen Orten die mittlere Lebensdauer zu wachsen scheint, so kommt dies fast immer auf Rechnung *äußerer Ursachen*: größerer Vorsichtsmaßregeln, besserer Krankenpflege u. dgl., aber nicht auf Rechnung *vererbter Anpassung* oder größerer *innerer Lebenskraft*, wie dies nach dem Darwinismus der Fall sein müßte.

2. Die Vergleichung der verschiedenen Lebewesen untereinander hat uns gelehrt, daß das Gesetz der kurzen Lebensdauer als ein von einem Vernunftwesen ausgehendes *Gesetz* anzusehen ist. Zu demselben Ergebniß gelangen wir, wenn wir fragen, warum denn überhaupt bei allen Lebewesen die Lebensdauer eine genau bestimmte sei. Man hat schon behauptet, der Tod sei die nothwendige Folge der *Abnützung der Organe* oder *bestimmter Veränderungen der Gewebe*, welche sich regelmäßig einstellen, die Lebensfunctionen beeinträchtigen und sich immer steigernd schließlich den Tod herbeiführen. Aber diese Annahme allmählicher Abnutzung wird schon durch die Thatsache hinfällig, daß bei manchen Thieren, wie z. B. bei den Eintagsfliegen, vielen Schmetterlingen, der Tod nicht nach einer Altersperiode, sondern unmittelbar nach der Eierablage eintritt. Wie kommt es ferner, daß der Organismus bis zu einer bestimmten, innerhalb derselben Art durchschnittlich gleichen Zeit die Abnutzung und Veränderung *ausgleichen*, *ausbessern* kann, von da an aber nach einem *unabänderlichen Gesetz* die Lebenskraft allmählich abnimmt? Die Maschine nützt sich freilich ab, ohne sich

[1] „Die Lebensdauer wird nicht allein durch die Größe des Thieres, die Complicirtheit seines Baues, die Raschheit seines Stoffwechsels bestimmt. Einer solchen Auffassung stellen sich die Thatsachen ganz bestimmt entgegen. Wie wollten wir es von diesem Standpunkt aus erklären, daß die *Weibchen und Arbeiterinnen der Ameisen mehrere Jahre leben, während die Männchen kaum ein paar Wochen überdauern*? Beide Geschlechter unterscheiden sich weder durch Körpergröße irgend erheblich, noch durch Complication des Baues, noch durch das Tempo des Stoffwechsels; sie sind nach allen diesen Richtungen als identisch anzusehen, und dennoch solch ein Unterschied in der normalen Dauer des Lebens.“ *Weismann* a. a. O. S. 5 u. 12.

[2] Vgl. *Roscher*, Grundlagen der Nationalökonomie (18. Aufl.) § 246, Anm. 5.

selbst ausbessern zu können; der Organismus ist aber keine Maschine. Er baut sich selbst *von innen heraus* auf, erhält und verbessert sich. Warum vermag nun von all den Milliarden wohlgelungener Organismen auch nicht ein einziger sein Leben gegen alle inneren und äußeren feindlichen Einflüsse zu behaupten? Vom Standpunkt rein mechanischer Anpassung ist diese Erscheinung unerklärlich[1].

Auch die *begrenzte Vermehrungsfähigkeit* der Zellen wurde schon als Todesursache bezeichnet. Aber warum ist diese Vermehrungsfähigkeit eine begrenzte? Warum kann sich die Zelle nicht mehr vermehren, nachdem sie sich hundertmal, ja tausendmal und darüber vermehrt hat? Diese Annahme erklärt also nichts. Die Thatsache, daß alle lebenden Organismen auch unter den denkbar günstigsten Umständen immer und überall nach derselben Durchschnittsdauer dem Tode verfallen, läßt sich nur vom *teleologischen* Standpunkt, als ein vom Schöpfer *zu weisen Zwecken erlassenes Gesetz* begreifen.

Welches ist nun dieser Zweck?

II. 1. *In Bezug auf die vernunftlosen Wesen ist der unmittelbare Zweck der kurzen Lebensdauer der Nutzen der Art, der entfernte der Nutzen des ganzen Universums, insbesondere des Menschen.*

Im Pflanzen- und Thierreich sind die Einzelwesen mit eiserner Nothwendigkeit an den Dienst der Art gekettet. Dieses allgemeine Erfahrungsgesetz bestätigt sich auch in Bezug auf die Kürze der Lebensdauer. Nach Ausweis der Beobachtung sterben die Individuen durchschnittlich, sobald sie der Art ihre Dienste geleistet haben und unnütz geworden sind. Sie sollen lebenskräftigeren Nachkommen Platz machen.

Das Wohl der Art erheischt nämlich das gleichzeitige Vorhandensein möglichst *zahlreicher, lebenskräftiger Individuen*. Dieser Zweck setzt aber eine durchschnittliche kurze Lebensdauer der einzelnen Individuen voraus. Bei unbegrenzter innerer Lebensdauer wäre es kaum möglich, daß das Einzelwesen nicht bald an diesem bald an jenem Theil des Organismus eine bleibende, nicht wieder gutzumachende Schädigung erlitte. Es würde somit bei zunehmendem Alter immer unvollkommener und untauglicher für die Zwecke seiner Art[2]. Hierzu kommt, daß bei unbeschränkter Lebensdauer fast aller Wechsel, alle Mannigfaltigkeit, alles jugendfrische Leben und Schaffen aus der Natur verschwände. Ein starres, trostloses, ermüdendes Einerlei würde bald alles beherrschen. Welch wundervollen Anblick dagegen bietet uns das bunte, wechselvolle Leben um uns her, wie es das ewige Werden und Vergehen bedingt! Welch munteres, fröhliches Schaffen im Frühling, wenn nach langem Winterschlaf tausendfaches junges Leben in Flur und Wald der scheinbaren Erstarrung des Todes entquillt! Und wie der Frühling, so beruhen auch die übrigen Jahreszeiten mit ihren neuen Bildern und Freuden auf dem Gesetz des Werdens und Vergehens. Selbst des Menschen Schaffen ruht auf diesem Gesetze. Ein großer Theil der menschlichen Arbeit, besonders in Ackerbau und Vieh-

[1] S. unsere Schrift: Die Sittenlehre des Darwinismus. Freiburg 1885. S. 54.

[2] *Weismann* a. a. O. S. 30.

zucht, hat die Leitung und Unterstützung der Naturkräfte zur Erzielung neuer Organismen zum Gegenstande.

2. Zu welchem Zweck ist aber dem Menschen selbst, dem Herrn und unmittelbaren Ziel der sichtbaren Schöpfung, eine so kurze Lebensdauer beschieden? Ein Zweck ist allerdings auch das Wohl des Menschengeschlechts. Auch für das Menschengeschlecht als Art ist das zur Entwicklung nothwendige jugendfrische Leben durch die Kürze des Lebens bedingt. Ohne den Tod hätten wir bald ein Menschengeschlecht im Greisenalter, das, allen Täuschungen, Hoffnungen und Begeisterungen der Jugend längst entwachsen, in behaglicher Ruhe das Wenige zu genießen sucht, was diese Erde zu bieten vermag. Vor allem aber ruht das Familienleben auf dem Gesetz des Todes. Was wäre die menschliche Gesellschaft ohne die Familie mit den tausendfachen innigen Banden, welche sie um die Herzen schlingt, mit den frohen und traurigen Wechselfällen, die sie den Sterblichen bringt, mit den organischen Gebilden, die ihr entsprießen? Die Familie hat aber den Tod zur Voraussetzung. Lichtete der Tod nicht beständig die Reihen der Menschen, so wäre die Fortpflanzung durch die Familie bald nicht mehr nothwendig, ja geradezu schädlich. Nur eine begrenzte Zahl kann auf unserem kleinen Planeten Nahrung und Herberge finden.

Aber nicht bloß um des Nutzens der Art willen ist es dem Menschen festgesetzt, so bald zu sterben. Das ist die unterscheidende Würde des Menschen, daß er nicht bloß Mittel für die Art, sondern auch in gewisser Beziehung Selbstzweck und bestimmt ist, zur eigenen vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen. Alle irdischen Dinge sind dem ewigen Wohl des Menschen untergeordnet. Sie sind ihm nur die Unterlage für die sittliche Ordnung, durch die er sein ewiges Ziel erreicht. Das gilt auch in Bezug auf den Tod. Der Mensch stirbt nicht an erster Stelle um des Nutzens der Art willen. Der Tod hat vor allem teleologische Bedeutung für den Menschen selbst als Individuum.

Warum also wird der Mensch, die Krone der Schöpfung, so bald von diesem irdischen Schauplatze abberufen? Warum sind ihm im Vergleich zu anderen, niedrigeren Wesen hienieden so wenige Tage beschieden? Nur die theistische Weltansicht vermag diese Frage befriedigend zu beantworten. Der Mensch ist hienieden ein Pilger, welcher der ewigen Heimat zustrebt. Das irdische Leben ist nur ein Durchgangspunkt, eine Zeit der Vorbereitung und Prüfung. Es ist daher ganz angemessen, daß dasselbe nur eine kurze Dauer habe, die dem Charakter der Prüfungszeit entspricht.

Wer nicht von diesem Standpunkt das kurze Erdenleben betrachtet, dem muß es unbegreiflich erscheinen, daß die kalte Hand des Todes so bald die schönste Blume der sichtbaren Schöpfung knickt. Ja, der Gedanke mag ihn mit bitterem Unmuth erfüllen, daß das Menschenherz, das mit tausend Fasern an diesem Leben hängt und so voll ist von Sehnsucht nach allem Großen, Guten und Schönen, so bald und für immer zu schlagen aufhören soll. Die Folge wird sein, daß er sich einer düstern Verzweiflung hingibt und noch möglichst viel Erdengenuß zu erhaschen sucht, ehe er in den Abgrund des Nichts zurückgeschleudert wird.

Ganz anders wird der urtheilen, welcher sich auf einen höhern Standpunkt erhebt und das Leben im Lichte der Ewigkeit betrachtet. Ihm ist es klar, daß die Kürze des Lebens ganz dem Zweck desselben als einer Vorbereitungszeit entspricht. Er begreift auch vollkommen, warum der Schöpfer

alles so eingerichtet, daß Zeit und Umstände des Todes dem sterblichen Auge verborgen sind. Wüßte der Mensch die Stunde seines Scheidens, so könnte er gar zu leicht versucht werden, sich einen großen Theil des Lebens nicht um seine oberste Aufgabe zu kümmern und ihr höchstens den letzten Rest seiner Tage zu widmen. Stark sind die Leidenschaften und zahlreich die Verlockungen zum Bösen. Sehr weise hat deshalb der Schöpfer Zeit und Umstände des Todes durch einen dunkeln Schleier verhüllt, damit wir beständig seiner Ankunft gewärtig seien. „Seid bereit, weil der Menschensohn zu einer Stunde kommen wird, wo ihr es nicht erwartet.“ „Wachet, denn ihr wisset nicht, wann der Herr kommen wird.“ [1] Der Tod kommt wie der Dieb in der Nacht.

Von diesem Standpunkt gewinnt nun auch der Tod der vernunftlosen Lebewesen neues Licht. Wie alles in der sichtbaren Welt dem Menschen zu dienen bestimmt ist, so läßt sich auch in Wahrheit sagen, um des Menschen willen sterben die vernunftlosen Wesen, und zwar nicht bloß um seinen natürlichen Bedürfnissen, sondern auch um seinem sittlichen Leben zu dienen, oder um ihm in der Vorbereitung auf den Tod behilflich zu sein. In der That, wie zweckmäßig ist alles hierzu eingerichtet! Dieses ewige Geborenwerden und Sterben, Entstehen und Vergehen, dieser nie endende Wechsel, wie sind sie geeignet, das Herz vom Irdischen loszulösen! Das Herz strebt nach bleibendem, dauerndem Glück. Unwiderstehlich sucht es einen festen Ruhe- und Angelpunkt, an dem es sich anklammern kann. Aber wohin auch das Auge schweift, von allen Seiten tritt ihm in tausend wechselnden Gestalten der Tod vor die Seele und mahnt ihn an die Vergänglichkeit alles Irdischen; nirgends Ruhe, nirgends dauernder Bestand des Lebens, überall Wechsel und Umwandlung, Entstehen und Vergehen. So wird das Herz verhindert, seine volle Befriedigung, sein letztes Ziel in diesen irdischen Dingen zu suchen. Unbefriedigt strebt es über alles Irdische hinaus nach den unwandelbaren, ewigen Gütern des Jenseits.

Wie kräftig mahnt uns ferner der Tod aller uns umgebenden Lebewesen an unser eigenes baldiges Ende! Alles um uns her ruft uns ein beständiges Memento mori zu. Der Tod anderer ist die Bedingung unseres Lebens. Der Tod befruchtet unsere Felder. Damit wir uns kleiden und nähren, müssen andere Wesen dem Tode zum Opfer fallen.

Fürwahr, wunderbar zweckmäßig greift alles in der gesammten Natur ineinander, sich gegenseitig helfend, ergänzend, vervollkommnend zu einem einheitlichen, großen, harmonischen Ganzen. Der unmittelbare Zweck dieses Ganzen ist der Mensch. Er soll in den wechselnden Kreislauf dieser Dinge hineingestellt und, in denselben mit seinem sinnlichen Theile verwoben, durch das Wandelbare hindurch dem ewig Unwandelbaren zustreben. Auf der Leiter des Hinfälligen und Beschränkten sollen Geist und Herz des Menschen zum ewigen, unveränderlichen Urquell alles Wahren, Guten und Schönen emporsteigen. Darin liegt Gottes Verherrlichung und des Menschen ewiges Wohl.

---

[1] Matth. 24, 42. 44. Zu diesen letzten Worten des Evangelisten bemerkt der hl. Hilarius: „Ut ignorantiam illam diei omnibus taciti non sine utilis silentii ratione esse sciremus, vigilare nos Dominus propter adventum furis admonuit, et *orationum assiduitate detentos omnibus praeceptorum suorum operibus inhaerere.*“

Drittes Buch.

Von der Norm des sittlich Guten.

Wir kennen jetzt die große, von jedem Menschen in diesem Leben zu erfüllende Aufgabe. Er soll sich frei Gott unterwerfen durch Einhaltung der sittlichen Ordnung oder durch ein tugendhaftes Leben, und sich so den beseligenden Besitz des unendlichen Gutes im Jenseits sichern.

Aber worin besteht die sittliche Ordnung? Was ist sittlich? Was ist sittlich gut und bös, und woran erkennt man es? Das haben wir nun zu untersuchen.

Erstes Kapitel.

Begriff der Sittlichkeit.

§ 1.

Die Sitte.

Da sittlich und Sittlichkeit von Sitte abgeleitet werden, so müssen wir vor allem feststellen, was man unter Sitte zu verstehen habe. Die Sitte scheint zu jenen Grundbegriffen zu gehören, die klar in jedermanns Bewußtsein stehen und erst dann anfangen dunkel zu werden, wenn man sie untersuchen und anderen erklären will. Zur Klarstellung dieses Begriffes müssen wir also denselben Weg einschlagen, den man bei Erklärung aller derartigen Begriffe einzuhalten hat. Dieser Weg ist aber kein anderer als die Erforschung des Sinnes, den thatsächlich und allgemein die Menschen mit gewissen Wörtern verbinden. Die Sprache ist ja nur das laute Denken, der Spiegel der inneren Gedanken und Urtheile. Was heißt also Sitte?

Das Wort Sitte scheint im Deutschen in einer doppelten Bedeutung vorzukommen. a) Im weitern Sinne erscheint Sitte als gleichbedeutend mit Gewohnheit und bezeichnet jede häufige Wiederkehr derselben Handlung, die von unserer freien Selbstbestimmung abhängt. Zur Sitte in diesem Sinne gehört also erstens die häufige Wiederholung derselben Handlung und zweitens die Abhängigkeit dieser Handlung, oder wenigstens der Art und Weise, wie sie geschieht, von der freien Selbstbestimmung. Sobald eine Handlung einfachhin naturnothwendig, also unserer freien Selbstbestimmung entzogen ist, reden wir nicht mehr von Sitte. Wir sagen nicht, der Mensch habe die Sitte zu schlafen, zu essen, weil diese Handlungen, wenigstens ihrer Art nach, naturnothwendig sind. Höchstens kann sich in Bezug auf die Umstände derselben, in denen der Freiheit ein Spielraum gelassen ist, eine Sitte bilden. So kann jemand die Sitte haben, früh aufzustehen oder schlafen zu gehen oder sehr enthaltsam zu sein.

In diesem ersten und weitern Sinne entspricht dem deutschen „Sitte“ (Gewohnheit) so ziemlich das griechische ἔθος und das lateinische mos.

b) Im engern und eigentlichen Sinne bedeutet Sitte nur jene häufige Wiederholung derselben Handlung, die aus einer schon erworbenen, dauernden Willensneigung hervorgeht. Die Sitte in diesem Sinne entsteht aus der Gewohnheit, indem die häufige freie Wiederholung derselben Handlung in uns die dauernde Neigung dazu erzeugt und dann aus Neigung fortgesetzt wird[1]. Verwandt mit der Sitte in dieser engern Bedeutung ist das griechische ἦθος. Doch waltet insofern ein Unterschied ob, als ἦθος nicht bloß wie unser Sitte die häufig wiederkehrende und aus innerer, erworbener Neigung hervorgehende Handlungsweise bezeichnet, sondern zuweilen auch die innere, dauernde Willensneigung. Deshalb wird ἦθος manchmal geradezu für Charakter und Gesinnung gesetzt.

Die Sitte im engern Sinne (ἦθος) ist also später als die Gewohnheit (Sitte im weitern Sinne, ἔθος). Sie verhalten sich zu einander wie Wirkung und Ursache. Die freie Wiederholung derselben Handlung (ἔθος, Gewohnheit) bewirkt die dauernde Willensrichtung und Neigung, indem die Gewohnheit zur zweiten Natur wird, und so entsteht die Sitte (ἦθος)[2]. Man könnte die Sitte in diesem Sinne auch die gefestigte Gewohnheit nennen.

Die Sitten können gut oder schlecht, verwerflich oder lobenswerth, angenehm, liebenswürdig, abstoßend, auffallend, heimisch oder fremd u. s. w. sein. Doch werden im Deutschen vorzugsweise jene dauernden Gewohnheiten Sitten genannt, die entweder lobens- oder tadelnswerth sind, seltener die gleichgiltigen. Die schlechte Sitte heißt auch Unsitte. Zuweilen wird sogar Sitte ohne Zusatz nur von den guten und edlen dauernden Gewohnheiten gebraucht. Man darf aber daraus nicht folgern, daß nur die guten und edlen Gewohnheiten, und zwar nur die einer ganzen Gemeinschaft, Sitten im eigentlichen Sinne seien[3]. Dem widerspricht der allgemeine Sprachgebrauch, der in dieser Frage entscheidendes Ansehen hat. Allerdings heißen die guten Sitten, und besonders die ganzer Genossenschaften, mit Vorzug einfachhin Sitten, weil oft die vorzüglichste Art einer Gattung den Namen der ganzen Gattung trägt. Sie sind die auffälligste, dauerndste und wichtigste Art von Sitten. Die Sitten des Einzelnen sind nur der Ausdruck der Gesinnung eines Einzigen, die Sitten ganzer Gemeinschaften und Völker aber der sichtbare Ausdruck, die sinnenfällige Gewandung der Anschauungen und Neigungen eines ganzen Volkes. Sie sind das Ergebniß des Zusammenwirkens vieler während langer Zeit und oft das

---

[1] Vom deutschen Sitte scheint also fast zu gelten, was der hl. Thomas von Aquin von dem entsprechenden lateinischen *mos* sagt: Mos dupliciter dicitur. Uno modo est idem quod consuetudo (Gewohnheit). Consuetudo autem importat quandam frequentiam circa ea, quae facere vel non facere in nobis est. . . Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios vel appetitivae partis *secundum inclinationem appetitus* ad huiusmodi actus, quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione (In III. dist. 23 q. 1 a. 4).

[2] Arist. Magna Moral. I. c. 6, 1186 a. 1: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν. ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι.

[3] So z. B. Frick, Ueber das Wesen der Sitte (Zeitfragen des christl. Volkslebens, Bd. IX. Heft 8).

gemeinsame Band der sich folgenden Geschlechter. Bei der eigentlichen Volkssitte kommt hierzu noch der oft poetische Zauber, den die naive, ungekünstelte Unmittelbarkeit eines noch unverdorbenen kindlichen Gemüthes über die äußeren Gebräuche verbreitet.

§ 2.

Ursprüngliche Bedeutung von Sittlich und Sittlichkeit.

Sittlich wird von Sitte abgeleitet und bezeichnet zunächst und im eigentlichsten Sinne *eine den freien menschlichen Handlungen ausschließlich zukommende Eigenschaft*. Worin besteht diese Eigenschaft? Was wollen wir sagen, wenn wir eine Handlung sittlich nennen?

Vor allem müssen wir einen weitverbreiteten Irrthum ausschließen. *Sittlich ist nicht gleichbedeutend mit sittlich gut.* In der deutschen Sprache wird zwar nicht selten sittlich für sittlich gut und unsittlich für sittlich schlecht gebraucht. So reden wir von einer unsittlichen Handlung[1]. Aber das ist nur eine abgekürzte Redeweise. Wir unterscheiden *sittlich gute, sittlich schlechte und sittlich gleichgiltige* Handlungen, sittlich gute und sittlich verwerfliche Gewohnheiten. Eine *sittliche Handlung* ist also ein Gattungsbegriff, der den sittlich guten, sittlich gleichgiltigen und sittlich schlechten Handlungen *gemeinsam* ist, etwa wie der Begriff Thier dem Löwen, Pferde und Adler. Sittlich bezeichnet eben jene Eigenschaft an den menschlichen Handlungen, durch die sie des Lobes oder Tadels, des Verdienstes oder der Strafe u. s. w. fähig werden.

Was ist nun dieses Gemeinsame in den freien menschlichen Handlungen, das wir mit *sittlich*, oder abstract gefaßt mit *Sittlichkeit* bezeichnen? Wer sich bei den neueren deutschen oder englischen Moralphilosophen über diesen grundlegenden Begriff Rath holen will, wird sich nicht wenig enttäuscht finden. Sehr vielen scheint diese Frage überhaupt gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Andere begnügen sich mit der Bemerkung, sittlich sei alles, was sich auf die Sitten beziehe. Wieder andere nehmen sittlich für gleichbedeutend mit sittlich gut.

Bei katholischen Moralphilosophen finden wir drei Ansichten über das Wesen der Sittlichkeit.

Die *erste* behauptet, die Sittlichkeit bestehe in der *Beziehung der freien Handlung zur Sittennorm*. Stimme die Handlung mit dieser Norm überein, so sei sie sittlich gut; sonst gleichgiltig oder schlecht. Aber diese Ansicht ist ungenügend. Es sind mancherlei Beziehungen der freien Handlungen zur Sittennorm denkbar. Es bliebe also noch zu bestimmen, welcher Art die Beziehung sei, welche die Handlung zur sittlichen mache. Wenn ich frei an die Sittennorm denke, so hat dieser Gedanke auch eine Beziehung zu derselben, ist aber doch nicht sittlich wegen dieser Beziehung.

Die *zweite* Ansicht ergänzt deshalb die vorgenannte Meinung und behauptet, die Sittlichkeit bestehe *in der Beziehung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der freien Handlung mit der Sittennorm*. Stimmt eine Handlung mit der Sittenregel überein, so ist sie gut, sonst schlecht oder wenigstens gleichgiltig. Doch diese Ansicht verwechselt das sittlich Gute und sittlich Böse mit dem Sittlichen überhaupt. Das Sittliche ist ein Gattungsbegriff, der sowohl vom Guten als vom Bösen ausgesagt werden kann, also beiden gemeinsam ist. Nun aber haben die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung einer Handlung mit der Sittennorm als solche nichts Gemeinsames, sie bieten keine Grundlage zu einem Gemeinbegriff, der sie beide als Arten gleichmäßig umfaßte. Höchstens könnte man sagen, beide enthielten eine Beziehung zur Sittennorm und diese Beziehung bilde die Sittlichkeit. Aber mit dieser Antwort fiele diese Ansicht wieder in die vorhin besprochene zurück.

[1] Dasselbe gilt vom Französischen, Italienischen und Englischen, dagegen *nicht* vom Griechischen und Lateinischen.

Die *dritte* Ansicht endlich, die uns die richtige scheint, sieht in der Sittlichkeit nicht etwas in Wirklichkeit von der freien Handlung Verschiedenes, sondern nur eine *bestimmte Art und Weise, wie die Handlung gesetzt wird*. Geschieht eine Handlung in der Weise, daß die Vernunft aufmerkt auf das Verhältniß derselben zur Richtschnur des menschlichen Handelns und der Wille frei ist in der Entschließung, so ist die Handlung sittlich; sonst ist sie nicht sittlich, d. h. eine Handlung, die nicht mehr sittlicher Beurtheilung unterliegt, die wir weder loben noch tadeln können.

Zur Sittlichkeit gehören also zwei Dinge: 1) daß die Vernunft die Handlung, die man zu vollbringen im Begriffe steht, nach ihrer Beziehung zur Sittenregel beurtheile; 2) daß der Wille im Lichte dieser Erkenntniß sich frei zur That entschließe. Ist beides vorhanden, so ist die Handlung sittlich und empfänglich für all die Attribute, die wir als mit der Sittlichkeit verbunden ansehen: sie kann jetzt gut oder schlecht, lobenswerth oder tadelnswerth, verdienstlich oder sträflich sein. Die Sittlichkeit bezeichnet also nur eine bestimmte, dem vernünftigen Wesen eigenthümliche Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht. Man kann sie deshalb definiren: *die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft*[1]. Sagt mir die Vernunft, eine Handlung sei der Sittenregel entsprechend, und ich entschließe mich frei zu derselben, so ist die Handlung sittlich gut; sagt mir die Vernunft, die Handlung widerspreche der Sittennorm, und ich entschließe mich trotzdem frei dazu, so ist sie sittlich schlecht. Die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Sittennorm gehört also nicht zum Gattungsbegriff des Sittlichen, sondern ist der *Artunterschied*, welcher die sittliche Handlung zur sittlich guten oder schlechten macht. Welches diese Sittennorm sei, nach der die Vernunft die Handlungen beurtheilt, ist an dieser Stelle noch ganz gleichgiltig. Denn welche Norm man auch immer für die richtige ansehe, immer wird man den Begriff der Sittlichkeit in obiger Weise erklären müssen.

Aus der aufgestellten Begriffsbestimmung des Sittlichen ergeben sich zwei sehr wichtige Folgerungen.

[1] *Suarez*, De bonitate et malit. act. hum. disput. I. sect. 2 n. 15. Kurz faßt der hl. *Thomas* das Gesagte in die Worte zusammen: Actus sunt morales secundum quod procedunt a ratione (Summ. 1. 2. q. 18 a. 5).

a) Bloß die Acte des Willens selbst sind unmittelbar aus sich sittlich. Der Wille allein ist formell frei; er allein hat aus sich die Herrschaft über sein Thun und Lassen; er allein ist für dasselbe aus sich verantwortlich, des Lobes oder Tadels würdig. Alle anderen Fähigkeiten des Menschen sind nur insofern frei, als sie an der Freiheit des Willens theilnehmen und von ihm zum Handeln angetrieben werden. Deshalb sind auch nur die Acte des Willens selbst aus sich sittlich, die Bethätigungen der übrigen Fähigkeiten dagegen nur insofern, als sie vom freien Willen abhangen. Lesen, gehen, reden sind also nur so lange und so weit sittlich, als sie vom freien Willen ausgehen. Sobald der freie Wille nicht mehr dabei ist, sei es nun wegen Mangel an der erforderlichen Erkenntniß oder weil dem Menschen gegen seinen Willen Gewalt angethan wird, hören diese Handlungen auf sittliche zu sein. Wir sehen schon hier, wie sich alle moralphilosophischen Untersuchungen um den freien Willen als um ihren Mittelpunkt concentriren.

b) Zweite Folgerung. Die Sittlichkeit oder das Ethos, wie man sich auszudrücken beliebt, ist etwas wesentlich Individuelles, Persönliches, oder mit anderen Worten, der eigentliche und unmittelbare Träger der Sittlichkeit kann nicht die Gesellschaft, sondern nur die Einzelpersönlichkeit sein. Hieraus folgt dann weiter, daß der Begriff einer Socialethik im Unterschied zur Individualethik, den man seit Schleiermacher in die Moralphilosophie einzuführen versucht hat, einen Widerspruch enthält.

Kann denn etwa der Staat oder sonst eine Gesellschaft als solche Böses thun, sich Tugenden erwerben, das Gewissen erforschen, das eigene Verhalten bereuen u. dgl.? Nein und abermals nein! Der Staat als Gesammtheit, und dasselbe gilt von jeder Gesellschaft, hat weder Verstand noch freien Willen und kann deshalb für sein Thun und Lassen weder gelobt noch getadelt, weder belohnt noch bestraft werden. Nur die einzelnen Personen im Staat sind frei und verantwortlich für ihre Handlungen, allerdings nicht bloß in persönlicher, sondern auch in gesellschaftlicher Beziehung; denn der Mensch hat auch Pflichten gegen die Gesellschaft, mag er nun Vorgesetzter oder Untergebener sein.

Gleichwie es im eigentlichen Sinne keine Gesammtvernunft, keine Gesammtfreiheit, kein Gesammtleben der Nation oder der Menschheit gibt und dieser Ausdruck nichts anderes bedeuten kann als die Summe aller Einzelleben, insofern sie sich gegenseitig bedingen und beeinflussen, so kann auch die Gesammtsittlichkeit eines Volkes (nationales Ethos!) oder der Menschheit nichts anderes bedeuten als die Summe individueller Sittlichkeiten, insofern sie gegenseitig voneinander abhangen. Das sittliche Verhalten eines jeden Menschen wird zwar in tausendfacher Weise von der umgebenden Gesellschaft beeinflußt, sowohl im Guten als im Bösen; trotzdem bleibt die Sittlichkeit im eigentlichen Sinne etwas wesentlich Persönliches, Individuelles, weil nur die Einzelpersönlichkeit Verstand und freien Willen hat.

Es ist deshalb die Verschiebung des Sittlichen vom Gebiet des Individuums auf das der Gesellschaft, die Erweiterung der Individualethik zur Socialethik, deren sich neuere Schriftsteller [1] als eines großartigen Fortschrittes rühmen, eine gänzliche Verkennung des wahren Charakters der Sittlichkeit.

[1] Z. B. Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden S. 112 ff. 134.

Allerdings bleiben sich Hegel, Schleiermacher und andere Pantheisten mit dieser Uebertragung der Sittlichkeit auf das Gesellschaftsleben insofern folgerichtig, als sie jede Willensfreiheit läugnen und das Individuum zu einem Rad in dem großen mechanischen Triebwerk des Weltalls machen. Ueberhaupt können die Läugner der Willensfreiheit nur durch Inconsequenz oder eine Art Erschleichung noch von wahrer Sittlichkeit reden.

§ 3.

Abgeleitete Bedeutungen des Sittlichen.

Die im vorigen Paragraphen erörterte Bedeutung des Sittlichen ist die eigentliche, ursprüngliche und eine ausschließliche Eigenschaft der freien vernünftigen Handlungen. Von den menschlichen Handlungen wurde die Benennung sittlich auf andere Gegenstände übertragen, die zu den sittlichen Handlungen in naher Beziehung stehen. Wir reden von sittlichen Gesetzen (Sittengesetzen), sittlichen Tugenden, sittlicher Verpflichtung, sittlicher Ordnung, sittlichen Ideen und Grundsätzen, sittlichen Zuständen. Hier wird sittlich nicht mehr im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne gebraucht und bezeichnet alles, was sich auf die sittlichen Handlungen oder genauer auf die Sittlichkeit der Handlungen bezieht und die Handlungen besser oder schlechter, lobens- oder tadelnswerther, verdienstlicher oder strafbarer u. s. w. macht. Gleichwie die Gesundheit im eigentlichen Sinne eine ausschließliche Eigenschaft der Menschen und Thiere ist, aber im analogen Sinne auch anderen Dingen zugeschrieben wird, die zur Gesundheit der Sinneswesen in irgend einer Beziehung stehen, sei es nun als Ursache (gesunde Luft, Arznei) oder als Zeichen derselben (gesunde Gesichtsfarbe): so ist auch sittlich im eigentlichen Sinne eine ausschließliche Eigenschaft der menschlichen Handlungen, wird aber auf andere Dinge übertragen, die zur sittlichen Handlung in irgend einer Beziehung stehen, sei es nun als Ursache, wie z. B. die Norm der sittlichen Handlungen, das Gesetz, oder als Wirkung, wie z. B. das sittliche Verdienst.

Die sittlichen Dinge in diesem weitern Sinne zerfallen in zwei Klassen. Zur ersten gehören diejenigen, die zwar ihrem Sein nach etwas Physisches sind, aber sittlich genannt werden, weil sie zu den sittlichen Handlungen in irgend welcher Beziehung stehen. So sind z. B. die Fertigkeiten (habitus) etwas Physisches in uns, das durch Uebung erworben wird; aber manche von ihnen heißen sittlich nicht bloß, weil sie die Wirkung des sittlichen Handelns sind, sondern vorzüglich, weil sie zum sittlichen Handeln bestimmter Art befähigen.

Zur zweiten Art sittlicher Dinge gehören jene, die ihrem ganzen Sein nach nichts Physisches, sondern nur Beziehungen und Verhältnisse sind, welche der denkende Geist als nothwendig erfaßt. Solcher Art ist z. B. die Verpflichtung, die wir als bleibende Wirkung eines Vertrages oder eines Gebotes ansehen. Wer ein Gut kauft, hat nach Abschluß des Vertrages das Recht, das Gut als sein Eigenthum anzusehen und zu behandeln, und jeder andere hat die Pflicht, dieses Recht zu achten. Dieses Recht und diese Pflicht sind nichts Physisches, und doch sind sie auch nicht etwas willkürlich Ersonnenes. Es sind vielmehr Beziehungen der Menschen untereinander, die der Verstand

auf Grund des vorausgegangenen Vertrages und des natürlichen Sittengesetzes als nothwendig erkennt, weil ohne sie ein gedeihliches Zusammenleben nicht möglich wäre. Der Verstand denkt sich den Abschluß des Vertrages gewissermaßen als fortdauernd, wenigstens insofern, als er einsieht, daß jeder Vernünftige nach demselben so handeln muß, als ob der Vertrag im Augenblicke selbst abgeschlossen würde[1]. Selbstverständlich sind das keine willkürlichen Fictionen, sondern Beziehungen, die der Verstand als nothwendig zum gesellschaftlichen, geordneten Zusammenleben erfaßt[2].

Die Gesammtheit aller Dinge, die wir als sittlich bezeichnen, bildet die *sittliche Ordnung*, insofern sie ein zusammenhängendes Ganze, ein System sind, in welchem das Viele durch gemeinsame, einheitliche Beziehungen zusammengehalten wird. Der Mittelpunkt der sittlichen Ordnung sind die sittlichen Handlungen selbst; um sie herum gruppiren sich alle anderen sittlichen Dinge, welche das sittliche Handeln beeinflussen oder von ihm abhangen. Wie im Deutschen vielfach sittlich für sittlich gut gebraucht wird, so bedeutet auch die sittliche Ordnung häufig bloß die Gesammtheit der Normen, mit denen das sittliche Handeln übereinstimmen soll. In diesem Sinne sagen wir, daß eine Handlung der sittlichen Ordnung entspreche oder widerspreche.

Aehnlich wie das Wort sittlich wird auch der Ausdruck *Sittlichkeit* von seiner ursprünglichen Bedeutung übertragen zur Bezeichnung aller sittlichen Dinge überhaupt, insbesondere der sittlichen Ordnung. So reden wir vom Gebiet der Sittlichkeit, von Religion und Sittlichkeit. Nicht selten bedeutet Sittlichkeit auch die Sittenreinheit in Bezug auf den Verkehr der Geschlechter, während das Gegentheil als Unsittlichkeit bezeichnet wird. So wird geklagt über die Unsittlichkeit, die in den großen Städten herrsche, über die Gefahren, denen die Sittlichkeit der Mädchen und Frauen in vielen Fabriken ausgesetzt sei, u. dgl.

Zweites Kapitel.

Gut und bös.

Der Begriff der sittlichen Handlung ist, wie wir gesehen, ein Gattungsbegriff. Sittlich ist die Handlung, welche aus dem freien Willen unter der Leitung der auf die Sittennorm achtenden Vernunft hervorgeht. Stimmt die Handlung mit der Norm überein, so ist sie sittlich gut; widerspricht sie ihr,

[1] Suarez, De bon. et mal. disp. I. sect. 3.

[2] Nach dem Gesagten sind die Worte *moralisch* und *sittlich* im Deutschen keineswegs gleichbedeutend. *Moralisch* bedeutet alles, *was sich irgendwie auf die freie Handlungsweise der Menschen bezieht*. Es hat also eine viel ausgedehntere Bedeutung als das Wort *sittlich*. Denn sittlich bezeichnet nur das *freie Handeln selbst oder dasjenige, was mit dem freien Handeln in seiner Beziehung auf sittliche Gutheit und Schlechtheit unmittelbar* zusammenhängt. Wir können deshalb in vielen Fällen das Wort moralisch gebrauchen, wo der Ausdruck sittlich unzulässig ist. So reden wir von einer moralischen Ursache, dem moralischen Urheber eines Verbrechens, von einer moralischen Gewißheit, einer moralischen Unmöglichkeit. Wir behaupten, eine moralische Abschätzung sei genügend; jemand sei physisch und moralisch unfähig, etwas zu thun; er habe eine moralische Niederlage erlitten. In allen diesen Fällen könnte man nach dem herrschenden deutschen Sprachgebrauche moralisch nicht durch sittlich ersetzen.

so ist sie sittlich schlecht; ist keines von beiden der Fall, so ist sie sittlich gleichgiltig. Um zu bestimmen, welche Handlungen sittlich gut seien, haben wir also jetzt zu untersuchen, welches die *Norm* sei, mit der die Handlung übereinstimmen müsse, um gut zu werden. Zur Auffindung dieser Norm gibt es keinen sichereren Weg, als dem allgemeinen Begriff des Guten nachzugehen.

§ 1.

Gut im absoluten und relativen Sinne.

1. Was verstehen wir unter *gut*? Bekannt ist die Begriffsbestimmung des Guten, die schon *Aristoteles* als die allgemein angenommene bezeichnet: *Gut ist, wonach alles begehrt*[1]. So wahr indessen diese Begriffsbestimmung ist, so enthüllt sie uns doch, wie der hl. *Thomas* bemerkt, nicht sowohl das innerste *Wesen* des Guten selbst, als die erste und allgemeinste *Wirkung* desselben. Das Gute wird allerdings von allen erstrebt, aber nicht deshalb ist es gut, weil es erstrebt wird, sondern umgekehrt, es wird erstrebt, weil es in sich gut ist.

Worin besteht nun die Eigenschaft, die ein Ding zu einem *guten* macht und der Grund ist, warum es erstrebt wird? In seiner *Angemessenheit mit der Natur des Begehrenden*. Ein Ding ist gut, weil und insofern es irgend einem *angemessen* ist oder *convenirt*, oder auch, weil es mit der Neigung und Fähigkeit desselben *übereinstimmt*, ihr *entspricht*. Wenn ich frage, warum ein Ding erstrebt werde, so kann der Grund eben nur in dieser Angemessenheit des Dinges für die Neigung des Strebenden gesucht werden. Kein Ding strebt nach etwas, was seiner Natur und Neigung nicht entspricht. Je mehr es ihm dagegen angemessen ist, um so besser ist es ihm.

2. Je nachdem ein Ding als *sich selbst* oder *einem andern Wesen* entsprechend oder gut aufgefaßt wird, unterscheidet man das Gute *im absoluten und relativen Sinne*.

Im *absoluten* Sinne ist jedes Ding irgendwie gut; denn alles, was ist, hat irgend ein Sein, irgend welche Vollkommenheit, die wenigstens *ihm selbst* angemessen ist und entspricht. Nichts kann existiren, ohne ein Ding bestimmter Art zu sein, also eine bestimmte Wesenheit und Natur zu haben. Nun gibt es aber nichts, was einem Ding angemessener und entsprechender sein könnte, als seine eigene Natur und Wesenheit. Hat ein Ding *alle* ihm nach seiner Natur zukommenden oder gebührenden Eigenschaften, so ist es *vollkommen*. So ist eine Feder, eine Uhr, ein Pferd, ein Gemälde, ein Schauspiel vollkommen, wenn sie die Eigenschaften haben, die ihnen nach ihrer Natur und ihrem Zweck zukommen und die wir deshalb auch von ihnen erwarten.

Relativ oder *für ein anderes Wesen* gut ist dasjenige, was die *einem andern angemessenen*, entsprechenden Vollkommenheiten besitzt. Damit ein Ding einem andern gut sein könne, muß es natürlich irgendwie in sich selbst gut sein. Nur durch die Vollkommenheit, die es in sich selbst besitzt, kann es einem andern angemessen und begehrenswerth erscheinen. Doch

[1] Ethic. Nic. I. 1094 a 3: καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.

ist nicht alles in sich Gute schon jedem andern gut; es muß vielmehr, um einem andern gut zu sein, die diesem angemessene oder entsprechende Vollkommenheit besitzen oder mit seinen Neigungen harmoniren. Eine Arznei mag in sich gut sein, einem Gesunden ist sie nicht gut, wohl aber einem Kranken. Das relativ Gute unterscheidet sich also dadurch von dem absolut Guten, daß es diesem noch die Beziehung der Angemessenheit zu den Neigungen und Fähigkeiten eines andern Wesens hinzufügt.

3. Zu welcher von beiden Arten von gut gehört nun das sittlich Gute? Ist es gut im absoluten oder relativen Sinne? Im relativen Sinne. Wir setzen als selbstverständlich voraus, daß das sittlich Gute unter den Begriff des Guten falle und mithin einer von den beiden Arten von gut angehören müsse. Nun kann es aber nicht zum Guten im absoluten Sinne gehören. Denn gut im absoluten Sinne sind alle Dinge. Es gibt nichts Seiendes, das nicht ein Gut wäre, nach dem alten Satz: Omne ens est bonum. Das sittlich Gute aber kommt nur den freien Handlungen der Vernunftwesen zu, und auch diesen nur unter bestimmten Bedingungen. Folglich muß das sittlich Gute als Unterart zum relativ Guten gehören.

4. Aus dieser Unterscheidung ergibt sich eine für unsere kommenden Untersuchungen wichtige Folgerung. Viele neuere Moralphilosophen bauen ihre ethische Theorie auf der Verwechslung des absolut und relativ Guten auf. So namentlich der Ethiker der Entwicklungslehre, Herbert Spencer[1]. Um zu seinem Hauptgrundsatze zu gelangen, daß das sittlich Gute gleichbedeutend sei mit dem Ergötzenden oder dem, was die Lust vermehrt, bedient er sich folgenden Beweises.

Gut im allgemeinen nennt man, was einem Zweck angepaßt ist. So nennen wir ein Messer, eine Flinte, ein Haus gut, wenn sie zur Erreichung des Zweckes sich eignen, für welchen sie ihrer Natur nach bestimmt sind. Ebenso nennen wir die sittlich gleichgiltigen Handlungen des Menschen, z. B. einen Sprung, einen Stoß am Billard, gut, wenn sie dem Zweck angepaßt sind, der durch sie erreicht werden soll.

Dasselbe muß also auch von den sittlich guten Handlungen gelten. Auch ihre Gutheit muß darin bestehen, daß sie dem Zweck angepaßt sind, der durch sie erreicht werden soll. Dieser Zweck kann aber kein anderer sein als die Erhaltung und Vermehrung des Lebens. Denn das sittlich Gute ist die höchste Art des Guten; es muß also in der Anpassung einer Handlung an den höchsten menschlichen Zweck, nämlich die Vermehrung des Lebens, bestehen. Da fernerhin die Vermehrung des Lebens gleichbedeutend ist mit der Vermehrung der Lust, so muß das sittlich Gute gleichbedeutend sein mit dem, was die Lust vermehrt.

Diesen armseligen Beweis haben sich im wesentlichen G. v. Giżycki[2] und Fr. Paulsen[3] angeeignet. Der Fehler desselben besteht in der Verwechslung des absolut Guten mit dem relativ Guten oder vielmehr in der gänzlichen Außerachtlassung des letztern. Vom absolut Guten, im Sinne von vollkommen, kann man sagen, es bestehe in der Anpassung an einen Zweck;

[1] Thatsachen der Ethik S. 22 ff. [2] Moralphilosophie S. 13.
[3] System der Ethik. Berlin 1889. S. 172.

wenigstens gilt dies in Bezug auf solche Dinge, die nicht Selbstzweck, sondern auf einen äußern Zweck hingeordnet sind. Ein Haus ist vollkommen, wenn es all die Eigenschaften besitzt, die ihm zur Erreichung seines Zweckes zukommen. Genauer und allgemeiner ist freilich die Begriffsbestimmung, wenn man sagt, vollkommen sei dasjenige, welches alles besitzt, was ihm nach seiner Natur zukommt.

Wird aber diese Begriffsbestimmung verallgemeinert und auf alle Arten von gut ausgedehnt, so ist sie unrichtig; denn außer dem absolut und in sich Guten gibt es noch relativ oder für andere Gutes. Dieses aber besteht nicht in der Anpassung einer Sache an einen Zweck, sondern in ihrer Angemessenheit für ein anderes (begehrendes) Wesen. Ein Messer mag in sich gut sein; folgt daraus etwa, daß es auch einem Kinde oder Wahnsinnigen gut sei?

Nun gehört aber das sittlich Gute zu dem relativ Guten, wie wir schon bemerkt haben. Also ist die ganze Beweisführung Spencers hinfällig. Sie beruht auf einer Begriffsverwechslung. Von dem relativ Guten sprechen Spencer und die meisten neueren Moralphilosophen auch nicht mit einer Silbe, so daß man den Eindruck erhält, dieser Begriff sei ihnen entweder gar nicht zum Bewußtsein gekommen oder von ihnen mit Stillschweigen übergangen worden, weil er nicht in ihre Anschauungen paßt.

§ 2.

Die verschiedenen Arten des relativ Guten.

Das relativ Gute wurde schon von den Hauptvertretern der antiken Philosophie eingetheilt in das nützliche, angenehme und um seiner selbst willen begehrenswerthe Gute (bonum utile, delectabile, honestum). Wie ist diese Eintheilung zu verstehen? Ein näheres Eingehen auf dieselbe wird uns zeigen, wie wohl begründet sie ist.

Ein Ding kann uns angemessen oder begehrenswerth sein entweder um seiner selbst willen oder bloß wegen seines Nutzens zur Erreichung eines andern Gutes, das um seiner selbst willen begehrenswerth ist. Letzteres ist das nützliche Gute (bonum utile). Das Geld z. B. ist nur ein nützliches Gut, weil es nicht seiner selbst wegen erstrebenswerth ist, sondern nur, insofern es zur Erreichung anderer Güter dient. Dagegen sind Gesundheit, Leben, Schärfe des Verstandes um ihrer selbst willen begehrenswerth. Das nützliche Gute ist also bloß Mittel, das um seiner selbst willen erstrebte Gute dagegen Zweck.

Das um seiner selbst willen begehrenswerthe Gute ist in Bezug auf den Menschen wieder doppelter Art: entweder ist es ihm angemessen, begehrenswerth nach seiner sinnlichen Seite, insofern es mit Lust oder Ergötzung verbunden ist — das ist das angenehme Gute (bonum delectabile); oder es ist ihm begehrenswerth um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf die Lustbefriedigung — das ist das einfachhin um seiner selbst willen begehrenswerthe Gute (bonum per se conveniens, honestum).

Ist nun in der erklärten Dreitheilung das dritte Glied schon das sittlich Gute? Es könnte scheinen. Und doch ist dem nicht so. Großer Scharf-

sinn, natürliche Liebenswürdigkeit des Charakters sind dem Menschen um ihrer selbst willen angemessen und begehrenswerth, und doch sind es noch keine sittlichen Eigenschaften, die den Menschen nothwendig sittlich gut machen. Wir müssen also auch das dritte Glied noch weiter zerlegen.

Sehen wir näher zu, so kann auch das um seiner selbst willen Angemessene oder Begehrenswerthe doppelter Art sein. Erstens kann etwas dem Menschen angemessen sein, weil es seiner Natur entspricht, dieselbe irgendwie in sich selbst vollkommen macht. So z. B. sind Gesundheit, Energie, reiche Erfahrung, umfassendes Wissen u. dgl. dem Menschen nach seiner Natur angemessen, da sie ihn in sich selbst vollkommener machen (bonum honestum naturale). Zweitens kann etwas dem Menschen angemessen sein in Bezug auf sein freies, überlegtes Handeln, insofern es dasselbe zu einem solchen gestaltet, wie es sich für den Menschen als vernünftiges Wesen geziemt (bonum honestum morale). Letzteres ist das sittlich Gute. Das sittlich gute Handeln kann also nur jenes sein, welches sich für den vernünftigen Menschen nach seiner specifischen Eigenthümlichkeit geziemt. Daraus folgt dann weiter, daß die Norm des Sittlichen keine andere ist als die vernünftige Natur des Menschen als solche, d. h. insofern sie nach ihrer Arteigenthümlichkeit aufgefaßt wird. Doch diese Ansicht werden wir erst näher entwickeln und begründen, nachdem wir die ihr widersprechenden Meinungen einer kritischen Prüfung unterzogen.

Die hier erklärte Eintheilung des relativ Guten ergibt sich wie von selbst aus dem Begriff des Guten und war auch in der griechischen und römischen Philosophie allgemein bekannt. Um so mehr muß es befremden, daß viele Neueren das Gute einfachhin mit dem Lustbringenden oder Ergötzenden verwechseln. „Ein Gut ist ein Object, das Lust erregt.“ [1] Nach dieser Begriffsbestimmung wäre die Lust selbst kein Gut mehr, oder wenigstens nur insofern, als sie andere Lust erregt. Und doch wird von allen vorausgesetzt, die Lust sei um ihrer selbst willen begehrenswerth. Wenn es wahr ist, daß der Wille immer nach dem Guten strebt, und man annimmt, daß der Wille in allen seinen Bethätigungen nach Lustempfindung strebe, so muß doch wohl die Lust um ihrer selbst willen begehrenswerth sein. Folglich ist die Behauptung unrichtig, das Gute sei ein Object, welches Lust erregt, und es gebe kein Gut, das um seiner selbst willen erstrebt werde.

Oder will man vielleicht behaupten, nur die Lust allein sei um ihrer selbst willen begehrenswerth, alles andere aber nur insofern, als es Lust zu erzeugen vermag? Wir glauben, das ist es, was die meisten sagen wollen, aber nicht ganz offen einzugestehen wagen. Aber dann gibt man auch stillschweigend die Unrichtigkeit der angedeuteten Definition zu. Man muß also eine Begriffsbestimmung des Guten aufstellen, die sich auch auf die Lust als das um seiner selbst willen Erstrebenswerthe ausdehnen läßt.

Wenn man ferner einmal anerkennt, es gebe Güter, die um ihrer selbst willen begehrenswerth sind, so hat man keinen vernünftigen Grund mehr zu behaupten, nur die Lust sei ein solches Gut. Sind Wissenschaft und Tugend

[1] A. Döring, Philosophische Güterlehre. Berlin 1888. S. 2.

nicht auch um ihrer selbst willen gut, unabhängig von der damit verbundenen Lust? Wenn eine Mutter für ihr Kind sich Tag und Nacht abmüht; wenn ein Freund dem Freunde in der Noth mit schweren Opfern beispringt; wenn der Beamte in treuer Erfüllung seiner Pflichten ausharrt; wenn ein Arzt, ein Seelsorger, ein Soldat sich den größten Lebensgefahren aussetzen — handeln sie da etwa immer aus Lust oder um eine Lustempfindung zu erlangen? Sicherlich nicht. Allerdings ist das Gute auch regelmäßig die Ursache der Lust. Denn der Wille ruht befriedigt im Besitze des an und für sich Guten aus. Aber nicht deswegen ist es gut, weil es Lust hervorbringt, sondern umgekehrt, es bringt Lust hervor, weil, schon bevor der Wille in seinen Besitz gelangt, der Verstand es als um seiner selbst willen gut und erstrebenswerth erkannte.

Noch bevor der Wille das erste Mal Lust und Befriedigung im Besitze eines Gutes findet, und folglich bevor der Verstand sich den Erfahrungsbegriff der Lust bilden konnte, mußte letzterer schon ein Object als begehrenswerth und gut erkannt haben. Denn der Wille strebt nur nach dem erkannten Guten. Folglich kann der Begriff des Guten nicht von dem Begriff der Lust abhangen.

Unsere weiteren Untersuchungen über die Norm des sittlich Guten werden übrigens, so hoffen wir, die hier in Kürze entwickelten Begriffe noch klarer stellen.

Drittes Kapitel.

Der Moralpositivismus.

Die philosophische Erforschung der Norm des sittlich Guten hat offenbar nur unter der Voraussetzung Sinn und Zweck, daß es wirklich eine objective, für alle Menschen giltige und von allen anzuerkennende Norm gebe; sie setzt voraus, daß sittlich gut und bös nicht willkürliche, sich nach Zeit und Ort ändernde, sondern in der Natur der Dinge selbst begründete und deshalb unwandelbare, allgemeine Begriffe seien. Nun gibt es aber thatsächlich nicht wenige, welche diese Voraussetzung bestreiten und uns so die Grundlagen unserer kommenden Untersuchung zu entziehen drohen. Es sind die sogenannten Moralpositivisten, welche behaupten, es gebe von Natur aus keinen Unterschied von gut und bös, dieser Unterschied beruhe bloß auf freier, positiver Einsetzung oder stillschweigender Uebereinkunft.

Man unterscheidet zwei Klassen von Moralpositivisten. Die einen erblicken den letzten Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös in der freien Bestimmung des Menschen, die anderen in der freien Bestimmung Gottes. Wir wollen die letztere Ansicht den theonomen Moralpositivismus oder den Moralpositivismus des göttlichen Willens nennen, die erstere dagegen den humanen Moralpositivismus oder besser Moralskepticismus. Die Benennung Moralskepticismus ist deshalb begründet, weil diese Ansicht nichts als allgemein gut oder bös anerkennt, dadurch die Moralphilosophie gegenstandslos macht und jede sichere Erkenntniß auf sittlichem Gebiete in Frage stellt.

Erster Artikel.

Der Moralskepticismus.

§ 1.

Die Lehre der Moralskeptiker.

Der Moralskepticismus hat schon in der griechischen Philosophie seine Vertreter gefunden. So behauptete Archelaus, der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, zwischen gut und bös beruhe nicht auf der Natur der Dinge, sondern auf menschlicher Satzung [1]. Aristippus sah den Unterschied zwischen gut und bös als das Ergebniß von Menschensatzung und Herkommen an [2]. Derselben Ansicht begegnen wir bei den Sophisten Protagoras, Gorgias und anderen, von denen uns Plato in seinen Dialogen und Aristoteles [3] berichten, ferner bei den späteren Akademikern und Skeptikern, wie Karneades [4], Pyrrho [5], Sextus Empiricus.

Unter den Neueren hat Th. Hobbes (1588—1679) den Moralpositivismus wieder vertreten. Ausgehend von der aristotelischen Begriffsbestimmung: gut ist, was alle begehren, kommt er zum Schluß: das Gute sei nur ein relativer Begriff, der sich nach der Verschiedenheit der Begehrenden ändere. Denn das Urtheil über das, was gut und bös sei, hänge von der subjectiven Auffassung und Anlage des Einzelnen ab. Daher könne dasselbe Ding dem einen gut, dem andern ein Uebel sein. Es gibt also keinen von Natur aus allgemein giltigen Maßstab zur Unterscheidung des Guten und Bösen. Erst die Gesetze des Staates können einen solchen allgemeinen Maßstab abgeben, auf ihnen beruht also in letzter Linie der Unterschied von gut und bös [6]. Wie Hobbes, läßt auch J. J. Rousseau die Begriffe von gut und bös, Recht und Unrecht mit dem Staate und durch ihn entstehen [7].

Nach B. Mandeville ist das sittlich Gute und Böse nur eine Erfindung überlegener Männer, denen es gelang, der Menge die Ueberzeugung beizubringen, daß es für jeden gut sei, das allgemeine Wohl dem eigenen vorzuziehen. Da sie keine wirklichen Belohnungen und Strafen ertheilen konnten, so erfanden sie eingebildete, nämlich die Ehre und Schande. Auf diese Weise wurden die Menschen nicht durch Gewalt, sondern durch Schmeichelei für die Tugend gewonnen [8]. Schon vor ihm hatte Saint-Lambert (1717

---

[1] Diogen. Laert. II, 16: Ἔλεγε . . . τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

[2] Diogen. Laert. l. c. 93: Μηδὲν εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει.

[3] Ethic. Nic. l. V. c. 10, 1134 b 24.

[4] Cicero, De Republ. III, 12, 21: Carneadis summa disputationis haec fuit, iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilic. varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, *ius autem naturale nullum esse.* Unter ius haben wir hier, wie aus dem Zusammenhang erhellt, jedes Gesetz zu verstehen.

[5] Diogen. Laert. IX, 61.

[6] De Homine c. 11, 5; Leviathan c. 6.

[7] Du contrat soc. l. 1 c. 8; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[8] So in seinem Werke: The fable of the bees or private vices, public benefits. London 1814. Cf. A. Bain, Mental and moral science p. 597.

bis 1803) behauptet, der Nutzen habe zwar die Menschen instinctiv auf gewisse moralische Grundsätze geführt, aber erst die öffentliche Meinung habe im Bunde mit anderen gesellschaftlichen Einflüssen denselben Geltung verschafft.

Daß die Anhänger des Positivismus von Aug. Comte auch zum skeptischen Moralpositivismus gehören, bedarf kaum der Erwähnung. Die ethische Seite des Positivismus von Comte hat neben Taine besonders Littré auszubilden versucht.

Littré läßt die Moral auf folgende Weise entstehen. Er nimmt zwei ursprüngliche Bedürfnisse im Menschen an: das der Selbsterhaltung durch die Ernährung und das der Arterhaltung durch die Fortpflanzung. Aus dem ersten Trieb entstehen durch allmähliche Entwicklung alle persönlichen Interessen, aus dem zweiten alle gesellschaftlichen Neigungen. Der Kampf zwischen diesen selbstischen (egoistischen) und gesellschaftlichen (altruistischen) Neigungen bildet das sittliche Leben. Und da die Biologie lehrt, daß der Selbsterhaltungstrieb als der ursprüngliche auch der niedrigere sei, so müssen im Widerstreit die egoistischen Neigungen den altruistischen weichen [1]. Je weiter die Moral voranschreitet, um so mehr wird der Altruismus den Egoismus verdrängen und sich schließlich zur allgemeinen Bruderliebe entfalten.

Die englische Entwicklungsphilosophie Herb. Spencers und anderer ist nur eine Abart des französischen Positivismus und unterscheidet sich von letzterer hauptsächlich durch den größern naturwissenschaftlichen Apparat, mit dem sie ihre Behauptungen zu stützen sucht. Auch die deutschen Anhänger der Entwicklungslehre stehen, soweit sie sich auf das Gebiet der Philosophie wagen, wesentlich auf demselben Boden. So findet z. B. E. Laas [2] den letzten Quell unserer moralischen Urtheile nicht im Himmel, nicht in der Natur der Dinge, sondern „im Bewußtsein, in den Gefühlen der Menschheit", alle moralischen Anmuthungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gesellschaftslebens. Sie sind nicht wesentlich anders geartet als Rechtssätze und Criminalstrafen. Hinter allen stehen letzten Grundes nicht abstracte Gedanken, angeborene Ideen, lustfremde Normen, sondern Bedürfnisse und Erfahrungen. Aehnlich spricht R. v. Ihering [3]. Fr. Paulsen läugnet das Dasein einer „allgemein giltigen Moral". „Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral." Noch mehr. Nicht bloß für die verschiedenen Völker, sondern auch für die verschiedenen Stände und Klassen, „für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich für jeden einzelnen Menschen" gibt es eine besondere Moral [4].

Am ungescheutesten, ja geradezu in cynischer Weise vertreten den Moralskepticismus M. Stirner und Fr. Nietzsche.

Anfang und Ende bei Stirner [5] ist das „Ich", der einzelne, individuelle Mensch, Ich — der Einzige.

Alles andere, Dinge und Menschen, ist mein Eigenthum, so weit meine Macht reicht, sie Mir zu eigen zu machen und Ich es will. Pflichten gegen andere

---

[1] Cf. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains p. 39. Littré ist übrigens als Christ gestorben.

[2] Idealistische und positivist. Ethik. 1832. S. 222.

[3] Der Zweck im Recht. 1883. II, 108.

[4] System der Ethik. 1889. S. 11.

[5] Der Einzige und sein Eigenthum. 1845.

gibt es nicht, mithin auch keine Moral. Ich bin absolut. Wo Mir die Welt in den Weg kommt, da verzehre Ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für Mich nichts als — meine Speise, gleichwie auch Ich von dir verbraucht werde. Wir haben zu einander nur die Beziehung der Brauchbarkeit, des Nutzens. Wir sind einander nichts schuldig. Was Ich dir schuldig zu sein scheine, das bin Ich höchstens Mir schuldig. Zeige Ich dir eine heitere Miene, um dich gleichfalls zu erheitern, so ist Mir an deiner Heiterkeit gelegen, und meinem Wunsche dient meine Miene.

Eigner und Schöpfer meines Rechts — erkenne Ich keine andere Rechtsquelle an als Mich, weder Gott noch den Staat, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten“. Was Ich mein Recht nenne, ist aber meine Macht. Auch eine eigentliche Gesellschaft erkennt Stirner nicht an, sondern bloß einen Verein, die gewollte Vereinigung von Ichen, die für Mich nur besteht, solange Ich will[1]. Kurz, bei Stirner ist der Egoismus bis zum äußersten Paroxysmus folgerichtig, aber eben deshalb um so absurder durchgeführt.

Nietzsche hat eine eigene Moral für die „geistige Aristokratie“ aufgestellt.

Gut war ursprünglich gleichbedeutend mit vornehm, edel — im ständischen Sinn. Alles, was der Starke, Mächtige, Vornehme that, und ebenso alle seine Neigungen, Leidenschaften, Laster waren gut. Das unterdrückte Volk, der Pöbel, dagegen und sein Handeln war schlecht oder schlicht, d. h. nicht sittlich gut, jedoch ohne schlimme Nebenbedeutung. Erst allmählich brachte das unterdrückte Volk aus Haß und Neid die Unterscheidung von gut und bös im moralischen Sinne auf, indem es die Eigenschaften und das Verhalten der Mächtigen und Vornehmen böse, das eigene Verhalten dagegen gut nannte. So entstand der Gegensatz zwischen Herren- und Sklavenmoral. Die Mächtigen betrachten nach wie vor alle ihre selbstischen Neigungen und Gelüste als vornehm und gut, die unterdrückten Sklaven und der Pöbel dagegen preisen die „Heerdeninstincte“, d. h. alle den Unterdrückten nothwendigen oder nützlichen Eigenschaften, wie Armuth, Geduld, Sanftmuth, Gehorsam, Nächstenliebe. Rom und Judäa waren die concreten Träger dieses Gegensatzes zwischen der Herren- und Sklavenmoral. Judäa und nach ihm Christenthum und Buddhismus mit ihrer Volksreligion haben gegen Rom gesiegt und allmählich der „Sklavenmoral“, der „Moral des gemeinen Mannes“ das Uebergewicht errungen. Die Ohnmacht wurde zur Güte, die ängstliche Niedrigkeit zur Demuth, die Unterwerfung unter verhaßte Unterdrücker zum Gehorsam, die Feigheit zur Geduld „umgelogen“[2]. „Die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung.“[3]

Es gilt deshalb, die verkehrten hergebrachten religiösen und moralischen Begriffe „umzuwerthen“. Der geistig Vornehme befindet sich jenseits von gut und bös im überlieferten Sinn. Für ihn gibt es keine höhere sittliche Ordnung, der er sich zu unterwerfen hätte. Der Egoismus gehört zu seinem Wesen, und er nimmt diesen Thatbestand des Egoismus ohne jedes Fragezeichen als etwas Selbstverständliches hin, das im Urgesetze der Dinge begründet sein mag[4].

Die Gesellschaft hat nicht das Gemeinwohl zum Zweck; die geistige Aristokratie ist sich selbst Zweck; um ihretwillen muß eine Unzahl von Menschen „zu Sklaven, zu unvollständigen Menschen herabgedrückt und vermindert werden“. Die Gesellschaft ist nur „Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höhern Aufgabe . . . emporzuheben vermag; vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft

[1] R. Schellwien, M. Stirner und Fr. Nietzsche. 1892. S. 9 ff.
[2] Zur Genealogie der Moral. 1892. S. 29.
[3] Jenseits von Gut und Böse. 1891. S. 257. [4] Ebenda S. 241.

umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, im freien Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können“[1]. „Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen — ja, und um dann um sie herumzukommen.“[2]

Alle die genannten Anhänger des skeptischen Moralpositivismus kommen darin überein, daß sie entweder einfachhin die staatliche Gesetzgebung oder aber ein Zusammenwirken von verschiedenen gesellschaftlichen Einflüssen, wie die öffentliche Meinung, Gewohnheit, Erziehung, Ueberredung u. s. w., als die letzte Quelle des sittlich Guten und Bösen ansehen. Einen hiervon etwas verschiedenen skeptischen Moralpositivismus hat in neuerer Zeit J. H. v. Kirchmann aufgestellt, der die Autorität als solche für den einzigen Maßstab des sittlich Guten hält.

„Das Sittliche[3] ist für den Menschen das Unbedingte, das nicht gilt, weil das Gebot einen guten Grund hat, sondern weil es von der Autorität geboten ist. Das Gebot ist der alleinige und zugleich letzte Grund des Moralischen wie des Rechts.“[4] Auf den Inhalt des Befohlenen kommt es nicht an, der ändert sich nach Ort und Zeit. Es kann deshalb kein sachliches Princip für den Inhalt des Gebotenen aufgestellt werden, es gibt kein höheres Sittliche, das über dem daseienden Sittlichen stände und den Maßstab für dessen Beurtheilung abgeben könnte. Mag also das Befohlene noch so verkehrt sein, es ist sittlich, wenn es von der Autorität geboten ist. Unter Autorität versteht Kirchmann eine Macht, deren Ueberlegenheit dem Untergebenen als unermeßlich und unendlich erscheint[5].

[1] Jenseits von Gut und Böse S. 227.

[2] Ebenda S. 93. Daß auch die neueren Moderomanschreiber vielfach dem flachsten Moralskepticismus huldigen, dürfte den meisten bekannt sein. So erklärt z. B. Paul Heyse in seinen Schriften und besonders in einem „Briefe an Frau Tout le Monde in Berlin“ (1869. S. 111) die Moral für nichts weiter als die Quintessenz dessen, was in einem Zeitalter für recht und anständig gehalten wird. Die Moral ist der zur Vermeidung des Krieges aller gegen alle nöthige Zaum für die Durchschnittsmenschen. Heldennaturen springen über die Schranken der Moral. Nicht der Inhalt, nur die Länge der Zeit macht die Vorschriften der Moral zu etwas Heiligem, dessen Ursprung in das Gewissen verlegt wird. Das gedankenlose romanlesende Publikum wird durch solche Auslassungen langsam, aber sicher um seinen Glauben an den Werth und die Bedeutung der sittlichen Ordnung betrogen. Die Gesellschaft wird die Folgen davon zu tragen haben.

[3] Sollte eigentlich heißen das sittlich Gute, wie wir schon früher erklärt haben (oben S. 120).

[4] Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral. 1869. S. 137; vgl. Katechismus der Philosophie. 1877. S. 165.

[5] Wollten wir Ed. v. Hartmann (Das sittliche Bewußtſ. S. 79 ff.) glauben, so hätten wir auch die katholische Kirche zu den Anhängern des skeptischen Moralpositivismus zu rechnen: „Das Moralprincip der kirchlichen Autorität erklärt nur eins für sittlich oder unsittlich: den Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Kirche“ (80). Dieses hierarchische Princip sei gut gewesen für das germanische Barbarenthum, auf einer höhern Stufe wirke es wie „eine chronische Bleivergiftung, die schmerzhafte Koliken und Paralysen ganzer Gliedmaßen herbeiführt“. Der Gedanke an diese Koliken mag manchen akatholischen Biedermann mit Entsetzen gegen die katholische Kirche erfüllen. Aber er mag sich trösten. Hartmann malt ihm nur einen Popanz vor. Nie und nimmer hat die katholische Kirche gelehrt, der Gehorsam gegen die Kirche sei der oberste Maßstab des Sittlichen. Wie jede von Gott eingesetzte Autorität, so kann auch die Kirche nie befehlen, was seiner Natur nach sittlich böse ist, wie Lüge, Ehebruch, Diebstahl, Meineid u. dgl. Außerdem ist sie an die ihr von Gott verliehenen Vollmachten gebunden.

§ 2.

Widerlegung des Moralskepticismus.

1. Schon die Moralskeptiker Griechenlands beriefen sich für ihre Ansicht, daß es keinen in der Natur begründeten Unterschied zwischen gut und bös gebe, auf die große Meinungsverschiedenheit der Menschen in sittlichen Dingen[1]. Wie mannigfaltig und wechselnd erscheinen die sittlichen Grundsätze, wenn man die verschiedenen Völker untereinander vergleicht, ja wie ändern sich in einem und demselben Volke die sittlichen Anschauungen im Laufe der Zeit! Da scheint alles in beständigem Wechsel begriffen.

Doch so groß diese Verschiedenheit auch sein mag, es bleibt noch immer genug Gemeinsames bestehen, um den Moralskepticismus als unhaltbar erscheinen zu lassen. Die Thatsache ist ganz unläugbar: alle Völker ohne Ausnahme machen einen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, und theilen dem entsprechend die Menschen in gute und böse. Es mag sein, daß nicht alle Völker im einzelnen dasselbe gut und bös nennen, oder daß sie in den Anwendungen der allgemeinsten Grundsätze auseinandergehen, aber alle kommen darin überein, daß sie viele Handlungen als gut, andere als schlecht ansehen, und daß sie diejenigen loben, welche die ersteren vollbringen, die letzteren unterlassen, und die anderen tadeln. Wir mögen gehen, wohin wir wollen, nach Asien oder Amerika oder Afrika, wir mögen mit Menschen zusammenkommen, deren Anschauungen sonst himmelweit von den unsrigen verschieden sind: so können wir doch gleich mit ihnen über die sittliche Ordnung, über gut und bös reden. Wir fühlen gleich, daß wir auf gemeinsamem Boden stehen, daß die Sittlichkeit nicht etwas an nationale Schranken und Gewohnheiten Gebundenes, sondern etwas wesentlich Internationales, eine allgemein menschheitliche Angelegenheit ist. Dies gilt nicht bloß in Bezug auf die Culturvölker, sondern auch in Bezug auf die am meisten verwahrlosten Naturvölker, wenn man sich nur in Sprache und Darstellung ihrem Bildungsgrade anzupassen versteht[2].

Wie ließe sich diese Thatsache erklären, wenn der Unterschied zwischen gut und bös eine bloße Erfindung oder frei gewollte Einrichtung der Menschen wäre? Es ist ein unumstößlicher Grundsatz jeder gesunden Philosophie: eine allgemeine, immer und überall wiederkehrende Erscheinung verlangt auch eine allgemeine, überall vorhandene Ursache. Eine solche Ursache kann aber in

[1] Diogen. Laert. IX, 83: Sextus Empiricus, Pyrrho III, 169. Vgl. auch Locke, Essay concern. hum. understand. I, 3, 9.

[2] Wir verweisen auf den Anhang, wo wir eingehend den Beweis für die hier behauptete Allgemeinheit der sittlichen Ideen erbringen. Sehr schön sagt Cicero (De finib. bon. et mal. V, 22): Quis est tam dissimilis homini, qui non moveatur et offensione turpitudinis et comprobatione honestatis? quis est, qui non oderit libidinosam, protervam adolescentiam? quis contra in illa aetate pudorem, constantiam, etiamsi sua nihil intersit, non tamen diligat? quis Pullum Numitorium, Fregellanum, proditorem, quamquam reipublicae nostrae profuit, non odit? quis urbis conservatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? cui Tubuli nomen odio non est? quis Aristidem non mortuum diligit? an obliviscimur, quantopere in audiendo, in legendoque moveamur, quum pie, quum amice, quum magno animo aliquid factum cognoscimus?

unserem Falle nur der objective, in der Natur selbst gegründete Unterschied zwischen gut und bös sein.

Wenn alle Menschen den Honig süß, den Wermuth bitter, den Stein hart, den Sammet weich nennen, so zweifelt niemand daran, daß wir es hier nicht mit einem willkürlichen Urtheile zu thun haben, sondern mit einem in der Natur selbst begründeten Unterschied. Warum sollte dies in Bezug auf gut und bös anders sein?[1] Es mag infolge anormaler subjectiver Anlage einmal ein Irrthum vorkommen und jemand süß oder bitter, hart oder weich nennen, was nicht so ist. Aber kein Vernünftiger wird wegen solcher Irrthümer bestreiten, daß der Unterschied unserer Urtheile über weich und hart, bitter und süß im allgemeinen in der Natur der Dinge begründet sei. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die bei allen Menschen wiederkehrende Unterscheidung von gut und bös. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte annehmen, daß wir allgemein Eigenschaften in die Dinge hineintragen, die ihnen nicht zukommen; daß wir nicht die Dinge für gut und bös halten, weil sie es in der That sind, sondern umgekehrt, daß sie bloß gut und bös sind, weil wir sie dafür halten. Durch eine solche Behauptung wäre aber dem vollständigen Skepticismus Thür und Thor geöffnet.

Uebrigens erstreckt sich die allgemeine Thatsache, auf die wir uns berufen, nicht bloß auf die abstracte Unterscheidung von gut und bös, sondern auch auf nicht wenige, schon mehr ins Einzelne gehende Grundsätze. Wo gäbe es ein Volk, das den Vaterlandsverrath, die schnöde Mißhandlung der Eltern, den Mord eines unschuldigen Freundes, den muthwilligen Vertragsbruch nicht für etwas Verwerfliches, Tapferkeit dagegen, Biederkeit, Keuschheit, Kindesliebe, Dankbarkeit für etwas Lobenswerthes, Schönes hielte?[2] Wie ließe sich das erklären, wenn es keinen in der Natur der menschlichen Handlungen selbst begründeten Unterschied gäbe?[3]

Diese Thatsache wird noch beweiskräftiger, wenn man bedenkt, wie viele Völker ihren Göttern die gröbsten sittlichen Verirrungen, wie Ehebruch, Blutschande, Betrug u. dgl., andichteten. Man denke nur an die Götter der Phönicier, an die ärgerlichen Liebeshändel Jupiters, der Venus und der übrigen leichtlebigen Bewohner des Olymp. Wie nahe lag es da, an den Menschen zu entschuldigen, was an den Göttern gepriesen wurde. Und doch, alle Ausschweifungen der Götter waren nicht im Stande, die Ueberzeugung von der Verwerflichkeit dieser Handlungen zu erschüttern — ein Beweis, wie sehr dieselbe in der Natur der Dinge begründet ist.

Ja noch mehr. Wenn die Behauptung wahr wäre, die sittlichen Ideen seien auf dem Wege der Erfahrung entstanden oder den thatsächlichen Zuständen entnommen worden, müßten dann nicht die sittlichen Ideen

[1] Cf. Cicero, De Leg. I, 16: Communis intelligentia notas nobis res efficit easque in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. *Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est.* Nam nec arboris nec equi virtus, quae dicitur (in quo abutimur nomine), in opinione sita est, sed in natura. Quod si ita est, honesta quoque et turpia natura diiudicanda sunt.

[2] Schon Cicero (De Leg. I, 11) fragt: Quae autem natio non comitatem, benignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit; quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?

[3] Man sehe den Anhang.

mit den sittlichen Zuständen, deren Reflex sie nach der gegnerischen Ansicht sind, stets in voller Harmonie stehen? Und doch, was sagt uns die Geschichte? Die Geschichte der Menschheit ist eine fast ununterbrochene Kette von Verletzungen der sittlichen Ordnung, eine beständiger Kampf zwischen gut und bös, in dem das erstere nur zu häufig unterliegt. Unzählige Male sehen wir auf fast jedem Blatte der Geschichte die Ungerechtigkeit auf dem Throne und die Unschuld auf dem Schafott. Wie ein breiter Strom wälzt sich das Verbrechen in immer wechselnden Gestalten durch die Jahrhunderte. Gleich der Erstgeborene Adams erschlägt seinen Bruder, und nach wenigen Generationen sehen wir das Menschengeschlecht in seiner großen Mehrheit in einem Sumpfe sittlicher Verkommenheit; und so geht es durch die Geschichte hinab bis auf unsere Tage. Die Unschuld unterliegt, die Gewalt und List triumphirt. Welches sind also die Thatsachen, die zu den sittlichen Urtheilen führten, die wir in Wirklichkeit bei allen Völkern vorfinden?

Wird man sagen, man habe nur auf Grund der guten Thaten und Zustände die sittlichen Ideen gebildet? Aber dann bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreise. Man setzt die Begriffe voraus, deren Ursprung man erklären will.

Aber die Geschichte ist doch die Lehrmeisterin der Menschheit? Ja wohl, aber nur unter Voraussetzung allgemeiner theoretischer und praktischer Grundsätze, an denen die Thatsachen gemessen und gewürdigt werden. Es ist uns keinen Augenblick zweifelhaft: wenn einer unserer Gegner eine Weltgeschichte schriebe, so würde er die Thaten, die ihm schon in den frühesten Zeiten begegnen, sittlich beurtheilen, die einen gut, edel, großmüthig, gerecht nennen, die anderen als ungerecht, gemein, böse verwerfen. Wie könnte er das, wenn er nicht in seinem Geiste einen sichern Maßstab sittlicher Beurtheilung hätte, der sich nicht nach den Thatsachen richtet, sondern nach dem sich die Thatsachen richten müssen?

2. Allein, so entgegnet man, erfordern denn „die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen nicht jede ihre besondere Moral“?[1] Das concrete Leben ist ja so mannigfaltig und wechselnd, wie sollten sich da die sittlichen Forderungen im einzelnen nicht ganz verschieden gestalten?

Daß viele sittliche Forderungen im einzelnen sehr verschieden sein können, geben wir gerne zu. Aber die Moral besteht zunächst nicht in diesen concreten Forderungen, sondern in den allgemeinen sittlichen Grundsätzen. „Du sollst Vater und Mutter ehren und lieben“, ist ein allgemeines Gebot, das immer und überall gilt und in dieser Form von Zeit und Ort und Umständen unabhängig ist. Was in den besonderen concreten Fällen dieses Gebot von den einzelnen Menschen verlangt, kann sich nach den Umständen der Person, des Alters, der Zeit u. s. w. sehr ändern, aber das Gebot selbst bleibt unverändert. Und weil die Moral zunächst in diesen allgemeinen Gesetzen besteht, so ist auch die Moral, die Sittenlehre allgemeingiltig.

Was würde man zu diesem Beweise sagen: In Bezug auf die Menschen gibt es keine allgemeine Statik und Dynamik; denn infolge der verschiedenen Leibesbeschaffenheit haben die Menschen den Schwerpunkt nicht an derselben Stelle, und die Muskelkraft und Gelenkigkeit der Glieder ist auch bei verschiedenen Individuen ganz anders geartet?

[1] Paulsen a. a. O. S. 11.

Wohl jedem würde eine solche Beweisführung ein Lächeln abnöthigen. Warum? Weil die Statik und Dynamik in den allgemeinen Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung bestehen, nicht aber in den concreten Anwendungen, zu denen man auf Grund dieser Gesetze im einzelnen Falle kommt. Die allgemeinen Gesetze bleiben sich aber überall gleich.

„Wie für den Engländer und Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist als eine das ganze Leben umfassende Diätetik.“[1] Selbst wenn wir diesen Vergleich der Ethik mit der Diätetik vollständig gelten ließen, so würde daraus nicht folgen, daß es keine allgemeingiltige Moral gebe; denn auch die wissenschaftliche Diätetik vermag gewisse allgemeine, für alle Menschen giltige Regeln aufzustellen. Trotz aller örtlichen, zeitlichen und persönlichen Verschiedenheit ist der menschliche Organismus im wesentlichen überall derselbe. Die Zusammensetzung und Einrichtung des Gehirns, des Auges, des Herzens, der Lunge, des Blutes, der Verdauungsorgane, der Nerven, Muskeln u. s. w. ist beim Engländer im wesentlichen keine andere als beim Chinesen, Neger oder Indianer. Ueberall bedarf, wie Paulsen selbst hervorhebt, der Organismus der Nahrung, der Ruhe, der Bewegung, des Sauerstoffes und in Bezug auf die Ernährungsmittel ein gewisses Maß von Eiweißstoffen, Fetten, Wasser u. s. w.

Wenn sich sogar für das leibliche Leben, das doch von den äußeren Bedingungen so sehr abhängt, allgemeingiltige Regeln aufstellen lassen, um wie viel mehr für das sittliche Leben, das vor allem in den Bethätigungen des Willens besteht und von Zeit und Ort viel unabhängiger ist. So bleibt z. B. das Verhältniß des Menschen zu Gott überall dasselbe, ebenso das wesentliche Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu seinesgleichen. Mag einer ein Deutscher oder Spanier, ein Perser oder Mongole, ein Papuaner oder ein Buschmann sein, er hat in gleicher Weise die allgemeine Pflicht der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Dankbarkeit, der Liebe zu Eltern und Kindern, der Wahrhaftigkeit und Treue, der Furcht und Liebe Gottes. Es ist gerade die Aufgabe der Moralphilosophie, zu zeigen, welche Pflichten sich nothwendig aus der Natur des Menschen, je nach den verschiedenen Lagen, in denen er sich befinden mag, ergeben.

3. Nicht minder als die offenkundige Thatsache, daß alle Menschen zwischen gut und bös, Tugend und Laster unterscheiden, sprechen gegen den Moralskepticismus die vernunftwidrigen Folgerungen, zu denen er führt.

a) Ist der letzte Grund des Unterschiedes zwischen sittlich gut und bös das menschliche Gesetz oder Gebrauch und Herkommen u. dgl., so folgt, daß kein Gesetz, keine Sitte, kein Gebrauch mehr unsittlich oder sittlich verwerflich sein kann. Auch die schlechteste Handlung: Mord, Diebstahl, Meineid, Vaterlandsverrath, Blutschande, Ehebruch, Betrug, kann dann sittlich gut und lobenswerth werden, wenn sie durch Sitte oder Gesetz vorgeschrieben wird. Wohl niemand wird aber eine so haarsträubende Folgerung für zulässig erachten. Also muß auch der Vordersatz unrichtig sein, aus dem sie sich nothwendig ergibt[2].

[1] Paulsen, System S. 12.

[2] Mit scharfer Ironie geißelt schon Cicero den Irrthum des Moralskepticismus in folgenden treffenden Worten (De Leg. I, 16): Si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur: ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta est potestas stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciunt, ut quae mala perniciosaque sunt,

Ein menschliches Gesetz, das von der zuständigen Behörde erlassen ist, kann nur unter der Voraussetzung jemals unsittlich und verwerflich sein, daß es eine über dem menschlichen Gesetz stehende, für alle Zeiten und Orte giltige Richtschnur des Guten und Bösen gibt. Wer eine solche Norm läugnet, hat nie das Recht, ein bestehendes Gesetz verwerflich oder sittlich bös zu nennen. Sobald er gefragt würde, warum er denn ein bestehendes Gesetz als sittlich schlecht verwerfe, müßte er sich auf höhere, allgemeingiltige Grundsätze berufen und damit seinen Standpunkt aufgeben. Da nun der Moralskepticismus eine solche höhere Norm nicht anerkennt, so muß er jedes bestehende Gesetz, mag es noch so unsinnig und vernunftwidrig sein, als sittlich gut und recht anerkennen. Damit setzt er sich aber mit dem gesunden Menschenverstand in Widerspruch. Jedermann redet von sittlich guten und schlechten, gerechten und ungerechten Gesetzen und anerkennt damit stillschweigend einen allgemeinen Maßstab des Sittlichen, dem sich die menschlichen Gesetze unterzuordnen haben.

In der That, wer würde das Gesetz Nabuchodonosors, eine goldene Statue anzubeten, nicht ungerecht und unsittlich nennen? Wer würde ein Gesetz nicht verwerflich finden, das einem Dictator gestattete, jeden Beliebigen ohne Anklage und Proceß hinzurichten, seinen Officieren nach Willkür die Ehre der Frauen preiszugeben, jedem sein Eigenthum wegzunehmen u. dgl.? Man sage nicht, daß heute dergleichen Gesetze nicht mehr vorkommen. Es genügt, daß sie möglich sind und von unseren Gegnern nicht als ungerecht verurtheilt werden dürfen. Was übrigens in unserer Zeit noch möglich ist, beweisen die große französische Umwälzung von 1789 und die Pariser Commune von 1871, die gehässigen Gewaltmaßregeln in Russisch-Polen und anderwärts.

Das vom Gesetze Behauptete gilt in gleicher Weise vom Herkommen, von der Sitte, den Gebräuchen, der öffentlichen Meinung u. s. w. Auch diese unterstehen höheren Normen. Die Sitten sind so wenig der letzte Grund des sittlich Guten und Bösen, daß sie sich selbst nach höheren Grundsätzen richten müssen, um gut und zulässig zu sein. Nach uralter Sitte wurden vor der englischen Herrschaft in Indien die Frauen der Brahminen mit den Leichen ihrer Männer verbrannt. Hat das Alter oder die öffentliche Meinung diese Sitte zu einer guten, lobenswerthen gemacht? Ebendaselbst herrscht die Sitte, daß die Mädchen in frühester Kindheit verlobt werden und nach dem Tode ihres Bräutigams, mag dieser noch so früh eingetreten sein, sich nicht mehr verheiraten dürfen, sondern wie Sklavinnen in der rohesten und grausamsten Weise mißhandelt werden, bis der Tod sie von ihrem elenden Dasein befreit. Bei den Japanern war es bis in die neueste Zeit in den besseren Ständen Sitte, sich wegen gekränkter Ehre durch den Harakiri (Bauchaufschlitzen) das Leben zu nehmen. Bei den Wilden herrschte in früherer Zeit die Sitte, durch Menschenopfer ihre großen Feste zu verherrlichen. Waren diese von der öffentlichen Meinung gestützten Gebräuche sittlich zulässig und lobenswerth? Wohl niemand wird eine solche Behauptung wagen. Gestehen wir also, daß die Unterscheidung von gut und bös in Bezug auf viele Handlungen nicht von der Willkür der Menschen abhängt, sondern einen tiefern Grund hat.

b) Die meisten unserer Gegner treten auch durch ihr Läugnen des natürlichen Unterschiedes zwischen gut und bös in Widerspruch mit sich selbst.

habeantur pro bonis ac salutaribus? Aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus.

Denn bei der Untersuchung, was gut und bös sei, antworten die allermeisten, z. B. Laas, Paulsen, Ihering, gut sei dasjenige, was das eigene oder gemeinsame Wohl fördere, bös hingegen, was ihm hinderlich sei. Nun gibt es aber sehr viele Handlungen, die ihrer Natur nach und unabhängig von Gesetz oder Uebereinkunft dieses Wohl fördern oder hindern. Dem allgemeinen Wohl sind Mord, Betrug, Ehebruch ebenso hinderlich als Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit förderlich, ja nöthig. Aehnlich ergeht es allen anderen Moralskeptikern. Sobald sie die einzelnen sittlichen Grundsätze entwickeln wollen, greifen sie auf ein in der Natur des Menschen selbst gelegenes Princip zurück und gerathen dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

c) Der Moralskeptiker muß folgerichtig, wie schon früher angedeutet wurde, die Möglichkeit einer Moralphilosophie läugnen, kann also keine Moralphilosophie schreiben, ohne sich offen zu widersprechen. Die Philosophie hat es mit dem Nothwendigen, Allgemeinen und Unwandelbaren zu thun. Der Moralphilosoph ist nicht ein Geschichtschreiber, der uns sagt, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten über gut und bös gedacht haben. Er will vielmehr allgemeingiltige, nothwendige Grundsätze aufstellen, an die sich die Menschen halten sollen, mögen sie wollen oder nicht. Wenn es nichts in der Natur der Dinge Enthaltenes gibt, was alle anzuerkennen verpflichtet sind, und was nach Jahrhunderten ebenso wahr bleibt, als es heute wahr ist und von jeher wahr gewesen ist, und was uns als unverrückbarer Maßstab bei Beurtheilung jeden menschlichen Handelns dient, so kann von Moralphilosophie keine Rede sein. Stillschweigend setzen auch die Moralskeptiker immer voraus, daß viele Grundsätze allgemein für alle Menschen gelten. Denn sie bezeichnen viele Handlungen, denen wir bei manchen Völkern des Alterthums oder bei den Wilden begegnen, als sittlich verwerflich. Wie alle anderen Menschen, reden auch sie von sittlicher Verwilderung oder Verderbtheit dieser Völker und stimmen in den allgemeinen Tadel solcher Zustände ein. Setzt das nicht voraus, daß nach ihrer Ansicht die genannten Völker nicht so gelebt haben, wie sie hätten leben sollen? daß auch sie verpflichtet waren, ihr Leben nach den Grundsätzen einzurichten, deren Nichtbeobachtung man ihnen vorwirft? Wenn wir die groben Ausschweifungen der Phönicier oder der ehemaligen Kariben tadeln, so hätte das keinen Sinn, wofern wir nicht der Ansicht wären, es sei ihre Pflicht gewesen, ihr Leben anders einzurichten, also nach den Grundsätzen zu leben, die wir als Maßstab zur Beurtheilung ihres Lebens gebrauchen.

4. Der innere Grund, warum die sittlichen Grundsätze nicht von menschlichen Gesetzen oder Gewohnheiten abhangen können, ist, weil die Gutheit einer Handlung in der Beziehung der Angemessenheit derselben zu der Natur des Handelnden besteht. Das Gute ist das Begehrenswerthe. Begehrenswerth kann aber für ein Ding nur sein, was seiner Natur entspricht oder angemessen ist. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach der Natur des Menschen angemessen oder widersprechend sind. Und weil der Mensch trotz aller zufälligen Veränderungen immer und überall dieselbe Natur behält, so ist auch diese Angemessenheit oder Unangemessenheit eine allgemeine, von Zeit und Ort unabhängige, überall wiederkehrende. Der Mensch ist für Gott geschaffen, um ihn zu verherrlichen und in Liebe zu besitzen, deshalb

ist ihm alles gut und angemessen, was ihn zur Erkenntniß und Liebe Gottes antreibt, das Gegentheil aber, wie Gotteshaß, Gotteslästerung, Verachtung Gottes u. dgl. unangemessen, schlecht. Der Mensch ist ferner ein vernünftiges, zum gesellschaftlichen Leben mit anderen seinesgleichen veranlagtes und bestimmtes Wesen. Nun gibt es wiederum viele Handlungen, die ihrer Natur nach dieser Bestimmung zuwiderlaufen, also dem Menschen nicht gut oder angemessen sein können, und zwar unabhängig von Gesetz und Gewohnheit. Doch die weitere Ausführung dieses Beweises werden wir weiter unten bei Darlegung der wahren Norm des sittlich Guten bringen.

Zweiter Artikel.

Der Moralpositivismus des göttlichen Willens.

§ 1.

Die Lehre der theonomen Moralpositivisten.

Die zweite Klasse der Moralpositivisten leitet den Unterschied zwischen gut und bös nicht von menschlicher Satzung, sondern vom freien Willen des Schöpfers ab. Ihr zufolge ist der letzte Grund, warum z. B. Mord und Meineid sittlich verwerflich sind, im freien Verbote Gottes zu suchen. Sie leitet also nicht bloß die Verpflichtung vom freien Willen Gottes ab, sondern sieht ganz allgemein in der freien Willensäußerung Gottes den tiefsten Grund, warum etwas gut oder bös ist.

Die ersten bedeutenderen Vertreter dieser Ansicht sind wohl der Nominalist Wilh. von Occam († 1347)[1] und der Kanzler der Pariser Universität Joh. Gerson († 1429)[2]. Mehr Anhänger hat sie im 17. und 18. Jahrhundert gefunden. Namentlich wurde Descartes durch seine Ansicht, daß alle Wesenheiten der Dinge im freien Willen Gottes ihren letzten Grund hätten, zur Annahme geführt, dieser Wille sei auch der letzte Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös[3]. Ihm folgte Sam. Pufendorf[4] (1632—1694), der das Gesetz als die höchste Norm des Sittlichen ansieht, und da das Gesetz vom Willen Gottes abhängt, in diesem den letzten Grund der Unterscheidung zwischen gut und bös erblickt. Von da an ist der theonome Moralpositivismus unter den deutschen Moralphilosophen lange herrschend geblieben. Wir nennen z. B. die Commentatoren des H. Grotius: J. A. Osiander, Gronovius[5] und H. Coccejus; ferner Hertz in seinen Anmerkungen zu Pufendorfs „Naturrecht", vor allen aber Aug. Crusius[6].

[1] In 2. Sentent. q. 19 ad 3 et 4.

[2] De vita spir. lect. 1. coroll. 10 et 11. Nicht selten wird auch Scotus zu den Moralpositivisten gezählt; doch mit Unrecht. Er behauptet ausdrücklich, daß es Handlungen gebe, die unabhängig von jedem göttlichen Verbot schlecht und verwerflich seien. Cf. In 3. dist. 37 q. 1.

[3] Medit. de prima philosoph. Resp. VI. n. 6.

[4] De iure naturae et gent. l. I. c. 2 § 6.

[5] Zur Behauptung des Grotius, Gott könne ebenso wenig das seiner Natur nach Schlechte gut machen, als er bewirken könne, daß zweimal zwei nicht vier seien, bemerkt Gronovius, das komme daher, weil es Gott einmal anders beschlossen habe (In l. I. Grot. De iure belli et p. c. 1 § 10).

[6] Anweisung, vernünftig zu leben (1744) § 175, S. 250.

Scheinbar stimmen auch einige katholische Moralphilosophen aus dem vorigen Jahrhundert mit den Genannten überein, so z. B. J. Schwarz in seinem umfangreichen Werke über das Natur- und Völkerrecht[1]. Doch in Wirklichkeit ist deren Ansicht eine ganz andere. Schwarz gibt ausdrücklich zu, daß viele Handlungen von Gott verboten werden mußten, weil sie der rechten Ordnung widersprechen[2]; aber er meint, erst durch das Verbot Gottes erhalte eine Handlung ihre eigentliche sittliche Schlechtheit im strengen Sinne des Wortes, jene sittliche Schlechtheit nämlich, die wir zu meiden unbedingt verpflichtet sind. Das ist aber eine Frage, die von der unsrigen hier weit verschieden ist.

Ganz unrichtig ist die Behauptung oder stillschweigende Voraussetzung, der man bei neueren Schriftstellern zuweilen begegnet, der Moralpositivismus des göttlichen Willens sei lange Zeit unter den katholischen Philosophen und Theologen die herrschende Ansicht gewesen[3]. Die Unrichtigkeit dieser Annahme geht schon daraus hervor, daß es in der Scholastik fast allgemein als stehender Grundsatz galt: Viele Handlungen sind nicht deshalb böse, weil sie verboten sind, sondern sind verboten, weil sie böse sind[4]. Der Fürst der Scholastiker widerlegt ganz ausdrücklich die Ansicht, alle Handlungen seien bloß deshalb böse, weil sie durch das göttliche Gesetz verboten seien[5]. Gerade deshalb, weil das Naturgesetz verbietet, was seiner Natur nach böse ist, kann nach seiner Ansicht Gott das natürliche Sittengesetz nicht abändern, ja nicht einmal davon im eigentlichen Sinne dispensiren[6]. Schon vor Thomas hatte der hl. Augustin dieselbe Ansicht ausgesprochen[7]. Den beiden großen Lehrern folgte zu allen Zeiten die überwiegende Mehrheit der Scholastiker, selbst unter den Nominalisten[8].

§ 2.

Widerlegung des Moralpositivismus des göttlichen Willens.

In Uebereinstimmung mit unseren Gegnern geben auch wir zu, daß manche Handlungen bloß deshalb böse sind, weil sie von der rechtmäßigen Autorität zum Zweck des Gemeinwohls verboten wurden. Wenn z. B. die kirchliche Obrigkeit an einem Festtage Enthaltung von knechtlicher Arbeit befiehlt, so ist diese Arbeit an dem bestimmten Tage nicht ihrer Natur nach, sondern bloß deshalb böse, weil sie von der rechtmäßigen Obrigkeit untersagt wurde. In

[1] Institutiones iuris universalis naturae et gent. Augustae 1743. p. I. tit. 1. Instr. 4 § 1.

[2] L. c. Resp. 3.

[3] W. Wundt, Ethik. 2. Aufl. S. 308. Ahrens, Naturrecht I, 94. Spencer, Thatsachen der Ethik S. 54. Ziller (Allgemeine philos. Ethik. 1886. S. 43) behauptet, nach der Scholastik und den Jesuiten sei „gut bloß darum gut, weil Gott es wolle".

[4] Multa non sunt mala quia prohibita, sed prohibita quia mala. Cf. Suarez, De bonit. et malit. actuum hum. disput. 7 sect. 1. Lessius, De divin. perfect. l. 13 n. 186. Laymann, Theol. mor. l. 1 tract. 3 c. 1.

[5] S. Thom. C. Gentil. III, 129.

[6] Summa theol. 1. 2. q. 100 a. 8.

[7] De libero arbitrio l. I. c. 3 n. 6 und besonders c. 6 n. 15. Migne, Patrol. lat. t. 32 col. 1229.

[8] Cf. Suarez l. c. disp. 7 sect. 1. G. Biel, In 3. dist. 37 q. unica a. 2.

gleicher Weise kann auch Gott etwas verbieten, was seiner Natur nach sittlich gleichgiltig ist.

Wir behaupten ferner nicht, daß alle Eigenschaften, die wir thatsächlich dem sittlich Guten oder Bösen zuschreiben, vom göttlichen Gebot unabhängig seien. Wir geben gerne zu, daß nicht bloß die Verpflichtung und die Verdienstlichkeit, sondern auch der sittliche Vollwerth der Handlungen durch das ewige Gesetz Gottes bedingt sind. Unsere Behauptung ist also bloß: auch abgesehen von jedem göttlichen Verbote seien manche Handlungen schon aus sich und ihrer Natur nach böse, so daß sie gerade deshalb nothwendig von Gott verboten werden mußten.

1. Als ersten Beweis gegen die Anhänger des theonomen Moralpositivismus können wir den schon oben S. 139 an vierter Stelle gegen den Moralskepticismus geltend gemachten anführen. Worin auch immer die Norm des Sittlichen bestehen möge, es gibt viele Handlungen, die ihrer Natur nach dem Menschen unangemessen sind und der rechten Ordnung widersprechen. Wie alles andere, mußte Gott auch den Menschen zu seiner Verherrlichung erschaffen. Nie und nimmer kann er also, ohne aufzuhören weise zu sein, ihm Handlungen befehlen, die ihn ihrer Natur nach an der Erreichung seines Zieles hindern. Nun aber gibt es viele Handlungen, die ihrer Natur nach den Menschen von diesem Ziele abwenden. Solche Handlungen sind z. B. Verachtung Gottes, Gotteslästerung, Anbetung der Geschöpfe.

Aehnliches gilt in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu anderen seinesgleichen. Er ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen. Was also das gesellschaftliche Leben unmöglich macht oder sehr erschwert, kann ihm nicht angemessen oder gut sein. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach ein gesellschaftliches Leben, wie es sich für vernünftige Wesen geziemt, unmöglich machen, wie Mord, Diebstahl, Ungehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit. Also kann auch Gott nicht, ohne unweise zu verfahren, derartige Handlungen gebieten.

Die meisten unserer Gegner gehen stillschweigend von der Voraussetzung aus, die Wesenheiten der Dinge hätten ihren letzten Grund im freien Willen Gottes. Das ist aber unrichtig. Daß ein Kreis nicht viereckig sein könne, hängt nicht vom Willen Gottes ab. Ebenso sieht Gott vor jedem Willensact, daß der Mensch ein vernünftigsinnliches Wesen ist, und daß es ihm als Geschöpf nothwendig zukomme, seinen Schöpfer und Herrn zu lieben und zu verehren. Gottes weiser Wille kann deshalb auch nie wollen, daß der Mensch nicht als vernünftiges Wesen lebe und als Geschöpf nicht Gott seinen Herrn liebe und verehre. Wenn Gott je freiwillig darauf verzichten könnte, letztes Ziel aller Dinge zu sein, wäre er auch nicht mehr der unendlich Vollkommene.

2. Ist nur dasjenige gut und bös, was Gottes freier Wille dazu gemacht hat, so folgt, daß die Menschen nur durch positive Offenbarung erfahren können, was gut und bös ist. Daraus würde weiterhin folgen, daß alle diejenigen, welche mit oder ohne Schuld die positive Offenbarung nicht kennen, nicht im Stande seien, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, ein sittlich geordnetes Leben zu führen und dadurch ihr Endziel zu erreichen. Es würde

endlich folgen, die positive Offenbarung sei unumgänglich nothwendig. Diese Folgerungen sind aber nicht annehmbar und würden wohl von den meisten Gegnern nicht zugegeben werden.

Man könnte einwenden, unsere praktischen Urtheile über gut und bös seien eine Theilnahme am ewigen göttlichen Gesetze oder eine Ausstrahlung desselben. Das ist richtig, aber es kehrt gleich die Frage wieder: wie kommen wir zu diesen praktischen Urtheilen? Wir können das ewige Gesetz nicht in sich selbst direct schauen, ebenso wenig sind uns diese Urtheile angeboren; wir schöpfen sie vielmehr mittelbar oder unmittelbar aus der Erfahrung. Wie können wir also ohne Offenbarung erkennen, was geboten oder verboten sei, wenn der Unterschied zwischen gut und bös von dem freien Willen Gottes abhängt?

3. Die Anhänger des theonomen Moralpositivismus glauben, es würde der göttlichen Vollkommenheit Eintrag thun, wenn man nicht die ganze sittliche Ordnung vom freien Willen Gottes abhängig machte. Aber weit entfernt, durch diese Ansicht die göttliche Vollkommenheit zu erhöhen, zerstören sie dieselbe, indem sie Gott das Attribut der Heiligkeit rauben. Gottes Heiligkeit besteht darin, daß sein Wille wesentlich nur das Gute und Rechte wollen kann. Sie setzt also eine der freien Wahl Gottes nicht unterstehende, ewige Richtschnur alles freien Wollens voraus, eine Richtschnur, mit der der göttliche Wille selbst nicht frei, sondern nothwendig übereinstimmt, so daß gerade in dieser nothwendigen Uebereinstimmung Gottes Heiligkeit besteht.

Was bleibt nun von dieser Heiligkeit in der Ansicht unserer Gegner übrig? Nichts. Auf die Frage: Warum ist Gottes Wille unendlich heilig? gibt es nach ihr gar keine Antwort. Höchstens kann man antworten: Gottes Wille ist heilig, weil er will, was er will. Dieser Heiligkeit kann sich aber auch der schlechteste Mensch rühmen.

Es muß also eine objective, unveränderliche, über alle Zeiten und Orte erhabene, nicht nur vom Willen der Menschen, sondern auch vom freien Willen Gottes unabhängige Richtschnur des sittlich Guten und Bösen geben[1]. Welches diese Norm sei, haben wir jetzt zu bestimmen.

---

[1] Alles Obige stand schon in der ersten Auflage dieses Werkes. Trotzdem schrieb ein Recensent in der „Frankfurter Zeitung" 1891, Nr. 30, 3. Morgenblatt: „Selbstverständlich lehrt der Herr Pater die heteronome Moral, d. h. für ihn ist die Quelle der Pflicht, die von der Moral gelehrt wird, das Gebot Gottes, eine Theorie, die von der Kritik (!) niemals anerkannt werden kann. Ja, wenn auf eine zweifellose Art constatirt werden könnte, was denn Gott gebietet!" Nun, auf diese Frage haben wir eine sehr eingehende Antwort gegeben, und zwar ohne uns auf die „Kirche" zu berufen, wie der Recensent fälschlich behauptet. Wir haben überhaupt die Kirche gar nicht erwähnt und rein philosophisch aus der Natur des Menschen nachgewiesen, was gut und böse sei und folglich dem Mensch von seinem Schöpfer als Pflicht auferlegt sei. Der Recensent hat offenbar unsere diesbezüglichen Ausführungen gar nicht gelesen.

Viertes Kapitel.

Die falschen und ungenügenden Normen der Sittlichkeit.

Erster Artikel.

Begriff und allgemeine Eintheilung der sittlichen Normen.

Unter Norm des sittlich Guten, die auch kurzweg Norm der Sittlichkeit oder sittliche Norm (Sittennorm) heißt, versteht man ein Merkmal oder Kennzeichen, an dem wir das Gute vom Bösen unterscheiden können. Wir wünschen aber nicht bloß eine materiale Norm, die uns nur zeigt, was sittlich gut ist, sondern eine formale Norm, die uns zugleich den innern Grund angibt, warum die eine Handlung gut ist, die andere nicht. Denn wir wollen nicht bloß wie immer das Gute vom Bösen unterscheiden lernen, sondern wir wollen sein innerstes Wesen ausfindig machen[1]. Die formale Sittennorm wird auch vielfach Moralprincip genannt[2].

Die Zahl der schon von verschiedenen Seiten aufgestellten sittlichen Normen ist eine fast unübersehbare. Bevor wir deshalb an die Besprechung der wichtigsten derselben im einzelnen herantreten, halten wir es für zweckmäßig, eine allgemeine, übersichtliche Eintheilung vorauszuschicken.

Wenn wir vom Moralpositivismus absehen, so lassen sich die Moralprincipien füglich in zwei Klassen eintheilen: in innere und äußere Moralprincipien, je nachdem der Maßstab des Sittlichen in der Natur des Menschen selbst oder außerhalb derselben gesucht wird.

1. Fragen wir, warum eine Handlung das Prädicat gut verdient, so antworten die Anhänger der äußeren Moralprincipien: weil sie eine bestimmte Wirkung hervorbringt oder weil sie nützlich ist zur Erreichung irgend eines Zweckes. Dient die Handlung zur Erreichung dieses Zweckes nicht, ja ist sie demselben schädlich, so wird die Handlung gleichgiltig oder schlecht.

Man kann diese äußeren Moralprincipien unter dem gemeinsamen Namen des Utilitarismus im weitesten Sinne zusammenfassen, weil sie alle die sittliche Gutheit der Handlung in irgend einer Art von Nützlichkeit in Bezug auf einen höchsten Zweck erblicken.

Je nach der Verschiedenheit des aufgestellten äußern Zweckes lassen sich die utilitaristischen Systeme in den Eudämonismus (Glückseligkeitslehre) und den Evolutionismus (Culturfortschrittslehre) eintheilen. Der Eudämonismus sieht das oberste Ziel des sittlichen Handelns im Glück (εὐδαιμονία)[3].

[1] Eine solche materiale Norm des sittlich Guten ist z. B. der Wille Gottes. Denn sobald ich etwas als Gottes Willen erkenne, weiß ich auch untrüglich, daß es sittlich gut ist.

[2] Andere verstehen unter Moralprincip den obersten und allgemeinsten Satz, der angibt, was gut und böse sei, und aus dem sich alle Regeln des sittlichen Handelns herleiten lassen. Das Moralprincip in diesem Sinne ist nur das in eine allgemeine Satzformel gebrachte Moralprincip in unserem Sinne.

[3] Obwohl das Glück zunächst einen Zustand des Menschen bedeutet, so muß doch dieser Zustand durch ein Gut erreicht werden, welches außerhalb des Menschen liegt. Deshalb rechnen wir den Eudämonismus zu den äußeren Moralsystemen.

Wird unter dem zu erstrebenden Glück das individuelle Glück des Handelnden selbst verstanden, so haben wir den individuellen egoistischen Eudämonismus, der auch Hedonismus (ἡδονή, Lust), Privatutilitarismus oder Moralprincip des eigenen Wohlergehens heißt; versteht man dagegen unter dem Glück dasjenige der gesammten Gesellschaft, so haben wir den universalen oder gesellschaftlichen Eudämonismus, der auch Altruismus oder Socialutilitarismus genannt wird.

Der Evolutionismus stellt die Entwicklung oder den Culturfortschritt der menschlichen Gesellschaft als letzten Zweck und höchste Norm des Sittlichen hin.

2. Die inneren Moralprincipien berücksichtigen nicht die Nützlichkeit der Handlung in Bezug auf einen bestimmten Zweck, sondern das Verhältniß der Handlung zum Handelnden selbst. Die Beziehung der Handlung zu einem äußern Zweck kommt nur insofern in Betracht, als sich dadurch das Verhältniß der Handlung zum Handelnden ändert.

Die inneren Moralprincipien lassen sich wieder eintheilen in subjective und objective. Die inneren rein subjectiven Moralprincipien berücksichtigen bloß die Beziehung der Handlung zu einem subjectiven Erkenntnißvermögen. Gut und bös wird eine Handlung bloß deshalb genannt, weil ein Erkenntnißvermögen des Menschen sie billigt oder mißbilligt. Diese rein subjectiven Moralprincipien werden nach dem Vorgange englischer Schriftsteller heute vielfach unter dem Namen Intuitionismus zusammengefaßt, weil ihnen zufolge der sittliche Charakter einer Handlung gewissermaßen durch unmittelbare Anschauung (Intuition) oder nach Art eines Instinctes wahrgenommen und ausgesprochen wird. Je nach der Verschiedenheit des Erkenntnißvermögens, auf dessen Urtheil man sich beruft, unterscheidet man wieder Vernunft- und Gefühlsprincipien, die wohl auch als Rationalismus und Sensualismus, Verstandes- und Gefühlsmoral bezeichnet werden.

Die inneren objectiven Moralprincipien nehmen die menschliche Natur selbst zur Richtschnur des sittlich Guten. So bezeichnen die Stoiker die leidenschaftslose, vernünftige Natur des Menschen als Norm des Sittlichen; die Leibniz-Wolff'sche Schule dagegen die Vervollkommnung des Handelnden (Perfectionismus); die aristotelisch-scholastische Schule endlich die volle, ganze Menschennatur nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit und ihrer Stellung im Weltganzen. Die zuletzt genannte Ansicht beläßt die Vernunft in ihrer Stellung als subjectives Erkenntnißprincip des sittlich Guten und Bösen. Aber die Handlung wird nicht darum sittlich gut genannt, weil die Vernunft sie billigt, sondern die Vernunft billigt die Handlung, weil sie dieselbe an der vernünftigen Menschennatur mißt und als ihr angemessen erkennt. Sie stellt also kein rein subjectives, sondern ein wahrhaft objectives, unserm Urtheil vorausgehendes Princip auf, das aber nicht außerhalb des Menschen zu suchen ist. Wir halten diese Ansicht für die richtige und werden sie im folgenden Kapitel eingehender entwickeln.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß manche ethischen Systeme sich unter verschiedenen Rücksichten theils den inneren, theils den äußeren Moralprincipien einreihen ließen. Die Moralsysteme durchdringen sich vielfach, und

ein vollständig reines Eintheilungsprincip wird sich wohl schwerlich auffinden lassen. Wir berücksichtigen in unserer Eintheilung nur den am meisten zu Tage tretenden Charakter eines Systems.

Nach dem Gesagten können wir die Eintheilung der Moralprincipien durch folgendes Schema veranschaulichen:

I. Aeußere Moralprincipien (Utilitarismus).

1. Moralprincip der Glückseligkeit (Eudämonismus):
   a) Moralprincip der individuellen Glückseligkeit oder Wohlfahrt (individueller Eudämonismus, Privatutilitarismus oder Hedonismus);
   b) Moralprincip der allgemeinen Wohlfahrt (gesellschaftlicher Eudämonismus, Socialutilitarismus oder Altruismus).
2. Moralprincip des Culturfortschrittes (Evolutionismus).

II. Innere Moralprincipien.

1. Rein subjective Moralprincipien (Intuitionismus):
   a) Gefühlsmoral:
      α) Moralprincip des sittlichen Gefühls und des moralischen Sinnes;
      β) Moralprincip der Sympathie und des Mitleids;
      γ) Moralprincip des sittlichen Geschmacks.
   b) Verstandesmoral (Kant).
2. Objective Moralprincipien:
   a) das stoische Moralprincip des naturgemäßen Lebens;
   b) das Princip der Selbstvervollkommnung (Perfectionismus);
   c) das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

Zweiter Artikel.

Das Moralprincip des individuellen Wohlergehens.

§ 1.

Das Moralprincip der sinnlichen Lust (Hedonismus).

Alle Anhänger des individuellen Wohlergehens oder Eudämonismus kommen darin überein, daß sie die irdische Glückseligkeit oder vielmehr die größtmögliche Summe von Lust von seiten des handelnden Individuums als den obersten Maßstab und Zweck des sittlich Guten ansehen. Es lassen sich aber unter ihnen zwei Richtungen unterscheiden. Die eine betrachtet vorzüglich die sinnliche Lust, und zwar vor allem die sinnliche Lust des Augenblickes, als den höchsten Zweck und Maßstab des sittlich Guten; die andere dagegen berücksichtigt das gesammte irdische Wohlergehen und beurtheilt die einzelne Handlung nach ihrer Beziehung zum Leben als Ganzes.

Die erstere Richtung finden wir schon im Alterthum vertreten durch Aristipp aus Cyrene und die nach ihm benannte Schule der Cyrenaiker, welche die augenblickliche Lust, und zwar, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzüglich die sinnliche Lust, als die höchste Richtschnur des Handelns und als das höchste Gut ansah[1]. Die Gesammtheit der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Lustempfindungen bildet nach Aristipp das glückliche Leben oder die Glückseligkeit. Die augenblickliche Sinnenlust ist um ihrer selbst willen erstrebenswerth, die Glückseligkeit aber nur wegen der einzelnen Lustempfindungen. Die Lust ist gut, auch wenn sie durch die schimpflichsten Handlungen erreicht wird. Der sittliche Werth aller Dinge richtet sich nach der Lust; es gibt also nichts an und für sich Gutes und Böses, nur Gesetz und Gewohnheit bestimmen, was gut und böse[1]. Durch letztern Zusatz geräth Aristipp in Widerspruch mit sich selbst. Entscheiden nur Gesetz und Gewohnheit über gut und bös, so ist die allgemeine Behauptung, die Lust sei der oberste Maßstab des Sittlichen, unrichtig.

[1] Cf. Diogen. Laert. II, 8 (87): Ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι.

Verzeiht man vielleicht dem lebensfrohen Hellenen, der mitten unter einem heidnischen, dem Sinnengenuß fröhnenden Volke lebte, eine so niedrige Ansicht, so kann man nur mit Beschämung gestehen, daß die „aufgeklärten Geister“ des vorigen Jahrhunderts sich nicht scheuten, diese mehr für Thiere als für Menschen passende Lehre den christlichen Völkern zu empfehlen. Zu diesen „Aufgeklärten“ gehört besonders Helvetius († 1771). Dem grob sinnlichen Materialismus entsprechend, dem er huldigte, galt ihm die Sinnesempfindung als die einzige Triebfeder des menschlichen Handelns. Aus der Scheu vor Schmerz und der Liebe zur Lust, diesen beiden Grundtrieben, entspringt nach ihm die Selbstliebe, das Eigeninteresse, und aus diesem das Verlangen nach Glück, Macht, Reichthum und Ruhm, weil dies die Mittel sind, um dem Schmerz zu entgehen und der Lust habhaft zu werden[2].

Diesen Grundtrieben darf der Mensch nie zuwiderhandeln, nie darf er der Liebe zum Vergnügen entsagen. Selbstverläugnung ist eine Versündigung an der menschlichen Natur. Die Tugend darf nur dem eigenen Interesse dienen. Sie besteht zwar in dem Bestreben, das öffentliche Wohl zu fördern, aber ihre eigentliche Triebfeder ist doch nur das Sonderinteresse des Einzelnen. Auf dieses Interesse allein muß man die Sittenlehre stützen. Die Gesetze sollen deshalb stets mit der Uebung der Tugend Vortheile verbinden, um so die Selbstsucht mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen[3].

Das ist die Moral der vollendeten Selbstsucht, und zwar der niedrigen Selbstsucht. Gesteht doch Helvetius, die Natur habe, indem sie mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes die höchste Lust verband, diese Lust zum mächtigsten Princip unserer Thätigkeit machen wollen[4]. Vom gemeinen Materialismus, der im Menschen nur eine Maschine oder ein Thier erblickt, läßt sich eine andere Sittenlehre nicht erwarten.

Noch ungescheuter womöglich hat de la Mettrie in seinem berüchtigten Buche L'homme machine (1748) die Lust, namentlich die Wollust, als das höchste Gut des Menschen hingestellt. Der Verfasser des Système de la nature (1770), welcher ganz derselben Ansicht huldigt, zieht daraus den folgerichtigen Schluß, der Mensch solle durch Selbstmord seinem Leben ein Ende machen, wenn es ihm nicht mehr möglich sei, den Zweck seines Daseins, die irdische Befriedigung, zu erreichen[5].

[1] Diogen. Laert. II, 8 (93). [2] De l'homme et de son éducation sect. 4 ch. 22.
[3] De l'esprit disc. 1 ch. 4. [4] De l'homme etc. sect. 2 ch. 10.
[5] Système de la nature p. I. ch. 12 et 14.

Wir werden uns nicht lange bei der Widerlegung dieser erniedrigenden Lustlehre aufhalten. Die bloße Darlegung ist die beste Widerlegung. Geht sie doch von der Voraussetzung aus, der Mensch sei ein bloßes Sinnenwesen, dessen hauptsächlichstes Gut niedriger Sinnengenuß bilde. Das heißt den Menschen zum Thier herabwürdigen. Was würde auch aus einer Gesellschaft werden, in der eine solche entwürdigende Lehre zur allgemeinen Herrschaft gelangte!

§ 2.

Die Moral des wohlverstandenen Selbstinteresses.

Der Ausdruck „wohlverstandenes Selbstinteresse" scheint zwar von Helvetius herzurühren, doch eignet er sich weniger zur Bezeichnung der von ihm gelehrten sinnlichen Lustlehre als zur Bezeichnung jener höhern Richtung des individuellen Eudämonismus, der das gesammte irdische Lebensglück des Individuums als das höchste Gut und den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellt.

1. Demokrit († um 350 v. Chr.) bezeichnet das persönliche, individuelle Wohl als das höchste Gut. Jeder ist sich selbst Zweck. Alles tugendhafte Handeln ist nur Mittel zur eigenen Wohlfahrt und deshalb nicht um seiner selbst willen, sondern nur mit Rücksicht auf das eigene Wohl schätzenswerth. Die individuelle Glückseligkeit besteht im Sinne unseres Philosophen im allzeit frohen, zufriedenen Herzen oder in der Wohlgemuthheit (εὐθυμία), in der stets heitern Gemüthsstimmung [1]. Wohl deshalb hat ihm die spätere Zeit den Beinahmen des lachenden Philosophen von Abdera gegeben. Das Mittel zu dieser heitern Gemüthsstimmung ist die Selbstbeschränkung und Genügsamkeit (αὐτάρκεια), welche deshalb die wesentlichste Tugend bildet. Ihr muß sich als Hilfstugend die richtige Unterscheidung und Abschätzung der Vergnügungen beigesellen [2].

2. An die Stelle der Demokritischen, allzeit heitern Gemüthsstimmung tritt bei Epikur († 270 v. Chr.) die größtmögliche Lebenslust als das höchste Gut des Individuums [3]. Die Lust setzt aber Abwesenheit von Schmerz und Unruhe (ἀταραξία) voraus, welche deshalb den Weisen auszeichnen muß. Im Sinne Epikurs haben wir unter Lust nicht bloß die des Körpers, sondern auch die der Seele zu verstehen; ja die letztere gilt als die höhere [4], obwohl die leibliche Lust die Grundlage und den Gegenstand der seelischen Lust bildet, da diese hauptsächlich in der Erinnerung an gehabte sinnliche Vergnügungen besteht [5]. Durch letztere Behauptung nähert sich Epikur allerdings wieder in bedenklicher Weise der Aristippischen Lehre, wenn er auch nicht die augenblickliche Sinnenlust in der Art betont wie die Cyrenaiker.

[1] Diogen. Laert. IX, 45.

[2] Vgl. Zeller, Pilosophie der Griechen. 3. Aufl. I, 748. Köstlin, Geschichte der Ethik. 1887. I, 202.

[3] Diogen. Laert. X, 128: Ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.

[4] Diogen. Laert. X, 137: Μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς.

[5] Plutarch., Num possit suaviter vivi secund. Epic. 18. Clemens Alex., Stromat. II, 21.

Die Tugend ist nach Epikur nur das Mittel zum größtmöglichen Lebensgenuß. Die Haupttugend ist die Klugheit (φρόνησις), welche die Auswahl der Lüste leitet. Denn jede Lust ist zwar gut, aber nicht immer zu wählen. Man muß sich stets fragen, welche Handlung uns im Ganzen unseres Lebens mehr Schmerzen erspart oder Lust verschafft. Auch Epikur verlangt also vom Weisen Entsagung, aber nur zum Zweck reichern und längern Genusses.

Der Epikureismus stellt sich naturgemäß ein, wo bei hoher äußerer Cultur Religion und Sitte im Niedergang begriffen sind. Es darf uns deshalb nicht wunder nehmen, daß er nicht nur bei den gesunkenen Römern, sondern auch bei den neueren Völkern seit der Glaubensspaltung zahlreiche Vertreter gefunden hat. Gassendi hat zuerst die materialistische Weltanschauung in der Neuzeit wieder aufgebracht [1]. Ihm folgten Spinoza, C. Thomasius und Larochefoucauld. Gassendi faßt die Lehre Epikurs in folgende Grundsätze (canones) zusammen: a) Die Lust, welche von keiner Unlust oder Beschwerde begleitet ist, soll erstrebt werden. b) Die Beschwerde, mit der keine Lust verbunden, ist zu meiden. c) Die Lust, welche eine größere Lust verhindert oder eine überwiegende Unlust verursacht, ist zu fliehen. d) Die Beschwerde, welche eine größere Beschwerde abwendet oder eine größere Lust erzeugt, muß man auf sich nehmen. Spinoza nennt nur dasjenige gut, was der Selbsterhaltung dient, böse dagegen, was der Selbsterhaltung (d. h. dem eigenen Nutzen) schädlich ist. Die sittliche Aufgabe des Menschen kann mithin nur darin bestehen, unter Leitung der Vernunft das Nützliche zu erstreben, das Schädliche zu fliehen. Die Kraft, die ihn zu dieser Aufgabe befähigt, ist die Tugend. Je entschiedener und allseitiger jemand den eigenen Nutzen sucht, um so tugendhafter ist er. „Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei Dinge bedeuten dasselbe) aus dem Grunde, daß man seinen eigenen Nutzen sucht." [2] Das Streben nach fremdem Wohl ist jedoch durch das Streben nach dem eigenen Nutzen nicht ausgeschlossen. Denn weil der Mensch dem Menschen am nützlichsten ist, liegt es in seinem Interesse, das fremde Wohl zu fördern. Thomasius bezeichnet als höchste Norm des Sittlichen den Satz: Thue, was das Leben am meisten verlängert und beglückt, meide das Gegentheil davon. Larochefoucauld wagt die Behauptung, Eigennutz sei nicht nur die wichtigste, sondern die einzige Triebfeder unseres Handelns; Selbstlosigkeit sei ein leerer Name, und alle sogenannten selbstlosen Tugenden seien nur verborgene Laster, die Wirkung der Furcht vor zeitlichem Nachtheil oder Einbuße an seiner Ehre [3].

3. Der Hauptvertreter des Epikureismus der Neuzeit ist Jeremias Bentham († 1832). „Epikur", sagt Bentham, „hat allein unter den Alten das Verdienst, daß er die wahre Quelle der Moral entdeckt." [4] Damit ist sein Standpunkt gekennzeichnet. Obwohl er als Zweck der öffentlichen Gesetzgebung das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl (Maximisation des Wohls, Minimisation des Elendes) hinstellt, so gilt ihm doch für den Einzelnen

[1] S. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. I, 223.

[2] Ethik 4. Thl. Lehrsatz 24. [3] Cf. Carrau, La morale utilitaire p. 93.

[4] Traité de législation. Paris 1802. Ch. 5 p. 29.

das Selbstinteresse als die einzige Triebfeder und der oberste Maßstab des Sittlichen. Der Mensch muß dahin streben, ein möglichst großes Quantum eigenen Wohlseins zu erreichen. Unter Wohlsein (Glück) versteht Bentham die Empfindung von Lust bei Abwesenheit von Schmerz.

Es ist dem Menschen natürlich, ja nothwendig, den Schmerz zu fliehen, das Vergnügen zu suchen. Deshalb ist jede Lust an sich gut und soll erstrebt werden, gleichwie der Schmerz ein Uebel ist, das man meiden soll. Jede Handlung, die Lust bereitet, ist gut, jede, die Schmerz verursacht, schlecht. Irgend einer Lust zu entsagen, wofern es nicht um einer größern Lust willen geschieht, ist verkehrter Ascetismus[1].

Um die schlechten Handlungen besser zu kennzeichnen, unterscheidet er drei Arten von schlechten Wirkungen derselben: Uebel erster, zweiter und dritter Ordnung. Uebel erster Ordnung sind diejenigen, welche unmittelbar eine genau bestimmte Zahl von Personen treffen; Uebel zweiter Ordnung sind die, welche sich auf eine ganze Genossenschaft oder wenigstens auf eine unbestimmte Zahl von Personen erstrecken. Der Schaden, den eine Person durch einen Diebstahl erleidet, ist ein Uebel erster Ordnung. Die Furcht vor einem ähnlichen Uebel, die sich infolge dieser That anderer bemächtigt, ist ein Uebel zweiter Ordnung. Ist die Furcht so stark, daß infolge davon die Production oder der Handel entmuthigt wird, so haben wir ein Uebel dritter Ordnung. Will man die Schädlichkeit einer Handlung erkennen, so muß man alle drei Arten von Wirkungen ins Auge fassen[2].

Im wesentlichen ist Bentham bei Epikur stehen geblieben. Neu ist bei ihm nur das Bestreben, darzuthun, daß seine egoist[illegible] Lustlehre mit den Anforderungen des Gemeinwohls im Einklang stehe. Er meint, wenn jeder in der rechten Weise sein eigenes Interesse verfolge, so werde er von selbst dem Gemeinwohl dienen. Der Mensch ist als gesellschaftliches Wesen innig mit dem Wohl und Weh der Gesammtheit verknüpft, so daß Privatwohl und öffentliches Wohl sich gegenseitig bedingen. Deshalb stellt Bentham geradezu als obersten leitenden Grundsatz auf: Handle so, daß dein Betragen die größtmögliche Summe von Wohlsein und die kleinstmögliche Summe von Unlust hervorbringt nicht nur für dich, sondern auch für alle anderen Menschen.

Trotz dieses philanthropischen Zuges kommt aber Bentham doch nicht über den egoistischen Epikureismus hinaus. Denn die eigentliche Triebfeder und der oberste Maßstab des Sittlichen für den Handelnden als Privatperson ist und bleibt eben das eigene größte Wohl, und das Gemeinwohl kommt nur insofern in Betracht, als es mit dem eigenen Wohl unzertrennlich verbunden ist[3]. Das geht aus zahlreichen Stellen der „Déontologie" hervor. Der Mensch wird nur durch das Streben nach Lust und Entfernung von Schmerz getrieben. Kann damit das Streben nach fremdem Wohl bestehen? Gewiß, antwortet Bentham, denn zu den Lust-

[1] Cf. Carrau, La morale utilitaire p. 174.

[2] Théorie des peines et des récompenses l. I. p. 15.

[3] So scheint auch A. Bain in der Zeitschrift Mind 1883, p. 48 Bentham zu erklären. Sidgwick (Methods of Ethics. 1884. p. 82) hält Bentham für einen Anhänger des Socialeudämonismus, gibt aber zu, daß er in der „Déontologie" eher den Privatutilitarismus lehre und sich über diesen Punkt nicht klar ausgesprochen habe. Die Gründe für unsere Ansicht lassen wir im Texte folgen. Wer die „Déontologie" liest, kann unseres Erachtens keinen Augenblick zweifelhaft sein.

empfindungen gehört auch die Sympathie (Wohlwollen) und zu den Unlustgefühlen das Uebelwollen. „Ist die Lust, die ich empfinde, während ich meinem Freunde Vergnügen mache, nicht meine eigene Lust? Ist die Unlust, die ich beim Anblick der Schmerzen meines Freundes empfinde, nicht meine eigene Unlust?"[1] Ja noch mehr. Bei Berechnung unseres eigenen Wohlseins müssen wir immer auf fremdes Wohl Rücksicht nehmen. „Es könnte geschehen, daß die Handlung, welche mir eine augenblickliche Lust verspricht, denen, welche mit mir zur selben Gesellschaft gehören, nachtheilig wäre, und diese würden infolge der von uns erlittenen Beeinträchtigung zum Zweck der Selbsterhaltung auf Rache sinnen und uns ein gleiches oder größeres Maß von Leid zufügen, als die Lust wäre, welche uns die Handlung verschaffen könnte."

„Außerdem könnte die fragliche Handlung in der allgemeinen Gesellschaft Mißfallen erregen und mir möglicherweise infolge des Verlustes des guten Rufes einen Schaden zuziehen, welcher das durch dieselbe erzeugte Vergnügen mehr als aufwiegt."[2] Daraus folgert Bentham, unser eigenes Interesse müsse uns bestimmen, anderen nicht zu schaden, ihnen vielmehr wohlzuthun.

In Uebereinstimmung mit diesen Grundsätzen theilt er die Tugenden in die zwei Haupttugenden: Klugheit und Wohlwollen. Jene hat unser eigenes Glück ohne Rücksicht auf fremdes Wohl zum Gegenstand, diese hat ebenfalls das eigene Glück zum Gegenstand, aber auf dem Umwege des fremden Wohles. Das Wohlwollen hat sich immer der Klugheit unterzuordnen[3].

Die Art und Weise, wie Bentham dem Egoismus die Blüte der Nächstenliebe entsprießen läßt, ist so ungenügend, daß diese Seite seiner Theorie nothwendig einer Ergänzung bedurfte, sollte sie irgend welchen Schein wissenschaftlicher Berechtigung behalten.

4. Diese Aufgabe hat Mackintosh zu lösen versucht[4].

Wie entstehen uneigennützige, selbstlose Gesinnungen? Durch allmähliche Umbildung. Zuerst übertragen wir unsere Empfindungen auf andere, und dann übertragen wir die Empfindungen anderer auf uns. Aus dieser doppelten Uebertragung entsteht die Sympathie und das Wohlwollen. Mackintosh zeigt dies im einzelnen z. B. an der Dankbarkeit. Die Wohlthaten, die wir von anderen empfangen, machen uns Vergnügen. Dieses Vergnügen knüpft sich an die Idee des Wohlthäters, so daß diese von der Empfindung der Befriedigung

[1] Déontologie. Bruxelles 1843. I, 104. [2] Déontologie l. c. p. 106.

[3] Die Lehre Benthams hat in Deutschland besonders an L. Feuerbach einen eifrigen Apostel gefunden. Gerade wie Bentham, so redet auch Feuerbach immer davon, man müsse bei der Glückseligkeit, welche das Princip der Moral sei, nicht bloß auf sich selbst, sondern auch auf andere Rücksicht nehmen. Sieht man aber genauer zu, so ist immer die eigene Glückseligkeit der ausschlaggebende Factor. „Wie im Geschlechtsverkehr . . ., so ist im menschlichen Verkehr überhaupt . . . die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft." (Ueber Spiritualismus und Materialismus. W.W. X, 62). Jede gute Mahlzeit, die den einen befriedigt, ohne den anderen zu schaden, ist nach Feuerbach eine sittliche That. Was läßt sich auch Besseres von einer niedrigen Lehre erwarten, die sich nicht scheut, den Satz aufzustellen: „Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche. . . Man kann hier nicht sich selbst beglücken, ohne zugleich selbst unwillkürlich den andern Menschen zu beglücken."

[4] Dissertation on the progress of ethical philosophy, chiefly during the seventeenth and eighteenth centuries. London 1851.

(Gefühl der Dankbarkeit) begleitet ist. Sehen wir dann andere wohlthätige Wesen oder Handlungen, so erweckt dieser Anblick in uns die angenehme Erfahrung, die wir das erste Mal gemacht haben. Auf diese Weise flößt uns die Dankbarkeit — und das Gleiche gilt vom Mitleid u. s. w. — nicht nur Wohlwollen gegen andere ein, sondern treibt uns auch zum Wohlthun an. Durch diese verschiedenen, aufeinander folgenden Umwandlungen bringen die ursprünglichen Vergnügungen und Schmerzen das zu stande, was man die *moralische Natur* des Menschen nennt.

Drückt man sein Befremden darüber aus, wie aus lauter egoistischen Bestandtheilen ein selbstloses Handeln entstehen könne, so antwortet Mackintosh ganz unverfroren, daß nach der Lehre der Chemie die zusammengesetzten Körper oft Eigenschaften zeigen, die von denen der einzelnen Bestandtheile wesentlich verschieden sind.

5. *Herbert Spencer.* Mackintosh bildet das Bindeglied zwischen Bentham und Spencer. So sehr auch Spencer manchmal zur Meinung derjenigen hinzuneigen scheint, welche das allgemeine Wohl zum sittlichen Maßstab nehmen, so ist doch seine Ansicht, genauer besehen, nur eine Weiterbildung der Bentham'schen Lustlehre *auf dem Grunde der Entwicklungslehre*. Anstatt der verschwommenen Umbildungen Mackintoshs nimmt Spencer den Entwicklungsproceß zu Hilfe, um der egoistischen Lustlehre eine scheinbar wissenschaftliche Grundlage zu geben.

1. Bis heute, so ungefähr führt Spencer aus, gibt es noch keine eigentlich wissenschaftliche Ethik. Gleichwie die Astronomie erst dann zur eigentlichen Wissenschaft wurde, als man nicht mehr bloß Thatsachen sammelte und auf *inductivem* Wege allgemeine Erfahrungsgesetze aufstellte, sondern nach dem Vorgange von Kopernikus, Kepler und Newton auf *deductivem* Wege aus dem Verhältniß der bewegten Massen im Raume allgemeine Gesetze ableitete: so wird auch dann erst die Ethik zum Range einer wahren Wissenschaft gelangen, wenn man die sittlichen Gesetze auf *deductivem* Wege aus einem allgemeinen Princip ableiten kann. Dieses Princip kann aber kein anderes sein als der *Entwicklungsproceß*. „Wenn das ganze sichtbare Universum sich entwickelt hat . . . wenn die bei allen Geschöpfen bis hinauf zu den höchsten sich kundgebenden Erscheinungen . . . insgesammt den Gesetzen der Entwicklung unterworfen sind: dann folgt nothwendig daraus, daß *jene Erscheinungen des Handelns dieser höchsten Geschöpfe, mit welchen sich die Ethik beschäftigt, gleichfalls diesen Gesetzen unterworfen sind*."[1]

Die Aufgabe, die sich nun Spencer gestellt hat, ist keine andere als alle Erscheinungen des sittlichen Lebens aus den allgemeinen Gesetzen des Entwicklungsprocesses zu erklären und so durch Erhebung der Ethik in den Rang der deductiven Wissenschaften der Kopernikus der Ethik zu werden. Sehen wir, wie er diese Aufgabe löst.

2. Zuerst beweist Spencer, daß *das sittlich Gute nur das Erfreuende oder Lustbringende* sei. Das leitet er a) schon a priori aus dem allgemeinen Entwicklungsproceß her, der ja immer die Vermehrung des Lebens zur Folge hat, so daß das höher Entwickelte zugleich der Erhaltung und Vermehrung seines Lebens besser angepaßt ist. Da nun das sittlich gute Handeln das höchstentwickelte Handeln ist, so folgt, daß es am besten der Erhaltung und Vermehrung des Lebens angepaßt

[1] Thatsachen der Ethik. Uebersetzt von Vetter. Stuttgart 1879. S. 69.

sein muß. Weil ferner das Leben selbst nur wegen der damit verbundenen Lust begehrenswerth ist, so bedeutet Vermehrung des Lebens Vermehrung der Lust. Das sittlich gute Handeln ist also das am meisten erfreuende Handeln. b) Durch Induction gelangt er zu demselben Schluß. Wir nennen ein Messer, ein Pferd, eine Vertheidigung u. s. w. gut, wenn sie ihrem Zweck angepaßt sind. Also muß auch die sittliche Handlung dadurch gut sein, daß sie einem Zwecke wohl angepaßt ist. Dieser Zweck kann aber kein anderer sein als die Vermehrung des Lebens bezw. der damit verbundenen Lust. Ueber den Werth dieser Beweisführung haben wir schon oben (126) das Nöthige gesagt.

3. Nun handelt es sich darum, a priori zu zeigen, wie die Gesetze des Entwicklungsprocesses nothwendig die Handlungen des Menschen allmählich zu allgemein lustbringenden gestalten. Zu diesem Zweck betrachtet Spencer das Handeln des Menschen der Reihe nach von der *physischen*, *biologischen*, *psychologischen* und *sociologischen* Seite. Denn da die Physik, Biologie, Psychologie und Sociologie die Grundwissenschaften sind, welche die *allgemeinen Gesetze des Entwicklungsprocesses* erforschen, so muß auch das sittliche Handeln des Menschen aus den Gesetzen dieser vier Wissenschaften erklärt werden[1].

a) Die Physik lehrt, daß die zusammengesetzten Bewegungen um so mehr zunehmen an Zusammenhang, Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit und an beweglichem Gleichgewicht zwischen den inneren Lebensfunctionen und den äußeren Kräften, je höher wir in der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigen. Das sittliche Handeln, welches auf der obersten Stufe steht, muß sich also durch diese Eigenschaften auszeichnen, und es ergibt sich der Schluß, „daß derjenige ein ideal sittlicher Mensch ist, dessen bewegliches Gleichgewicht vollkommen ist"[2].

b) Nach der *Biologie* strebt der Entwicklungsproceß einer immer vollkommenern Ausgleichung der Functionen zu, so daß jede gerade in der Art und Stärke ausgeführt wird, wie es die äußeren Existenzbedingungen erheischen. Daraus folgt, daß derjenige ein *Ideal von Sittlichkeit* ist, in dem „*die Functionen jeder Art in gehöriger Weise ausgeführt werden*". Diese Ausführung wird zugleich immer lustbringender, weil Freuden als Begleiterscheinungen des normalen Maßes der Functionen auftreten. Ist die vollkommene Entwicklung erreicht, so wird jede gute Handlung nicht nur das allgemeine und besondere Glück fördern, sondern auch *unmittelbar* angenehm, jede böse Handlung dagegen von Schmerzempfindungen begleitet sein.

c) Die *Psychologie* lehrt, daß die höher entwickelten Wesen von complicirteren und ausgedehnteren Gefühlen geleitet werden als die niederen, und daß diese höheren Gefühle auch eine höhere Autorität als Leiter für sich in Anspruch nehmen. Schon bei den Thieren findet Spencer eine Art Selbstbeherrschung, indem sie die höheren, auf entferntere, aber umfassendere Bedürfnisse gehenden Gefühle den anderen vorziehen. Auch der „vorsociale Mensch" wird meist noch von augenblicklichen Empfindungen angetrieben. Erst wenn sich die sociale Entwicklung weiter entfaltet und mit dem Zunehmen der Verstandeskräfte auch die Erfahrung wächst, wird eine Induction möglich. An die erforderliche Ansammlung individueller Inductionen schließt sich dann die öffentliche und traditionelle Induction, welche nun jeder Generation schon von Jugend auf eingeprägt wird[3].

Wie sich mit diesen Erfahrungsgrundsätzen nach Spencer die Idee des Zwanges oder der Pflicht verbindet, werden wir später bei Behandlung des Gesetzes darlegen.

[1] Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß wir die Physik, Biologie, Psychologie und Sociologie in dem Sinne aufzufassen haben, in welchem sie Spencer in den anderen Theilen seiner „synthetischen Philosophie" versteht.

[2] A. a. O. S. 82. [3] A. a. O. S. 126.

d) Wäre der Mensch ein isolirtes Wesen, so ließe sich nach dem Gesagten sein Handeln in eine „Formel“ bringen, welche das Sittengesetz des Menschen enthielte. Allein der Mensch lebt mitten unter seinesgleichen. Das Wohl des Einzelnen muß deshalb mit dem Wohl der Gesammtheit in Einklang gebracht werden. Wie dieser Einklang allmählich sich bewerkstelligt, zeigt die Sociologie.

Solange die Anpassung des Menschen an die sociale Umgebung eine unvollkommene ist, sind mancherlei Opfer von seiten des Privatwohls, mancherlei schwankende Compromisse zwischen dem öffentlichen und privaten Sittencodex, zwischen Egoismus und Altruismus nothwendig. Aber der Entwicklungsproceß wird allmählich die Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus zu stande bringen. Nach Vollendung der socialen Anpassung wird jeder gerade dadurch, daß er seine augenblickliche Lust befriedigt, beständig das allgemeine Wohl fördern[1].

Um uns diese Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus begreiflich zu machen, bedient sich Spencer besonders der Sympathie oder genauer der Mitfreude. Solange das Elend uns häufig vor Augen tritt, kann die Mitfreude sich nur langsam entwickeln. Wenn aber bei fortschreitender Anpassung das Elend immer mehr verschwindet (!), wird diese Entwicklung sehr rasch vor sich gehen. Dann wird uns, auf Grund der Mitfreude, anderen wohlzuthun die höchste Lust bereiten, und gern wird jeder auf die egoistische Befriedigung verzichten, um der höheren altruistischen Genüsse habhaft zu werden[2].

4. Erst wenn die Anpassung zu ihrer Vollendung gelangt ist, werden absolut gute Handlungen möglich sein. Absolut gut ist die Handlung, welche allseitig die Lust und das Leben vermehrt und den Schmerz negirt, d. h. keinerlei Unlust verursacht. Bei der heutigen unvollkommenen Anpassung sind bloß relativ gute Handlungen möglich, welche noch von Unlust begleitet sind. Deshalb ist heute auch nur eine relative Ethik möglich. Eine absolute Ethik wird erst nach Abschluß des Anpassungsprocesses möglich sein. Leitet jemand aus den Kepler'schen Gesetzen auf rein mathematischem Wege die Bewegungsbahnen ab, so sind diese Folgerungen absolut richtig: wollte man aber diese Ergebnisse unmittelbar auf die wirklichen Planetenbahnen anwenden, so würden sie sich als ungenau erweisen, weil in der Wirklichkeit störende Ursachen vorhanden sind. Die mathematischen Ergebnisse sind also, auf die Wirklichkeit übertragen, nur annähernd oder relativ richtig. Etwas Aehnliches gilt auch von der Ethik. Wegen der noch unvollkommenen Anpassung des Menschen kann die Ethik heute nur eine relative sein, weil ihre Resultate der Wirklichkeit nur annähernd und relativ entsprechen. Ist aber einst der Anpassungsproceß vollendet, so wird eine absolute Ethik mit absolut richtigen Regeln für das sittliche Handeln möglich sein.

Epikur auf dem Sockel der Entwicklungslehre! Das ist die kürzeste Charakteristik des dargelegten Systems. Der unmittelbare Beweggrund zum Handeln soll nach Spencers ausdrücklicher Behauptung nicht das allgemeine Glück, sondern die augenblickliche Lust des Handelnden sein, wenigstens auf einer höhern Entwicklungsstufe[3]. Mit diesem Streben nach Lust soll sich dank dem Anpassungsproceß allmählich von selbst das allgemeine Wohl einfinden.

Die schärfste Kritik dieses Systems hat kein anderer geschrieben als Spencer selbst, indem er gesteht, daß nach seinen Grundsätzen die Ethik ein viel weiteres Gebiet umfasse, als man bisher angenommen habe. Außer dem Handeln, welches von jeher als sittlich gut oder bös aufgefaßt wurde, umfaßt sie auch jenes

[1] Spencer a. a. O. S. 190. [2] A. a. O. S. 162 u. 264 ff.
[3] A. a. O. S. 170 ff.

Handeln, welches direct oder indirect „die Wohlfahrt des Ich oder anderer fördert oder hindert“[1]. Obwohl er es selbst begreiflicherweise nicht sagt, muß doch nach seinen Grundsätzen alles, was das Leben, die Fortpflanzung, Gesundheit u. s. w. fördert, als sittlich gut angesehen werden[2].

§ 3.

Widerlegung der Moral des persönlichen Wohlergehens.

Unter dem Moralprincip des eigenen Wohlergehens verstehen wir alle soeben gekennzeichneten Systeme, welche das irdische Glück des handelnden Individuums oder dessen Lustmaximum als oberste Richtschnur des Sittlichen hinstellen. Von vielen werden diese Systeme unter dem Namen Privatutilitarismus zusammengefaßt. Man hat schon gezweifelt, ob diese Benennung richtig sei, da ja nicht der Nutzen, sondern die Lust oder das Glück für die oberste Norm gehalten werde. Deshalb ziehen andere den Namen Hedonismus oder Privateudämonismus vor. Doch hindert nichts, die Moral des individuellen Wohlergehens auch Utilitarismus zu nennen, weil nach ihr die sittliche Gutheit der Handlung in ihrer Nützlichkeit zur Hervorbringung der Lustempfindung besteht.

1. Damit ist aber auch schon eine große Lücke in dieser Sittenlehre aufgedeckt. Ist das sittlich Gute dasjenige, was die Lustmenge des ganzen Lebens vermehrt, so fällt das sittlich Gute auch begrifflich mit dem Ergötzenden zusammen. Höchstens ließe sich noch behaupten, das sittlich Gute sei eine Art des ergötzenden Guten, nämlich jenes, das nicht bloß im Augenblick, sondern in Bezug auf das ganze Leben die Lustmenge vermehrt. Nun wurde aber von jeher das sittlich Gute vom Ergötzenden unterschieden, sowohl in der griechischen und römischen als in der christlichen Philosophie, und diese Unterscheidung ergibt sich naturgemäß aus dem allgemeinen Begriff des Guten[3]. Wir hätten daher gewiß das Recht, zu erwarten, die Anhänger der Lustlehre würden diese Unterscheidung als unberechtigt nachzuweisen suchen. Das geschieht aber unseres Wissens nirgends und kann auch nicht geschehen.

2. Die epikureische Auffassung führt zu Folgerungen, die mit dem sittlichen Bewußtsein aller Menschen im Widerspruch stehen. Ein Epikureer muß eine gesegnete Mahlzeit, eine erfrischende Badekur, den Erwerb einer passenden und reichen Ehehälfte zu den höchsten sittlichen Handlungen rechnen. Denn wer möchte läugnen, daß dieselben für die Vermehrung der Lebenslust von der größten Bedeutung sind, ja von viel größerer Bedeutung als die meisten anderen Handlungen, z. B. die mühsame Erfüllung seiner Pflicht. Gegen eine

[1] Spencer a. a. O. S. 306.
[2] Eine eingehendere Auseinandersetzung und Widerlegung der Spencer'schen Ethik haben wir in unserer Schrift gegeben: Die Sittenlehre des Darwinismus, eine Kritik der Ethik H. Spencers. Freiburg, Herder 1885. Unter den vielen ganzen oder theilweisen Anhängern der sogen. evolutionistischen Moral im Sinne Spencers nennen wir hier noch Stephen Leslie, Science of Ethics. 1883; Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 1885; A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains. 1884.
[3] S. oben S. 126.

solche Auffassung des Sittlichen sträubt sich aber das Bewußtsein aller Vernünftigen. Alle unterscheiden zwischen rationeller Gesundheitspflege, persönlicher Genußsucht, Geschäftsklugheit, gewandter Berücksichtigung des eigenen Interesses einerseits und Tugend und Gewissenhaftigkeit andererseits. Keinem Vernünftigen wird es einfallen, einen Menschen bloß deshalb, weil er sein Privatinteresse trefflich wahrzunehmen weiß, für sittlich gut zu erklären. Gar mancher Kaufmann mag es wohl verstehen, sein Geschäft in Blüte zu bringen, redlich für seine Gesundheit und sein Vergnügen zu sorgen. Wird man ihn deshalb schon für tugendhaft halten? Gewiß nicht. Also haben die gewöhnlichen Menschenkinder einen andern Begriff von sittlich gut als die Ethiker des Privatinteresses.

Ja wenn wir das Bewußtsein aller Menschen fragen, die nicht im Dienste einer Schulmeinung stehen, so werden wir finden, daß nach allgemeiner Anschauung die sittliche Gutheit des Handelns oft gerade dann am meisten vorhanden ist, wenn man auf seinen eigenen Vortheil am wenigsten Rücksicht nimmt und denselben großmüthig zum Opfer bringt. Wir loben den Arzt, den Priester, den Soldaten, der im Dienste des Nächsten oder des Vaterlandes alle seine irdischen Interessen, selbst sein Leben hinopfert. Wer bewundert nicht einen Vincenz von Paul, der sich selbst zum Sklaven macht, um einem andern die Freiheit zu erwerben, oder einen Leonidas, einen Arnold von Winkelried, die freudig in den sichern Tod für das Vaterland gehen? Vom Standpunkte Epikurs haben sie aber sittlich schwer gesündigt, weil sie ihr Privatinteresse vernachlässigt haben.

Manche scheuen sich nicht, auf dergleichen Beispiele zu antworten, allen Genannten sei die Vorstellung des Opfers mit größerer Lust verbunden gewesen als die Vorstellung der Selbsterhaltung[1]. Also nur um einem Gefühl der Unlust zu entgehen, stürzt sich der Held in den Tod fürs Vaterland! nur um ein Gefühl der Lust zu befriedigen, wird ein Petrus Claver 40 Jahre zum Sklaven der Sklaven! Solche Behauptungen bedürfen einer ernsten Widerlegung nicht; sie beweisen nur, daß man in manchen Kreisen ein völlig uneigennütziges Handeln nicht einmal mehr für möglich hält.

Aber selbst, wenn die Genannten nur aus Lust gehandelt hätten, so wäre damit unsere Schwierigkeit nicht widerlegt. Alle Menschen nennen solche Thaten edel, lobens- und bewunderungswürdig, sie staunen darüber. In der Ansicht der Gegner wäre aber an der Handlungsweise nichts zu loben und zu bewundern, ja sie verdiente den schäffsten Tadel. Wer um einer augenblicklichen Lust willen in den Tod geht, gibt um ein armseliges Linsenmus all seine reiche Habe hin. Er opfert das Leben mit all seinen Freuden, die es ihm noch bringen kann, für die Befriedigung eines Lustgefühls, das in wenigen Augenblicken mit dem Tode sein Ende erreicht. Ist das vom epikureischen Standpunkt nicht eine grenzenlose Thorheit?

[1] So z. B. v. Giżycki, Moralphilosophie S. 95: „In dem Augenblicke, da er (Arnold v. Winkelried) jene ruhmreiche That vollbrachte, war ihm die Vorstellung, sich zu opfern, aber das Vaterland zu erretten, beseligend; sie erregte sein Gefühl mächtiger als der Gedanke, sich selbst zu erhalten; und die Vorstellung des eigenen Todes, des Todes fürs Vaterland, war ihm weniger schmerzlich als die Vorstellung, seine große That zu unterlassen."

Vom epikureischen Standpunkt läßt sich auch nicht einsehen, warum ein Kranker, dem die Aerzte mit Sicherheit ein langes, schmerzliches Siechthum voraussagen, nicht seinem elenden Dasein ein baldiges Ende machen sollte. Die Lust, die auf ihn wartet, ist gering, die Schmerzen aber, die seiner harren, sind groß und dauernd. Es ist ganz folgerichtig, wenn Bentham das Mittel der Selbsterlösung durch den Selbstmord wenigstens im äußersten Fall, wo jede Aussicht auf ein genußreiches Erdenleben schwindet, nicht verwerfen will[1].

3. Die Moral, welche das eigene irdische Interesse zum höchsten Maßstab des Sittlichen erhebt, hat die schwersten Irrthümer zur nothwendigen Voraussetzung. Sie setzt stillschweigend voraus, der Mensch sei sich selbst Zweck. Sie läugnet die Unterordnung des Menschen unter Gott und die Unterordnung dieses Lebens unter das ewige Leben. Wer dieses Leben als eine Vorbereitungs- und Prüfungszeit für die Ewigkeit ansieht, kann offenbar das höchste Lebensziel und den höchsten sittlichen Maßstab nicht in der möglichsten Verlängerung und Erhöhung des Lebensgenusses finden. Der Wanderer denkt vor allem an die Erreichung seines Reiseziels. Dieser Rücksicht ordnet er all sein Thun und Lassen unter. Gott hat den Menschen auf die Erde gesetzt, damit er durch Einhaltung der ihm vorgezeichneten Ordnung sich auf das Jenseits vorbereite[2]. Kann nun diese Vorbereitung darin bestehen, daß man hier auf Erden möglichst viel und lang zu genießen suche? Dann würden allerdings diejenigen mit dem Himmel belohnt, die am wenigsten an ihn gedacht und sich um ihn bekümmert haben.

4. Mit dem folgerichtigen Privatutilitarismus kann keine menschliche Gesellschaft bestehen. a) Denn ohne allgemeingiltige und anerkannte sittliche Grundsätze ist ein menschenwürdiges, gesellschaftliches Leben unmöglich. Nun aber zerstört der Privatutilitarismus den objectiven, für alle gleicherweise giltigen Charakter der sittlichen Ordnung. Er macht die ganze Sittenlehre zu einer rein subjectiven, zufälligen, nach der Verschiedenheit der Personen und Umstände wechselnden Angelegenheit. Die Lustbefriedigung ist etwas Subjectives. Der eine findet seine Lust mehr an einem irdischen Gut, der andere an einem andern. Der eine gibt der Minerva, der andere dem Bacchus, wieder ein anderer der Venus den Vorzug. Wer will da für alle gleiche Grundsätze des Handelns aufstellen? Welcher von den dreien hat Recht? Vom Standpunkt des individuellen irdischen Wohlergehens läßt sich darauf keine Antwort geben. Sobald man entscheiden wollte, müßte man sich auf eine höhere, über der Lust stehende Norm berufen und somit den hedonistischen Standpunkt aufgeben.

Vielleicht wird man sagen, manche Handlungen, wie Mord, Diebstahl, seien allgemein, auch für die Thäter selbst schädlich. Diese Behauptung ist aber in ihrer Allgemeinheit unrichtig, wenn man das Leben rein „diesseitig" auffaßt. Es lassen sich sehr viele Fälle denken, wo jemand durch ein klug berechnetes Verbrechen nicht nur sein Leben und seine Ehre rettet, sondern zu Macht, Reichthum und Ansehen gelangt. Wie oft lesen wir in der Geschichte, daß ein ruchloser Kronprätendent den rechtmäßigen Herrscher durch Mord oder Betrug auf die Seite schob, sich an seiner Stelle auf den Thron schwang und

[1] Déontologie I, 98. [2] S. oben S. 107 ff.

lange Zeit glücklich und mächtig regierte! Wie viele gelangen heute durch Gründerschwindeleien oder sonstigen Betrug zu großartigen Vermögen! Vom utilitaristischen Standpunkte sind diese Leute zu loben; sie wären armselige Stümper in der sittlichen Ordnung, wenn sie nicht durch alle Mittel ihren Vortheil wahrzunehmen suchten. Reineke Fuchs, der alle Lagen zu seinen Gunsten auszubeuten versteht und durch die niederträchtigste Verlogenheit es schließlich bis zum „Kanzler" bringt, ist das Ideal eines Heiligen im Sinne des individuellen Eudämonismus[1]. Dieser kann deshalb dem Dekalog, der die Grundlage jedes geordneten Zusammenlebens bildet, auch keine allgemeine und unbedingte Berechtigung zuerkennen.

b) Noch in anderer Beziehung ist der Privatutilitarismus mit dem Gemeinwohl unvereinbar. Das gesellschaftliche Zusammenleben fordert nothwendig von den Individuen *mancherlei Opfer*. Die Interessen der Einzelnen stehen oft miteinander im Widerspruch, und die Harmonie kann nur durch mancherlei gegenseitige Opfer sowie durch Unterordnung des Privatwohls unter das Gesammtwohl erzielt werden. Ja nicht selten verlangt das Gesammtwohl von Einzelnen das Opfer aller irdischen Interessen. Mag auch das Privatwohl bis zu einem gewissen Grad durch das Gesammtwohl bedingt sein, so ist doch unzweifelhaft, daß in sehr vielen Fällen das Gesammtwohl nur durch eigentliche, hienieden durch keine Vortheile ausgeglichene Opfer erhalten werden kann[2]. Wie läßt sich nun vom Standpunkt des individuellen Interesses die Zumuthung zu solchen Opfern an ein Individuum stellen? Wie will man den Soldaten, der zu Hause Frau und Kinder hilfsbedürftig zurückläßt, überreden, daß es für ihn sittliche Pflicht sei, durch den Tod alle seine Interessen dem Vaterland zu opfern? Gerade in solchen Lebenslagen, wo man am meisten des sittlichen Haltes bedarf, erweist sich der Epikureismus als völlig unbrauchbar.

Aber kann man denn nicht mit vollem Recht behaupten, daß das Wohl der Einzelnen vom Gesammtwohl abhängt und mithin die Opfer für das Gesammtwohl auch im Interesse des Individuums liegen? Dies ist ein Trugschluß, dessen sich unsere Gegner sehr häufig bedienen. Sie übersehen, daß man das Individuum auf doppelte Weise betrachten kann: erstens *ganz unbestimmt* als bloßen Repräsentanten der Gattung, zweitens *bestimmt* als ein concret gegebenes, in Wirklichkeit existirendes Individuum. In ersterer

[1] Mit Recht sagt Ed. v. *Hartmann* (Das sittl. Bewußts. S. 31): „Wo die Ethik kein anderes Princip kennt als den raffinirten Egoismus, der seine Chancen auf das scharfsinnigste abwägt, da muß mit logischer Nothwendigkeit die Consequenz gezogen werden, daß das scheußlichste Verbrechen, wenn es nur mit der Gewißheit der Unentdeckbarkeit vollzogen wird, nicht nur keine unsittliche Handlung ist, sondern sogar eine tugendhafte, da sie die eigene Lust und Realität des Daseins energisch vermehrt. Wird ein solches Verbrechen dennoch infolge seines Mißlingens entdeckt, so kann der Vorwurf nur die Ungeschicklichkeit treffen . . . aber nicht die Gesinnung des Thäters, welche für die Fälle des Gelingens und Mißlingens dieselbe war."

[2] „Wer mag behaupten, daß der glücklich desertirende, von patriotischen Gefühlen nicht behelligte Feigling sich unglücklicher mache als sein pflichtgetreuer Kamerad, dem ein Granatsplitter langjähriges Siechthum und einen qualvollen Tod bereitet? Die Pflicht fordert unzählige Opfer, die sie nicht von Fall zu Fall durch entsprechende Aequivalente vergüten kann." E. *Laas*, Idealist. und positive Ethik S. 203.

Beziehung kann man sagen, daß es im allgemeinen auch für das Individuum am besten ist, wenn die Gesellschaft, das Vaterland erhalten wird. Faßt man aber das Individuum ganz concret auf, so kann man nicht behaupten, daß immer sein zeitliches Bestes vom Wohl des Vaterlandes bedingt sei. Denn was nützt ihm das Wohl des Vaterlandes, wenn es sein Leben und damit alle irdischen Güter verliert?

5. Die Moral des Privatinteresses nimmt dem menschlichen Leben *allen Werth und alle Würde*. Was ist denn eigentlich das Erdenleben vom Standpunkte dieser Moral? Nichts als ein zeitweiliges Ringen nach Genuß und Befriedigung des lieben Ich. Der echte Lebemann, der seine Tage recht lang und genußreich zu gestalten versteht, wäre das Ideal sittlicher Tugend! Und wenn es dem Menschen durch Krankheit, Verfolgung, Mißerfolg und anderes nicht gelingt, sein Erdenglück zu begründen, muß er dann nicht sein Leben für nutzlos, für einen Mißerfolg, für werthlos halten? Was unterscheidet ferner von diesem Standpunkt das Leben und Streben des Menschen von dem des vernunftlosen Thieres? Strebt nicht auch dieses nach möglichster Erhaltung und Ausdehnung seines Daseins, nach möglichster Befriedigung aller seiner Triebe? Ob in diesem egoistischen Streben dem einen mehr Mittel zu Gebote stehen als dem andern, ob der Genuß etwas höher oder niedriger sei, was macht das für einen Unterschied?

6. Von *Pflicht* kann in der Lehre vom Privatinteresse keine Rede sein. Ob und wie der Mensch nach seinem eigenen Interesse oder Erdenglück streben wolle, das ist eine private Angelegenheit, die niemanden angeht als ihn selbst. Allerdings hat jeder den angeborenen Trieb nach vollkommenem Glück. Aber in Bezug auf die einzelnen irdischen Güter, von denen keines den Menschen vollkommen zu beglücken vermag, ist er frei, und was geht es vom Standpunkte des Privatutilitarismus die anderen Menschen an, ob und wie ich nach Glückseligkeit strebe? Sie können sich zur Wehr setzen, wenn ich in ihre Sphäre eingreife; aber solange ich dies nicht thue, hat kein Mensch das Recht, mir ein „Sollen" zuzurufen. Höchstens könnte ich mich selbst verpflichten. Aber was soll eine Verpflichtung, von der ich mich ebenso gut freisprechen kann, als ich sie mir auferlegt habe? Bentham behauptet zwar: „Jedes Vergnügen ist prima facie ein Gut und *soll* erstrebt werden; desgleichen ist jedes Mißvergnügen ein Uebel und *soll* vermieden werden."[1] Aber das ist eine willkürliche Behauptung. Der Mensch erstrebt freilich durchschnittlich das Vergnügen; aber daß er *verpflichtet* sei, jedes Vergnügen, solange es nicht ein größeres Vergnügen hindert, zu erstreben, glaubt wohl kein Vernünftiger.

Eine solche Annahme würde auch die unerträglichste Tyrannei über den Menschen verhängen. Denn jede Handlung oder Unterlassung übt ihren Einfluß auf die Lustempfindungen des Menschen. Jeder müßte also beständig sich fragen, was im gegebenen Falle mehr Lust bringe, und dann dasselbe wählen.

7. Jene Anhänger der Moral des Selbstinteresses, welche auf dem Boden der *Entwicklungslehre* stehen, wie H. Spencer und andere, trifft noch eine besondere Schwierigkeit. Um uns begreiflich zu machen, wie allmählich

[1] Déontologie I, 77.

im Menschen die wohlwollenden Neigungen über die selbstsüchtigen die Oberhand gewinnen, behaupten diese, auf die Dauer würden diejenigen Individuen im Kampf ums Dasein obsiegen, bei welchen die socialen Neigungen am meisten entwickelt seien. Diejenigen Menschen hätten am meisten Aussicht, alle anderen aus dem Felde zu schlagen, die am meisten Neigung zu den gemeinnützigen Thätigkeiten besäßen. Aber das ist eine leere Hypothese, die sich durch gar keine Thatsachen stützen läßt, mit diesen vielmehr im Widerspruch steht. Im Thierreich obsiegen diejenigen, welche die stärksten, kampflustigsten und gewaltthätigsten sind. Etwas ganz Aehnliches sehen wir bei den Menschen. Wie unter verschiedenen rivalisirenden Völkern durchschnittlich die rücksichtslosesten, gewaltthätigsten und gewissenlosesten die Oberhand behalten, so ist es auch unter den Individuen. Ist es nicht das industrielle und finanzielle Gaunerthum, das am raschesten emporsteigt zu Reichthum und Ansehen?

„Wenn die Analogie mit dem thierischen Selectionsprincip wirklich zutreffen sollte," bemerkt Wundt[1], „so wäre wenig Aussicht, daß gerade die Wohlwollenden und Selbstlosen obsiegen. Unter Hähnen, die auf demselben Hofe gehalten werden, bleibt der herrsch- und selbstsüchtigste und nebenbei der kräftigste schließlich allein übrig. Wenn es auf das Ueberleben der stärksten und andauerndsten Neigungen ankommt, so hat zweifellos der Egoismus die größte Aussicht, durch natürliche Züchtung verstärkt zu werden. Der utilitarische Evolutionist wird darauf antworten: im einzelnen Fall mag dies zutreffen, aber die Menschheit im ganzen kann nur fortbestehen, wenn die entgegengesetzten Neigungen obsiegen; wollten sich alle Hähne so wie die Genossen desselben Hofes bekämpfen, so würde schließlich keiner übrig bleiben, der das Geschlecht fortpflanzte. Aber ich entgegne: wenn die Entwicklungslehre klar machen will, daß im ganzen die selbstlosen Charaktere ausdauern mußten, so muß sie dies am einzelnen Fall anschaulich machen. Wir begreifen, daß die Kräftigsten einer Species ausdauern, weil wir im einzelnen den Kräftigen über den Schwachen den Sieg davontragen sehen; aber wir begreifen nicht, wie die Selbstlosen die Egoisten besiegen sollen, da im einzelnen Fall diese offenbar mehr Aussicht auf Erfolg haben."

Wir haben uns absichtlich so eingehend mit der Moral des Selbstinteresses abgegeben, weil deren Widerlegung zugleich eine Widerlegung des Materialismus ist. Der folgerichtige Materialismus führt nothwendig zur hedonistischen Sittenlehre. Er kann kein höheres einigendes Band unter den Individuen herstellen, als dasjenige ist, welches das Wohl und Weh des Individuums erheischt. Die Einzelwesen sind ja nichts als Atomhaufen, von denen jeder sich nach Möglichkeit zu behaupten und auszudehnen sucht und die anderen nur so weit berücksichtigt, als es das eigene Gedeihen erfordert. Der Materialismus ist von Haus aus individualistisch-egoistisch im Sinne der epikureischen Lustlehre. Eine solche Moral ist aber gänzlich unbrauchbar. Also ist auch der Materialismus unhaltbar, der keine bessere Moral zuwege bringt. Die Sittenlehre ist, wie wir schon gesagt haben, der wahre Prüfstein jeder Weltanschauung.

[1] Ethik S. 424.

Dritter Artikel.

Der Socialeudämonismus.

§ 1.

Die Lehre der Socialeudämonisten.

Der Privatutilitarismus nimmt zwar auch Rücksicht auf das Gesammtwohl, aber nur soweit es zum Wohl des Individuums nöthig ist. Das eigene Wohl ist die Rücksicht, unter welcher er alles Sittliche beurtheilt. Der Socialutilitarismus (Socialeudämonismus) dagegen betrachtet das allgemeine Wohl als das eigentliche Ziel und Maß des Sittlichen und berücksichtigt das individuelle Wohl nur insofern, als es einen Bestandtheil des Gesammtwohls bildet und von diesem abhängt. Beide Schulen bemühen sich also, den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Wohl des Einzelnen und der Gesammtheit darzuthun, weichen aber voneinander in der Bezeichnung des directen Zieles und Maßstabes des Sittlichen ab.

Als der erste Vertreter des Socialutilitarismus kann wohl R. Cumberland (1632—1718) angesehen werden, der „das Wohlwollen gegen alle vernünftigen Wesen" für die oberste Norm des Sittlichen hält. „Keine Handlung kann als sittlich gut bezeichnet werden, die nicht ihrer Natur nach irgendwie zum Glücke der Menschen beiträgt." Er will aber — im Gegensatz zu den späteren englischen Utilitaristen — nicht, daß man durch Induction diese Nützlichkeit der Handlungen ermittle; man soll vielmehr aus dem Charakter und der Stellung der vernünftigen Wesen in der Natur auf die Gemeinnützigkeit der Handlung schließen[1]. An Cumberland reiht sich Sam. Pufendorf, der zwar den göttlichen Willen für den letzten Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös hält, aber meint, Gott habe nun einmal das allgemeine Gesetz der Geselligkeit in die menschliche Natur gelegt, so daß infolge dieser Anordnung jetzt alle Handlungen gut oder schlecht seien, je nachdem sie mit diesem Gesetz übereinstimmen oder nicht. Unter Geselligkeit haben wir „die Veranlagung und Neigung des Menschen zur Vereinigung mit anderen Menschen in Wohlwollen, Frieden, Liebe und gegenseitiger Verpflichtung" zu verstehen[2].

Eingehend hat Shaftesbury (1671—1713) den Socialutilitarismus aus der menschlichen Natur zu entwickeln gesucht[3].

Es gibt dreierlei Neigungen im Menschen: gesellige (sympathische), selbstische (idiopathische) und unnatürliche. Die ersteren gehen auf das Gemeinwohl, die zweiten auf das Privatwohl des Handelnden, die dritten treten den beiden ersteren entgegen und heißen deshalb unnatürlich. Die unnatürlichen Neigungen sind immer sittlich schlecht, die geselligen immer gut, die selbstischen dagegen gut oder bös, je nachdem sie den geselligen widersprechen oder nicht. Um sittlich gut zu leben, müssen also die unnatürlichen Neigungen bekämpft, die selbstischen mit den geselligen in Einklang gebracht werden. Diese Harmonie bildet die sittliche Tugend. In der

[1] De legibus naturae disquisitio philos. contra Hobbium instituta. 1672.

[2] De iure natur. et gent. l. II. c. 3 § 15. Pufendorf beruft sich ausdrücklich für seine Ansicht auf Cumberland.

[3] In der Schrift: An inquiry concerning virtue and merit. 1699.

Herstellung derselben leitet uns als subjectives Erkenntnißprincip der „moralische Sinn“, eine Art sittlicher Instinct; Beweggrund aber ist die Vortrefflichkeit der Tugend selbst, nicht ihre Nützlichkeit. Doch stellt sich das Glück von selbst als natürliche Folge der Tugend ein. Ein großer Theil der Lebensfreude entspringt aus der Sympathie, der Theilnahme an fremder Freude, und aus dem Bewußtsein, anderen Gutes erwiesen zu haben.

In unserem Jahrhundert hat wohl August Comte (1798—1857) zuerst das Moralprincip der allgemeinen Wohlfahrt der Menschen verkündet. „Vivre pour autrui“ lautet sein oberster Grundsatz[1]. Man soll sich ganz dem Dienste der Menschheit, der allgemeinen Menschenliebe weihen und so dem Altruismus den Sieg über den Egoismus verschaffen. Indem die Moral von den Individuen das Opfer ihrer selbst an die Menschheit fordert, wird sie zur Religion[2].

Von Comte beeinflußt, hat John Stuart Mill (1806—1873) durch seine Abhandlung On utilitarianism dem Princip der allgemeinen Wohlfahrt in England und Deutschland viele Anhänger gewonnen. Er betont nachdrücklich, daß nicht das eigene Glück des Handelnden, sondern das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl der Maßstab des Sittlichen sei. Auf demselben Standpunkt stehen A. Bain[3] und H. Sidgwick[4].

Auch in Deutschland besitzt der Socialutilitarismus manche Anhänger. G. Fechner bezeichnet „das Maximum der Lust als das schlechthin Anzustrebende“. Aehnlich H. Lotze: „Anderen wohlzuthun und die Summe der Lust zu vermehren, deren die Welt sich erfreut, ist die einzige Aufgabe, in deren Erfüllung alle sittlichen Pflichten zusammenlaufen.“[5] Die höchste und am meisten anzustrebende Lust ist aber die Befriedigung der Stimme des Gewissens. „Es ist so . . ., daß nur die Befriedigung des Gewissens selbst, die Lust also an der Uebereinstimmung jeder einzelnen Lust mit dieser Gesetzgebung über alle, diesem Schwanken ihres Werthes entzogen ist.“[6] Beneke betrachtet als den höchsten sittlichen Maßstab das Quantum praktischer Realität, das die Handlungen hervorbringen. Rud. v. Jhering sieht nur dasjenige als sittlich gut an, was sowohl nach Seite der Dauer als nach Seite des Gesammtwohls sich als der Gesellschaft nützlich erweist[7].

Die jüngsten Vertreter des Moralprincips der allgemeinen Wohlfahrt in Deutschland sind E. Laas, G. v. Giżycki und F. Paulsen.

Laas hält zwar die sittlichen Grundsätze für etwas rein Positives, von der menschlichen Gesellschaft nicht ohne mancherlei Willkür Geschaffenes[8], gibt

---

[1] Daher der Name Altruismus für die Ansicht derjenigen, welche das allgemeine Wohl als das höchste Ziel und die oberste Norm des sittlich Guten hinstellen.

[2] Ueber Comte vgl. H. Gruber S. J., Aug. Comte, der Begründer des Positivismus. Freiburg 1889.

[3] Mental and moral science p. 434. 442.

[4] The methods of Ethics p. 77 ff. [5] Mikrokosmos (1878) II, 319.

[6] A. a. O. S. 323.

[7] Der Zweck im Recht (1883) II, 212. Wenn Jhering zugleich den objectiven Unterschied von gut und bös läugnet und meint, dieser Unterschied werde von uns in die Dinge hineinprojicirt, so geräth er mit sich selbst in Widerspruch. Ist denn etwa der Betrug nicht seiner Natur nach gemeinschädlich?

[8] S. oben S. 131.

aber doch zu, daß wir jetzt diesen Grundsätzen einen objectiven, von unserer Willkür unabhängigen, absoluten Werth beilegen. Dieser absolute Werth kommt von den objectiven Gütern, welche sie hervorbringen und entfalten. Unter objectiven Gütern versteht Laas solche, die „bei objectiver Beurtheilung, d. h. bei möglichster Entäußerung von momentaner und persönlicher Befangenheit und bei möglichster Erweiterung des Blickes auf das wohlverstandene Interesse der Gesammtheit einer größern Menge fühlender Wesen als werthvoll erscheinen“. Als solche Güter nennt er beispielsweise den gesellschaftlichen Frieden, die staatlichen Einrichtungen, den Culturfortschritt[1].

Ursprünglich, so entwickelt Laas seine Gedanken, erkennt niemand Ordnungen über sich an. Jeder beansprucht ein Recht auf alles. Erst der Widerstreit der Ansprüche, der Urkrieg aller gegen alle schafft Ordnungen, die sich allmählich durch historische Processe, durch immer wieder hervorbrechende Zwistigkeiten und Regelungen in diejenigen Einrichtungen, Sitten und Gesetze fortentwickelt haben, durch welche jetzt überall die Willkür sich gebunden findet[2]. Ursprünglich mögen solche Einrichtungen durch Gewalt entstanden sein, aber allmählich, durch complicirte historische und psychologische Processe, erlangten sie die freie Anerkennung aller theils infolge der Angewöhnung oder Erziehung, theils infolge der offenbar guten Wirkungen, die sie hervorbringen. So steht zwar auch jetzt noch hinter dem: Du sollst! eine übermächtige Gewalt, aber man gehorcht nicht mehr bloß aus Furcht, sondern aus Achtung oder Liebe.

Was aber den genannten objectiven Gütern ihren unbedingten Werth verleiht, ist nicht die distributiv allgemeine, sondern die collectiv allgemeine Zustimmung. Die staatlichen und socialen Einrichtungen treten nicht mehr bloß als Ansprüche Einzelner gegen Einzelne auf, sondern als über allen Einzelnen stehende sociale Gewalten, die allen Pflichten auferlegen. In keiner organisirten Gesellschaft darf sich der Einzelne alles erlauben wie im Urzustand; er muß die socialen Gewalten respectiren, und die Verehrung, die man diesen zollt, ist nicht bloß gewaltsam abgeängsteter Respect, sondern eine Verehrung vor etwas, was über jenen steht wie über uns[3]. Diese socialen Forderungen sind ferner von wahrhaft objectivem Werth, weil es nothwendig der Wille eines jeden sein muß, daß überhaupt Ordnungen da seien, welche die Willkür eingrenzen und ein friedliches Zusammenleben und Zusammenarbeiten ermöglichen. Das Objective liegt darin, daß diese Ordnungen nicht geschätzt werden wegen zufälligen oder individuellen Nutzens, sondern wegen dessen, was sie ganz allgemein an Nutzen und Segen versprechen.

„Die Anerkennung dieses objectiven Werthes ist nicht etwas a priori Gegebenes, sondern den Menschen durch die Verhältnisse erst ganz allmählich und langsam, aber zu voller Sieghaftigkeit und Unerschütterlichkeit Abgerungenes. Die Ueberzeugung davon ist eine unumgängliche Errungenschaft der Erfahrung; kein Irrthum, keine Verblendung, sondern eine völlig gesicherte Wahrheit, die, einmal zum Leben gekommen, wie eine unwiderstehliche Macht und doch ohne äußere Gewalt sich über uns alle hinwegwälzt.“[4]

Die allgemeinen Grundsätze des Handelns, die sich aus diesen objectiven Gütern als nothwendige Forderungen ergeben, sind die sittlichen Normen. Diese sind aber nicht als Selbstzweck aufzufassen, sie sind nichts weiter als „Ausflüsse der gesellschaftlichen Oekonomie des Glückes“. Deshalb sind sie „für die ganze Gesellschaft um so werthvoller, je mehr sie dem Collectivum . . . im Totalüberschlag

---

[1] Idealistische und positivistische Ethik. Berlin 1882. S. 211.

[2] A. a. O. S. 212—213. [3] A. a. O. S. 215. [4] A. a. O. S. 216.

wirklich mehr Glückseligkeit, d. h. einen größern Ueberschuß von Lust über Unlust, in Aussicht stellen.“[1] Dieses Lustmaximum bildet das „*höchste Gut* der Gesellschaft; es ist dasjenige Leben, worin eine gegebene Gesellschaft als Ganzes, unabhängig von subjectiven Täuschungen, ihre höchste Befriedigung findet. Das absolute Lustmaximum ist natürlich nie erreichbar, es bildet gewissermaßen nur die *Idee des Guten*, ein praktisch nie erreichbares Ideal. Deshalb gibt es über allen Wandlungen eine absolute Moral, aber sie ist nur ein Ideal.

Laas selbst charakterisirt sein Moralprincip als ein solches, „das letzten Grundes alles Gute auf die *fortschreitende Wohlfahrt der menschlichen Gattung* hinordnet“. Mit folgenden gotteslästerlichen Ausdrücken faßt er seine Anschauung zusammen.

Der Culturfortschritt erweitert das *Reich des Menschen*, indem er nicht nur die Herrschaft des Menschen über die physische Natur, sondern auch über sich selbst fördert und dadurch den Menschen zu immer höherer Vollkommenheit erhebt. Dadurch kommt immer mehr der *Gottmensch*, d. h. der reine, völlig humanisirte *Mensch*, zur Erscheinung. Der Gottmensch ist somit nur ein uns vorschwebendes Ziel der Culturentwicklung. Die Menschheit soll „immer mehr von allen Mängeln der Thierheit“ frei werden. Sie soll, wie die deutsche Mystik sagt, „vergottet“, „gottselig“, „immer lebendiger durchdrungen werden von dem göttlichen Liebestriebe, alles im Dienste des Guten, im Dienste des Ganzen zu thun“. In der Herbeiführung dieses Zustandes findet Laas mit St. Augustin die Stadt Gottes auf Erden. Nicht diejenigen, welche beten, sondern welche an der Herbeiführung dieses Zustandes mitarbeiten, sind die *praktischen Christen*, die Mitglieder der *unsichtbaren Kirche*. Sie arbeiten an der *Erlösung der Menschheit*. Und sie wissen, daß diese Arbeit eine *unendliche Aufgabe* ist[2].

v. Giżycki bezeichnet „die allgemeine Wohlfahrt, d. i. das größtmögliche wahre Glück aller“ als die Richtschnur der Moral.

Demgemäß gibt er dem obersten sittlichen Gebot folgende Fassung: „*Handle so, daß sich dein Verhalten zum Wohle der Menschheit allgemein machen lasse.*“[3] Um ohne Selbstparteilichkeit zu bestimmen, wie wir handeln sollen, brauchen wir uns vor der Handlung nur die Frage vorzulegen: Wie würden wir urtheilen, wenn ein anderer in unserer Lage so handelte? und: Was würde die Folge für die allgemeine Wohlfahrt sein, wenn jeder in derselben Lage so handelte?[4] Das oberste Ziel und Motiv, das wir beim Streben nach dem allgemeinen Wohl im Auge haben sollen, ist das „Bewußtsein, recht zu thun“. Dieses Bewußtsein gethaner Pflicht, der Seelenfriede, bildet die moralische Sanction, unser höchstes Gut, das uns niemand rauben kann. Deshalb drängt v. Giżycki seine Lehre in das Gebot zusammen: „Strebe nach Gewissensfrieden, indem du dem Wohle der Menschheit dich weihst.“[5] Durch diesen Zusatz glaubt er das Selbstinteresse mit dem Interesse der Gesammtheit in Einklang zu bringen, soweit ein solcher Einklang möglich ist.

Fr. Paulsen faßt seine Anschauungen von gut und bös in folgende Sätze zusammen:

„1. *Handlungen* werden gut genannt einmal, insofern sie ihrer Natur nach günstige Wirkungen für die Wohlfahrt des Handelnden und der Gesammtheit derer, auf welche sich diese Wirkungen erstrecken, zu haben tendiren (auf die wirklichen Folgen, welche auf Anlaß der einzelnen Wirkung eintreten, kommt es bei dem Urtheil nicht an); sodann, sofern sie als Anzeichen einer guten Eigenschaft, einer guten Willensrichtung oder Gesinnung angesehen werden.

2. Eine *Eigenschaft* oder *Willensrichtung* wird gut genannt, sofern sie ihrer Natur nach die Tendenz hat, die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu fördern; auch hier ist die wirkliche Wirksamkeit in diesem Sinne nicht erforderlich zur Urtheilsbestimmung.

3. Ein *Mensch* wird gut genannt, sofern sein eigenes Leben, soweit an ihm liegt, im Sinne menschlicher Wohlfahrt sich gestaltet, und sofern es zugleich auf das Leben der Umgebung in demselben Sinne günstig einwirkt.

Schlecht oder *böse* bedeutet überall das Gegentheil.“[1]

Wenn *Paulsen* zugleich das Leben des einzelnen Menschen als *Selbstzweck* ansieht, so geräth er dadurch in Widerspruch mit sich. Wird der sittliche Werth des Menschen nicht an ihm selbst, sondern an seiner Nützlichkeit für die allgemeine Wohlfahrt gemessen, so ist er nicht mehr Selbstzweck, er hat nur einen relativen, keinen absoluten Werth.

§ 2.

Widerlegung des Moralprincips der allgemeinen Wohlfahrt.

Wir geben den Anhängern des genannten Moralprincips gern zu, daß die Befolgung der richtigen Sittenlehre zur allgemeinen Wohlfahrt führen muß, daß somit eine Sittenlehre nicht wahr sein kann, welche sich mit dem Wohl der menschlichen Gesellschaft nicht vereinbaren läßt. Aber daraus folgt nicht, daß das Wesen des sittlich Guten in der gesellschaftlichen Nützlichkeit bestehe.

1. Wir können zunächst gegen den Socialeudämonismus uns eines argumentum ad hominem bedienen. Er gibt zu, daß das Streben nach dem *eigenen irdischen Wohl* als solches noch nichts sittlich Gutes sei. Darin hat er ohne Zweifel Recht. Niemand wird einen Menschen deshalb schon sittlich gut nennen, weil er recht für sein irdisches Glück sorgt, weil er sich Reichthümer, Ehren, Gesundheit und alle Arten von Genüssen zu verschaffen sucht.

Wenn aber die Sorge für das irdische Wohl des eigenen Ichs als solches noch nichts sittlich Gutes ist, warum soll dann das Streben nach dem irdischen Wohl *vieler* oder *aller* sittlich gut sein? Das Allgemeinwohl ist nichts als eine Summe gleichartiger Individualwohlfahrten. „Aus lauter Nullen läßt sich keine Größe bilden. Wenn das individuelle Lustgefühl als solches sittlich werthlos ist, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller.“[2]

In der That wird auch kein Vernünftiger, der nicht eine Schulmeinung zu vertheidigen hat, einen Staatsmann schon deshalb für sittlich gut halten, weil er recht auf den Vortheil seines Landes bedacht ist und das allgemeine irdische Wohlergehen der Unterthanen zu befördern strebt. Denn er kann gewissenlos gegen andere Staaten und Länder verfahren, um dem seinigen zu nützen. Wendet man aber ein, nicht das Glück *eines* Staates oder Volkes,

---

[1] Idealistische und positivistische Ethik S. 217. [2] A. a. O. S. 239.
[3] Moralphilosophie S. 36. Schon in seinen preisgekrönten „Grundzügen der Moral“ (1883) hatte Giżycki im wesentlichen dieselbe Lehre vorgetragen.
[4] A. a. O. S. 35. [5] A. a. O. S. 121.

[1] *System der Ethik* mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre. Berlin 1889. S. 193. Von der Ansicht Paulsens ist diejenige *Zieglers*: „Sittliches Sein und sittliches Werden“, S. 51—52, kaum verschieden. Fast alle deutschen Ethiker der neuesten Zeit bewegen sich in dem ausgetretenen Geleise der englischen Utilitaristen.
[2] *Wundt*, Ethik S. 497.

sondern das der *gesammten Menschheit* sei der Maßstab des Sittlichen, so fragen wir: wenn es noch nicht sittlich gut ist, für das Wohl *eines* Volkes und Staates zu sorgen, warum soll es sittlich gut sein, für das Wohl *aller* Staaten und Völker zu sorgen? Wir haben es hier im Sinne des Socialeudämonismus wiederum nur mit einer *Summe gleichartiger Werthe* zu thun. Wenn die Einheit werthlos ist, warum nicht auch die Vielheit? Jedenfalls hätten die Gegner die *Pflicht, uns zu zeigen, warum* hier ein so *tiefgreifender Unterschied* zwischen dem Wohl eines Einzelnen und vieler oder aller bestehe. Nur dann könnten sie vom Individuum verlangen, das Wohl des ganzen Menschengeschlechtes sich zum Zweck zu setzen, wenn dieses nicht bloß eine Vielheit von gleichartigen Wesen wäre, wie etwa das Geschlecht der Löwen, Adler u. s. w., sondern in einem höhern Sinn eine *wahre und wirkliche moralische Einheit*, ein zusammenhängendes Ganze bildete, welches *dasselbe gemeinsame Endziel* hätte. Von einem solchen einheitlichen Ganzen des Menschengeschlechts zu reden, hat der Socialeudämonismus kein Recht. Er kann von seinem Standpunkte nicht beweisen, daß der Einzelne alle übrigen gleichartigen Individuen als mit ihm zu einem Ganzen gehörig ansehen soll, dem er sich unterzuordnen hat. Eine solche Einheit setzt ein *über den menschlichen Individuen stehendes intelligentes Wesen voraus*, das alle auf denselben Zweck nach denselben Gesetzen hinordnet. Thatsächlich stehen aber die meisten Anhänger des Socialeudämonismus auf dem Standpunkt des Atheismus, dem das Menschengeschlecht nur als ein zufällig entstandenes Gewimmel von gleichartigen Atomgruppen gilt, das nach einiger Zeit spurlos verschwindet. Nur eine *höhere, ordnende Hand* kann die gleichartigen menschlichen Individuen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfassen.

2. Wer die gesellschaftliche Nützlichkeit zum einzigen Maßstab des Sittlichen erhebt, muß nothwendig die sittliche Ordnung *verstümmeln*. Denn er muß zugeben, daß alle Handlungen, durch welche der Mensch in *unmittelbaren Verkehr mit Gott*, seinem Schöpfer und Herrn, tritt, entweder gar nicht oder wenigstens nur insofern sittlich gut seien, als sie etwa zum allgemeinen irdischen Wohl der Menschen beitragen. Die meisten unserer Gegner werden sich freilich gegen diese Folgerung nicht sträuben. Aber sie werden dadurch wenigstens gezwungen anzuerkennen, daß die gesellschaftliche Nützlichkeitslehre nothwendig die Läugnung des *persönlichen* Gottes voraussetzt. Denn es ist doch offenbar, wer immer Gott als Schöpfer, Herrn und Endziel aller Dinge anerkennt, der muß auch zugeben, daß es das *erste und größte Gebot* ist, Gott über alles zu lieben und ihm Verehrung und Huldigung zu zollen. Er muß anerkennen, daß der Mensch Pflichten gegen Gott hat, *unabhängig von jeder Rücksicht auf das irdische Gesammtwohl*. Freilich, die treue Erfüllung aller Pflichten gegen Gott ist auch der Gesellschaft nützlich; aber die sittliche Gutheit dieser Pflichten hängt nicht von ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit ab. Uebrigens können sich unsere Gegner auf einen solchen Nutzen gar nicht berufen. Wie sollten Gebete, Opfer und ähnliche Handlungen der Gottesverehrung noch einen Nutzen haben, da ja nach ihrer Ansicht dieselben auf Irrthum und Unwissenheit beruhen und der Gesellschaft nützliche Arbeitszeit entziehen?

Um zu beweisen, daß die allgemeine Wohlfahrt der Maßstab des Sittlichen sei, beruft sich A. *Bain* auf die „zehn Gebote", von denen sechs sich auf die allgemeine irdische Glückseligkeit beziehen[1]. Wir wollen ihm zugeben, daß nicht bloß sechs, sondern sieben von den zehn Geboten das Verhalten der Menschen untereinander regeln, also direct auf das allgemeine Wohl abzielen. Aber warum schweigt er denn von den *drei* übrigen? Die Thatsache allein, daß der Utilitarismus den Dekalog, der doch ein Gemeingut der ganzen Menschheit ist, nicht vollständig unterzubringen vermag, beweist seine Unzulänglichkeit. Uebrigens, wenn selbst alle zehn Gebote sich auf das gesellschaftliche Wohl der Menschen bezögen, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß dieses Glück der eigentliche Maßstab und Grund des Sittlichen sei. Etwas anderes ist es, zu behaupten: diese Handlung ist sittlich gut *und* dient der allgemeinen Wohlfahrt, und: diese Handlung ist sittlich gut, *weil* sie die allgemeine Wohlfahrt fördert. Bloß das erstere wäre bewiesen.

3. Der Socialeudämonismus setzt stillschweigend den schweren, schon früher (71 ff.) widerlegten Irrthum voraus, das *Menschengeschlecht sei sich absoluter Selbstzweck*. Oder wird etwa jemand, der Gott als das Endziel aller Dinge anerkennt, zugeben können, das höchste Gut des Menschen und der oberste Maßstab seines Thuns sei die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit? Alles habe sich ohne jede Rücksicht auf Gott der irdischen Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft unterzuordnen? Gewiß nicht.

J. *St. Mill* wendet hier ein, wer an Gottes Güte und Weisheit glaube, müsse auch annehmen, alle seine sittlichen Vorschriften seien im höchsten Maße den Forderungen des Gemeinwohls entsprechend. Das ist richtig. Aber wer die sittlichen Gebote als Forderung Gottes an den menschlichen Willen auffaßt, verläßt damit vollständig den Boden, auf dem die heutigen Socialeudämonisten thatsächlich stehen. Dann aber geräth er in noch größere Schwierigkeit. Wie kann jemand im Ernst behaupten, Gott sei zwar der Schöpfer und Ordner aller Dinge, aber nicht das letzte Ziel derselben? Gott wolle die irdische Wohlfahrt der Menschen ohne Unterordnung unter seine eigene Verherrlichung als den letzten und höchsten Weltzweck? Wer an Gott den Unendlichen glaubt, muß auch glauben, daß er das Endziel aller Dinge ist und daß die rechte Ordnung vom Menschen die Verherrlichung Gottes um ihrer selbst willen verlangt.

4. Erhebt der Socialeudämonismus die *Menschheit* zum Selbstzweck, so würdigt er dagegen, wie schon früher (103 ff.) dargethan, den *einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für die Gesammtheit herab*, dessen ganzer Werth sich nach seinem Nutzen für die Gesellschaft bemißt. Auch die Anhänger des Socialutilitarismus müssen die sittliche Vervollkommnung als Pflicht des Menschen anerkennen. Wenn aber die sittliche Gutheit in der *Nützlichkeit* für die Gesellschaft besteht, so ist also die höchste sittliche Aufgabe des Menschen, ein immer nützlicheres Mittel für die Gesellschaft zu werden. Ein Mittel wird nicht um seiner selbst, sondern nur um des Zweckes willen gesucht, zu dessen Erreichung es behilflich ist. Daraus folgt dann weiter, daß, wer zum allgemeinen Wohl nichts mehr beiträgt oder dasselbe gar hindert, für die Gesellschaft *werthlos* ist und mit Recht vom Erdboden vertilgt werden kann.

[1] Mental and moral science l. c. p. 442.

Von dieser Anschauung ging Plato aus, als er die Tödtung der siechen Kinder verlangte und den Aerzten empfahl, den Kranken das Sterben nicht zu lang zu machen, wenn sie doch einmal für die Gesammtheit nutzlos geworden seien. Ein Anhänger des Nützlichkeitsprincips kann gegen solche Folgerungen nichts einwenden.

„Aber daß das Interesse des Einzelnen sich dem der Gesammtheit unterordnen müsse, wird man doch wohl nicht bezweifeln wollen!“ [1] Wir läugnen mit aller Entschiedenheit, daß der Mensch alle seine Interessen der Gesellschaft unterordnen müsse und somit bloßes Mittel für die Gesellschaft sei. Die oberste Aufgabe des Menschen auf Erden ist, Gottes Willen zu erfüllen und sein ewiges Heil zu wirken, und nie und nimmer darf er seine sittlichen, ewigen Interessen dem Wohl anderer Menschen unterordnen, mit anderen Worten, um keines irdischen Vortheiles willen darf der Mensch etwas sittlich Verwerfliches, Sündhaftes thun. Wir verlangen also für den Menschen nicht bloß die Berücksichtigung, die jedes Einzelwesen erheischt, das als Theil einem zu erhaltenden Ganzen eingereiht ist. Auch in einer Heerde verlangt das Individuum Berücksichtigung, wenn das Ganze gedeihen soll, aber doch nur insoweit, als es das Wohl des Ganzen erfordert. Anders verhält es sich in Bezug auf den Menschen. Er ist Person und als solche nicht einfachhin Mittel und Werkzeug irgend einer Gesellschaft, sondern in gewisser Beziehung Selbstzweck.

Man beachte übrigens die Inconsequenz, deren sich die Gegner durch ihre Forderung der völligen Selbstaufopferung zu Gunsten des allgemeinen Glückes schuldig machen. Verlangt man christlicherseits vom Menschen Selbstverläugnung, Abtödtung, Opfer, so spotten sie über solche Forderungen. Dagegen verlangen sie nun selbst vom Menschen nicht bloß Selbstverläugnung, sondern völlige Selbstvernichtung auf dem Altare der Menschheit. So wahr ist es, daß das Opfer in irgend welcher Gestalt in jeder Sittenlehre eine Stelle finden muß. Die Forderung völliger Selbstvernichtung zu Gunsten anderer, die uns bloß an Zahl überlegen sind, ist übrigens nicht nur widersinnig, sondern widernatürlich und unmöglich.

5. Das Princip der allgemeinen Wohlfahrt macht auch nothwendig den sittlichen Werth des Menschen zum großen Theil nicht von ihm selbst und seiner innern Gesinnung, sondern von äußeren, zufälligen Umständen abhängig.

Denken wir uns zwei Staatsmänner, A und B, die von demselben Eifer für das öffentliche Wohl beseelt, aber im übrigen weit voneinander verschieden sind. Der Staatsmann A ist von reicherer Begabung, durchdringenderem Verstand, höherer Bildung; Reichthum und Adel unterstützen seine Unternehmungen für das Gemeinwohl. B dagegen steht bei gleich guter Gesinnung an Begabung, Ansehen weit hinter A zurück; auch mißliche äußere Umstände treten ihm entgegen, so daß er nur geringe Erfolge erzielt.

Will der Anhänger des Wohlfahrtsprincips seinen Grundsätzen treu bleiben, so muß er in Bezug auf sittliche Gutheit dem Staatsmann A die Palme zuerkennen, obwohl B dieselbe gute Gesinnung hat. Er muß also auch zugestehen, daß der sittliche Werth des Menschen zum guten Theil auf Rechnung natürlicher Vorzüge und äußerer Umstände kommt, die vom Willen unabhängig

[1] So v. Giżycki, Moralphilosophie S. 45.

sind. Derselbe besteht ja in der Nützlichkeit für das Gemeinwohl, diese ist aber in dem einen Fall größer als in dem andern.

Oder wird man entgegnen, der sittliche Werth des Menschen hange zunächst von der innern Gesinnung, nicht vom äußern Thun ab? Das ist zwar richtig. Aber der Utilitarist hat kraft seines Princips kein Recht, den Werth des Menschen nur nach der innern Gesinnung zu beurtheilen. Unseres Erachtens ist es deshalb ein Aufgeben des socialeudämonistischen Standpunktes, wenn Paulsen nur die natürliche Tendenz der Handlungen und Gesinnungen, nicht aber deren wirkliche Folgen der sittlichen Beurtheilung zu Grunde legen will. Der Anhänger des gesellschaftlichen Wohlfahrtsprincips kann höchstens verlangen, daß die nützlichen Wirkungen auch aus der rechten Gesinnung hervorgehen; aber die Gesinnung ist der Gesellschaft nur insoweit nützlich, als sie sich äußerlich durch nützliche Wirkungen kundgibt. Kein Mensch wird einen Baum nützlich nennen, der zwar seiner Natur nach gute Früchte hervorbringen könnte, aber thatsächlich, wenn auch aus zufälligen Gründen, keine Früchte hervorbringt. Gerade so ist die thatsächliche Nützlichkeit einer Handlung oder Gesinnung für die irdische Wohlfahrt Null, wenn sie keine guten Wirkungen hervorbringt. Die Handlung hätte unter anderen Umständen nützlich sein können, aber sie ist es nicht gewesen.

Man kann aber doch richtig behaupten, die gute Gesinnung sei im allgemeinen und an und für sich für die Gesellschaft wichtig und nützlich? Allerdings, aber nur deshalb, weil durchschnittlich die guten Gesinnungen gute Wirkungen hervorbringen, und soweit sie dies thun. Bringt eine Gesinnung oder Handlung thatsächlich keine guten Wirkungen für die Gesellschaft, so hat sie das Wohl derselben nicht befördert, ist ihr also nutzlos gewesen.

Will sich übrigens der Anhänger des Wohlfahrtsprincips auf die gute Gesinnung berufen, so darf er nur eine Gesinnung sittlich gut nennen, nämlich den Willen, das allgemeine Wohl zu fördern, und nur einen Beweggrund als sittlich gut anerkennen, nämlich die Förderung des öffentlichen Wohles. Denn als sittlich gut gilt ihm nur das gesellschaftlich Nützliche. Nun ist aber nur der Wille gut, der auf das Gute gerichtet ist. Sobald also jemand eine gemeinnützige Handlung aus einem andern Beweggrund als dem des öffentlichen Wohles vollbringt, z. B. aus Liebe zu Gott, aus dem Beweggrund der Schönheit der Tugend, aus Rücksicht auf eigenen Vortheil, so sind das sittlich gleichgiltige Beweggründe, und folglich sind auch die ihnen entspringenden Handlungen gleichgiltig. Es ist deshalb ganz unfolgerichtig und ein Bestreben, Wasser und Feuer auszusöhnen, wenn v. Giżycki nur die Handlungen als sittlich gut gelten läßt, die dem allgemeinen Wohl nützen, und dann zugleich verlangt, man solle bei diesen Handlungen als höchsten Endzweck und Beweggrund den Seelenfrieden vor Augen haben. Wie kann man etwas zum höchsten Endzweck des sittlichen Handelns machen, was für die Gesellschaft von gar keiner oder jedenfalls höchst untergeordneter Bedeutung ist und somit nach dem eigenen Geständniß kaum zum sittlich Guten gerechnet werden darf?

6. Der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt ist zu unbestimmt und zu vag; er bedarf selbst eines höhern sittlichen Maßstabes, kann also unmöglich die oberste Richtschnur des Sittlichen sein. Die gesellschaftliche Wohlfahrt kann eine wahre und eine falsche, eine sittlich gute und schlechte sein.

Die kriegerischen Spartaner faßten die öffentliche Wohlfahrt ganz anders auf als die gewinnsüchtigen Phönicier und Karthager, und diese wieder anders als die Römer und Athener, die Sodomiten und Sybariten. Und wenn wir erst zu den orientalischen Völkern oder zu den Naturvölkern gehen, die von Jagd und Fischfang leben, so finden wir da wieder andere Begriffe von der allgemeinen Wohlfahrt. Welches ist also die Wohlfahrt, die uns als Ziel beim sittlich guten Handeln vorschweben soll? Giżycki sagt: „das größtmögliche wahre Glück aller". Dieser Zusatz ist ihm wohl aus Unbehutsamkeit entschlüpft. Wer von wahrer Glückseligkeit redet, erkennt dadurch an, daß es eine falsche gibt, daß man somit eines über der Glückseligkeit stehenden Maßstabes bedarf.

Ist ferner beim allgemeinen Glück aller auch die Lustbefriedigung der Thiere zu berücksichtigen oder bloß die der Menschen?

Vom Standpunkt des Socialutilitarismus ist diese Frage keineswegs müßig. Denn es kommt ja nach ihm nur auf die Vermehrung des Lustquantums an. Nun sind aber die Thiere der Lust auch fähig. Das gilt um so mehr, als die allermeisten Utilitaristen den Menschen nur für ein weiter entwickeltes Säugethier, als den „ältesten Bruder" in der großen Thierfamilie ansehen.

Doch geben wir zu, bloß die Menschen seien bei der Glückseligkeitsrechnung in Ansatz zu bringen, dann fragt sich weiter: sind alle Lustgefühle in gleicher Weise zu berücksichtigen? oder verdienen die stärkeren den Vorzug, und welche sind als die stärkeren anzusehen? Verdienen die sogenannten geistigen Vergnügen dieselbe Beachtung wie die leiblichen, und welche sind unter den ersteren sowohl als unter den letzteren vorzuziehen? Ein Botokude, eine Rothhaut, ein Kanake wird diese Frage entschieden anders beantworten als ein civilisirter Europäer, und bei den Europäern wird wiederum die Antwort sehr verschieden ausfallen nach der Verschiedenheit der Stände. Einem Bauernknecht ist eine Unze sinnlicher Befriedigung mehr werth als ein ganzer Centner Kunstgenuß.

7. Nehmen wir jedoch an, es sei gelungen, den unbestimmten Begriff des „größtmöglichen Glückes aller" vollständig klar zu stellen. Damit wissen wir aber noch nicht, was sittlich gut und bös ist. Wir kennen bloß die Wirkung, welche durch das sittliche Handeln erreicht werden soll. Jetzt muß erst noch bestimmt werden, welche Handlungen diese Wirkung hervorbringen und welche nicht.

Wir geben gerne zu, daß bei einigen Handlungen die gesellschaftliche Nützlichkeit oder Schädlichkeit sich von selbst jedem aufdrängt, besonders solange sie nur abstract betrachtet werden. Aber sobald man ins Einzelne geht, reicht das Nützlichkeitsprincip ganz und gar nicht aus. Es ist ein praktisch unbrauchbarer Maßstab des Sittlichen.

Ein Beispiel mag uns das zeigen. Vor einigen Jahren stand ein Missionär, P. Damian, auf den Sandwichinseln vor der Frage: Sollst du dich großmüthig dem Dienst der Aussätzigen widmen und mit ihnen für immer von allem Verkehr mit den übrigen Menschen absperren lassen und so der sichern Gefahr der Ansteckung preisgeben oder nicht? Er war stark und gesund und konnte voraussichtlich noch lange zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft arbeiten. Dagegen waren die Aussätzigen doch meist unrettbar verloren. An ihrer Erhaltung lag der menschlichen Gesellschaft nach dem Nützlichkeitsprincip gar wenig. Er konnte also höchstens manches Elend der Unglücklichen beseitigen und sie in ihrer Verlassenheit in etwa stärken und trösten.

Was sagt nun unser Vertreter der allgemeinen Wohlfahrt zu dem Gewissensfall? Er müßte jedenfalls Bedenken tragen, eine Entscheidung zu treffen, und wenn er sich dazu verstünde, so könnte er nur dem Missionär von seinem Vorhaben abrathen und ihm sagen, er möge sich als nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft erhalten. Das allgemeine irdische Wohl der größtmöglichen Zahl sei der oberste sittliche Maßstab, die Aussätzigen aber seien doch für die Gesellschaft verloren. So müßte der kalt berechnende Utilitarist sagen. Ganz anders urtheilt der gesunde Sinn unbefangener Menschen. Als die Nachricht durch die Zeitungen ging, der Missionär habe sich großmüthig dem Wohl der Aussätzigen gewidmet und sei aus reiner Nächstenliebe einer aus ihnen geworden, sprachen alle Parteien ihre hohe Anerkennung und Bewunderung für seinen Heldenmuth aus.

Vielleicht wendet man ein, die Handlung des Missionärs sei deshalb zu empfehlen, weil der Gesellschaft an dergleichen Beispielen heroischer Liebe viel gelegen sei. Aber damit eine Handlung die Kraft eines guten Beispieles für andere habe, müssen diese die Handlung in sich als gut und lobenswerth anerkennen. Das ist die nothwendige Voraussetzung. Die Kraft, zur Nachahmung anzuziehen, ist der Schatten, aber nicht das Wesen des sittlich Guten. Wer den anderen ein gutes Beispiel geben will, muß die Ueberzeugung haben, daß die Handlung in sich gut und lobenswerth sei. Unsere Bewunderung würde übrigens gewaltig abgeschwächt, wenn wir mit Grund vermuthen könnten, nicht die Linderung fremder Noth, sondern die Aufstellung eines leuchtenden Beispiels für Mit- und Nachwelt sei die Hauptabsicht des Missionärs gewesen. Und wenn der Missionär vorausgesehen, daß sein Heroismus von niemanden beachtet würde? Würde das denselben nicht eher erhöhen als vermindern?

8. Der Utilitarist muß die Pflichten des Menschen gegen sich selbst läugnen. Er kann nur von Pflichten gegen die Gesellschaft reden und höchstens behaupten, der Mensch sei es der Gesellschaft schuldig, das Verhalten in Bezug auf sich selbst in bestimmter Weise zu ordnen. Wir haben auch die Pflicht, unser Eigenthum zu schonen und in der rechten Weise zu benutzen; aber diese Pflicht sind wir nicht dem Eigenthum, sondern uns selbst, der menschlichen Gesellschaft und Gott schuldig. So kann man auch vom Standpunkt des Wohlfahrtsprincips behaupten, der Mensch habe gegen die Gesellschaft die Pflicht, sich selbst in bestimmter Weise zu behandeln, weil das Gemeinwohl es so erfordert. Man muß also die directen Pflichten gegen sich selbst (z. B. der Selbstliebe, der Mäßigkeit u. s. w.) einfachhin streichen.

Und wenn nun gar ein Mensch wie Robinson auf eine einsame Insel verschlagen wäre und keine Aussicht mehr hätte, je wieder in die Gesellschaft von Menschen zurückzukehren, so müßte der Utilitarist ihn folgerichtig von allen Pflichten freisprechen, ja geradezu behaupten, er könne nicht mehr sittlich handeln. — Es braucht ferner kaum hervorgehoben zu werden, wie kraftlos das Wohlfahrtsprincip in Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst wäre. Nur ein Beispiel. Ein von Altersschwäche und Siechthum gebrochener Greis kommt auf den Gedanken, sich durch unmäßigen Genuß von geistigen Getränken oder Opium die Schmerzen zu vertreiben und schließlich seinem Leben durch Gift ein Ende zu bereiten. Wir wären nun auf den Zuspruch gespannt, den ein Anhänger der allgemeinen Wohlfahrt an unsern Kranken richten könnte. Wird er es wohl wagen, ihm mit der allgemeinen Wohlfahrt, „mit den Interessen der gesammten Menschheit" nahezurücken? Wird er ihn

ermahnen, ein nützliches Glied der Gesellschaft zu erhalten? Und doch ist dies das einzige sittliche Motiv, das ihm zur Verfügung steht. Um einen Wüstling, Trunkenbold, Verschwender von seinem Laster abzubringen, kann ihm der Socialutilitarist nichts vorwerfen als die „Schädigung des allgemeinen Wohls“, die Verminderung des Lustquantums auf Erden.

9. Ein Hauptfehler des Socialeudämonismus ist, daß er den Standpunkt des einzelnen Individuums mit dem Standpunkt des Gesetzgebers verwechselt. Man verlangt von jedem Glied der Gesellschaft, sich beständig auf den Standpunkt des Gesetzgebers zu stellen und sich zu fragen, wie es sein Handeln einrichten müsse, um das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl zu erzielen. Das ist aber eine widersinnige Forderung. Der Gesetzgeber, der vermittelnd über den Individuen steht, soll sich auf diesen höhern Standpunkt stellen und von dort aus die Gesetze beurtheilen; aber man hat kein Recht, vom Individuum zu verlangen, daß es sich zuerst auf die Seite der Gesellschaft stelle und sein eigenes Wohl und Wehe nur so weit berücksichtigen dürfe und solle, als es die allgemeine Wohlfahrt erheischt. Die Moral ist zunächst eine individuelle Angelegenheit, die allerdings alle, auch die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen umfaßt. Der Socialeudämonismus dagegen berücksichtigt das Einzelwesen nur so viel, als es das Gemeinwohl erheischt. Das ist eine unnatürliche und deshalb unhaltbare Forderung, und zwar um so mehr, als man jede Hoffnung auf ein besseres Jenseits für thörichten Wahn erklärt.

Damit hängt nothwendig zusammen, daß der Socialeudämonismus keine wahre Gewissenspflicht zuwege bringt. Die Gesellschaft kann aus sich nicht in das Innere des Menschen hineingreifen und bewirken, daß er sich innerlich verpflichtet fühlt, die gesellschaftlichen Gebote als berechtigt anzuerkennen und sich ihnen zu unterwerfen, wenn er nicht schon von Hause aus die Ueberzeugung mitbringt, daß es seine Pflicht sei, sich den gerechten Anforderungen der Gesellschaft zu fügen. Doch hiervon wird später beim Gesetze eingehender die Rede sein.

10. Man hat dem Moralprincip des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl auch vorgeworfen, daß es nothwendig zur Beseitigung aller gesellschaftlichen Ungleichheit und schließlich zum Socialismus führe[1]. Dieser Vorwurf geht wohl zu weit. Die volle Durchführung der socialistischen Gleichheitsforderungen ist eben eine moralische Unmöglichkeit, sie würde unseres Erachtens den Ruin der Gesellschaft bedeuten und kann also nicht als Folgerung aus dem Princip der allgemeinen Wohlfahrt gezogen werden.

Aber das geben wir zu: vom Standpunkt des Eudämonismus ist die Lage der heutigen Gesellschaft eine völlig unsittliche und das Streben nach höherer Cultur in sittlicher Beziehung von sehr fraglichem Werth. Das Glück besteht wesentlich nicht im Vorhandensein großer Reichthümer und Culturgüter, im Fortschritt von Kunst und Wissenschaft, sondern in der Summe der Lustgefühle oder in der Befriedigung der Bedürfnisse, welche den Menschen zu theil wird. Wenn man nun das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl auf die Fahne schreibt, läßt sich dann eine Ordnung

[1] Ed. v. Hartmann, Das sittl. Bewußts. S. 626.

als sittlich gut bezeichnen, in der trotz des Vorhandenseins reichlicher Glücksgüter eine verhältnißmäßig geringe Zahl im Ueberfluß schwelgt und in herrlichen Palästen wohnt, während die übergroße Mehrheit in elenden Räumen zusammengepfercht ein kümmerliches Dasein fristet?[1] Ein billig denkender Gegner wird allerdings eine solche Folgerung als berechtigt anerkennen. Aber wenigstens jene Anhänger des Wohlfahrtsprincips, welche auf dem Standpunkt des heutigen liberalen Manchesterthums stehen, sind damit ad absurdum geführt.

Doch wir gehen weiter und behaupten, der ganze Culturfortschritt sei im Lichte der Wohlfahrtslehre von sehr fraglichem sittlichen Werthe. Die Mitarbeit am Culturfortschritt könnte nur dann als sittlich lobenswerth gelten, wenn es ausgemacht wäre, daß mit dem Fortschritt der Cultur auch das allgemeine Glück zunehme. Das ist aber nicht der Fall. Die Cultur kann große Fortschritte machen ohne Vermehrung des allgemeinen Wohlbefindens. Glück ist eben nicht gleichbedeutend mit Reichthum und anderen äußeren Culturgütern, sondern bedeutet das subjective Befriedigtsein, hängt also wesentlich von der Größe und Vielseitigkeit der Bedürfnisse und von der Vertheilung der Glücksgüter ab. Ein Lazzarone braucht nur eine Handvoll Maccaroni und ein schattiges Plätzchen, um sich zum dolce far niente hinzustrecken. Er ist glücklich, vielleicht viel glücklicher als der erste Minister oder General, die zwar Ueberfluß haben an Genußgütern, aber in beständiger Sorge und Unruhe leben. Ein schlichtes Hirtenvolk, eine arbeitsame ländliche Bevölkerung sind vielleicht glücklicher und zufriedener als unsere sogenannten „Gebildeten“, denen aus Uebersättigung das Leben langweilig wird. Es ist möglich, daß die Germanen des Tacitus in ihrer Barbarei glücklicher waren als die gleichzeitigen verkommenen Römer in ihrer Hypercultur.

Vielleicht wird man sagen, ein solches Glück in der rohen Barbarei sei kein menschenwürdiges. Das mag sein. Aber auf diesen Grund kann sich der Anhänger des Moralprincips des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl nicht berufen, ohne eine höhere Norm anzuerkennen und damit seinen Standpunkt aufzugeben. Von seinem Standpunkt ist der Culturfortschritt von sehr fraglichem Werth. Hören wir darüber einen Anhänger des Wohlfahrtsprincips:

„Mit der Steigerung der Cultur wächst die Mannigfaltigkeit und Intensität der Leiden, aber auch der Freuden. Ob in stärkerem Maße? Das war die zuversichtliche Behauptung des historischen Optimismus: der Fortschritt der Geschichte mehre das Glück. Ihr tritt der Pessimismus mit der ebenso zuversichtlichen Behauptung gegenüber: er mehre die Leiden. Ich halte beide Behauptungen für gleich unerweislich . . . Vielleicht käme der Wahrheit

[1] „Es ist unsittlich, daß wenige schwelgen, während viele darben; unsittlich, daß reiche Familien 5—20 heizbare Räume bewohnen, während zahllose Arme sich mit einem begnügen müssen oder selbst den einen nicht haben; unsittlich, daß irgend jemand das Recht hat, einen Thaler für unnöthigen Luxus auszugeben, solange noch ein einziger lebt, der an den nothwendigsten Lebensbedürfnissen Mangel leidet. . . Unsittlich ist alles dies darum, weil es dem alleinigen und höchsten Princip des Rechts und der Sittlichkeit, dem Princip des größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl, schreiend Hohn spricht.“ E. v. Hartmann, Das sittl. Bewußts. S. 500.

am nächsten eine dritte Ansicht: daß das Wachsthum auf beiden Seiten gleich groß und daher, wenn Lust und Schmerz wie positive und negative Größen addirt würden, die Summe stets dieselbe bleibe, nämlich Null." [1]

Also nicht bloß nach den Pessimisten, sondern selbst nach den Anhängern des größtmöglichen Glückes aller ist es wenigstens sehr zweifelhaft, ob das reine Lustquantum auf Erden durch all die Jahrhunderte auch nur um ein Quentchen zugenommen. Und doch, welch ein ungeahnter Aufschwung der Cultur während derselben Zeit! Daraus folgt, daß der Socialeudämonist das Streben nach Förderung der Cultur wenigstens nicht mit Sicherheit als sittlich gut bezeichnen darf. Denn sittlich gut ist ihm nur dasjenige, was mehr Lust als Schmerzen erzeugt. Nun ist es aber nach den eigenen Anhängern des Wohlfahrtsprincips nicht sicher, daß all der Culturfortschritt dem Menschengeschlecht einen Ueberschuß an Lust gebracht hat.

Dieses Geständniß Paulsens ist unseres Erachtens ein vernichtendes Urtheil gegen den Socialeudämonismus. Das sittliche Streben soll gleichbedeutend sein mit dem Streben nach Förderung des allgemeinen Glückes. Dieses Streben ist aber bis heute erfolglos gewesen! *Der Ueberschuß der Freuden über die Schmerzen ist stets Null geblieben.* Welchen Werth kann also das sittliche Streben der Menschheit beanspruchen? Kann man dem Pessimismus eine bessere Waffe in die Hand geben?

Vierter Artikel.

Die Norm des Culturfortschrittes.

§ 1.

Die Anhänger dieser Lehre.

An die Stelle des „größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl" setzen Neuere das Princip des *Culturfortschrittes* als das oberste Ziel und Maß des Sittlichen. Die Culturentwicklung wird in dieser Ansicht nicht als *Mittel* zum Glücke aller, sondern als Selbstzweck angestrebt, dem sich auch das Glück der lebenden Menschen als Mittel unterzuordnen hat.

Im Grunde müssen sich zu dieser Ansicht alle Ganz- oder Halbpantheisten bekennen, welche den Einzelnen nur als eine Erscheinung, ein Moment in der Entwicklung des Absoluten auffassen und ihm demgemäß die Mitarbeit an dieser Entwicklung als höchste Aufgabe zuweisen. *Hegel* sieht die Einzelnen an als „Momente" des allgemeinen Selbstbewußtseins, das sich als selbständige Gewalt realisirt[2]. Als die höchste Entwicklung des Absoluten ist der Staat auch absoluter Selbstzweck und hat das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein[3]. Aehnlich drückt sich Schelling aus[4]. Auch der Panentheist *Krause* und sein Schüler *H. Ahrens*[5] bekennen sich im wesentlichen zum Princip des Culturfortschrittes.

---

[1] *Paulsen*, System der Ethik S. 243. Aehnlich *Ziegler*, Sittliches Sein und sittliches Werden S. 136.
[2] Werke (1840) VIII, 313. [3] A. a. O. S. 306.
[4] Werke I, 313. [5] Naturrecht I, 249 u. 289.

Vom Standpunkte des Pessimismus hat E. v. *Hartmann* den Culturfortschritt als das unmittelbare Ziel und Maß des Sittlichen für die gegenwärtige Entwicklungsstufe des Absoluten hingestellt.

Der absolute unbewußte Urwille hat sich nach diesem Pantheisten, um der innern Qual des leeren, vorstellungslosen Wollens zu entgehen, in den Weltproceß gestürzt. Aber er hat sich verrechnet. Anstatt des erhofften positiven Glückes findet er auf seinem Entwicklungswege stets wachsende Qual. Der einzige Ausweg aus dieser Qual ist schließlich die absolute Verneinung des Willens zu existiren, d. h. die *Weltvernichtung*. In dieser Weltvernichtung besteht die *Welterlösung*, welche den letzten Zweck des Weltprocesses bildet. Auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe sucht das Absolute sein Glück im *Fortschritt* in Kunst und Wissenschaft, auf politischem und socialem Gebiete. Aber mit dem Fortschritt wächst zugleich das Elend der Massen, das Bewußtsein der Vergeblichkeit jedes Ringens nach positivem Glück, und dadurch entsteht die Sehnsucht nach dem *negativen* Glück, d. h. nach der Befreiung von der Qual des Daseins durch Selbstvernichtung.

Es ist somit Pflicht eines jeden, am Culturfortschritt und dadurch an der Erlösung des Absoluten, die ja seine eigene Erlösung ist, mitzuarbeiten. Hartmann faßt selbst diese Ansicht in die gotteslästerlichen Worte zusammen, mit denen er seine Untersuchungen über die Grundlage des Sittlichen beschließt: „Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltproceß, die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die *Sittlichkeit ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.*" [1]

Hartmann ist der Meinung, dieses Moralsystem vereinige die Vorzüge aller anderen Systeme ohne deren Mängel in sich. Es überwindet den Egoismus, da ja alle mit dem Absoluten eins sind und die Arbeit für sich zugleich Arbeit für andere ist und umgekehrt; es ist absolut teleologisch, indem es alles sittlich Gute dem höchsten Weltzweck unterordnet; es birgt auch das Wahre des Eudämonismus in sich, indem es dem unmöglichen positiven Glück das negative Glück, d. h. die Erlösung von allem Elend, substituirt.

Bestimmter noch als Hartmann vertritt *Wilhelm Wundt* das Moralprincip des Culturfortschrittes.

Um seine Lehre zu verstehen, müssen wir *Zweck* und *Motiv* unterscheiden. *Zweck* ist die naturgemäße Wirkung der Handlung, *Motiv* der subjective, zum Handeln antreibende Beweggrund[2]. Unter den Zwecken sind nur jene sittlich, welche sich direct oder indirect *allgemeinen* Zwecken unterordnen, also weder die *individuellen* Zwecke als solche (das eigene Wohl) noch das Glück der *größtmöglichen* Anzahl von Nebenmenschen; denn die Vervielfältigung der Einzelsubjecte ändert an dem sittlichen Charakter nichts[3], sondern nur die *öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt*. Die Ausdrücke öffentlich und *allgemein* bedeuten aber hier *nicht die Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten*, sondern die Schaffung „*objectiver geistiger Werthe*, welche aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objectiv werthlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit neue objective Werthe von noch reicherem Inhalt entstehen" [4].

Die *letzten, eigentlich sittlichen* Zwecke, in die alle beschränkteren sittlichen Zwecke münden, sind die sogenannten *humanen*. Sie bestehen in der Her-

---

[1] Das sittliche Bewußtsein (2. Aufl. 1886) S. 688. Ueber *Hartmann* s. *Gutberlet*, Ethik und Naturrecht S. 65 ff.
[2] Ethik. Stuttgart 1892. S. 440. [3] A. a. O. S. 497. [4] A. a. O. S. 501.

vorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen, an denen zwar das Einzelbewußtsein theilnimmt, deren Zweckobject aber nicht der Einzelne, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist[1]. Die uns erreichbaren Objecte des Sittlichen sind die allgemeinen geistigen Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft, wie sie insbesondere in Staat, Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Cultur in die Erscheinung treten. Da aber das eigentlichste Wesen des Sittlichen unaufhörliches Streben ist, so kann eine einmal erreichte sittliche Stufe niemals als bleibender Zweck betrachtet werden. Der letzte Zweck wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. „So erweist sich das ethische Ideal als der letzte, die fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit als der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit.“[2]

In Bezug auf die Motive oder subjectiven Beweggründe stellt Wundt den Grundsatz auf, alle diejenigen seien sittlich gut, welche den Zwecken des Gesammtwillens der Menschheit entsprechen. Der Gesammtwille ist aber nicht ein einziger, allumfassender; er gliedert sich in verschiedene Abstufungen. Daraus folgt, daß die Motive, die einen gegebenen Gesammtwillen, z. B. des Staates, beherrschen, den egoistischen Trieben gegenüber immer die relativ, nie die absolut dominirenden sind. Der Gesammtwille eines Gemeinwesens kann auch zeitweilig seinen bleibenden Zwecken entfremdet werden. Deshalb sind auch die von diesem empirischen Gesammtwillen abhängigen Sittengesetze veränderlich. Aber über diesem geschichtlich gewordenen Gesammtwillen gibt es einen absoluten Gesammtwillen, der nur eine Idee ist, von der wir uns alle sollen leiten lassen, und der seine Bedeutung verliert, sobald er als verwirklicht angenommen wird. Diese Vernunftidee, welche die unendliche Reihe der Willensformen in einem höchsten Willen abschließt, kommt im Einzelbewußtsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung[3].

Kurz faßt Wundt selbst seine Anschauungen in die Worte zusammen: „Sittlich ist der Wille dem Effect (dem Zweck) nach, solange sein Handeln dem Gesammtwillen conform ist, der Gesinnung nach, solange die Motive, die ihn bestimmen, mit den Zwecken des Gesammtwillens übereinstimmen. Motive, die sich auf Zwecke beziehen, die für den Gesammtwillen gleichgiltig sind, bleiben sittlich indifferent. Unsittlich aber ist jede Gesinnung, welche in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesammtwillen besteht. Die letzte Quelle des Unsittlichen ist daher stets der Egoismus.“[4]

3. Jenseits des Oceans sucht ein deutscher Auswanderer, Paul Carus, dem Princip des Culturfortschrittes Anhänger zu gewinnen. Carus nennt sein philosophisches System Monismus und sein Moralprincip „Meliorismus“. Die ganze Natur bildet eine große Einheit, in der alles lebt und fühlt und alles in stetigem Flusse sich vom Niedern zum Höhern fortentwickelt. In diesem Entwicklungsproceß ist eine doppelte Seite zu unterscheiden: eine mechanische, körperliche und eine psychische, geistige. Diese zweite Seite hängt zum Theil von der selbstbewußten Thätigkeit des Menschen ab, und die selbstbewußte Theilnahme an der Beförderung dieses Entwicklungsprocesses des Seelenlebens ist die sittliche Thätigkeit. Alle Thätigkeiten, welche diesen Fortschritt des Seelenlebens erhalten und befördern, sind gut, alle, die ihn hindern, schlecht[5].

[1] Ethik S. 503. [2] A. a. O. S. 507. [3] A. a. O. S. 523.
[4] A. a. O. S. 523. [5] The Ethical problem. Chicago 1890. p. 42.

Gott ist nach Carus nicht ein persönliches, außerweltliches Wesen, sondern nur die Weltseele, das Gesetz, welches die Welt gestaltet hat und noch gestaltet; er ist die Weltordnung und demgemäß auch die höchste Autorität, die Norm der Moral, das ethische Leben in der Natur[1]. Der Mensch ist die Incarnation des ethischen Lebens in der Natur und daher mit Gott eins, wie Christus mit dem himmlischen Vater eins war.

Die Ethik des Monismus hat zur Grundlage die Erkenntniß, daß der Mensch nur einen Theil des großen Weltganzen bildet und nur insofern sittlich handelt, als er sich den Gesetzen des Universums bewußt unterwirft. Diese Erkenntniß ist aber wissenschaftliche Religion, und somit bildet die Religion die Grundlage der Ethik. Religion und Moral hangen unzertrennlich zusammen. Mit aller Entschiedenheit wendet sich deshalb Carus gegen diejenigen, welche der Philosophie und Religion in der Moral nicht zu bedürfen glauben. Er will sogar alle Wahrheiten des Christenthums beibehalten, wenn man sie nur des Mysticismus und Supernaturalismus entkleidet.

Fragen wir weiter, worin die Beförderung des Seelenlebens, dieser Maßstab des Sittlichen, bestehe, so weist uns Carus auf die Verfolgung des ethischen Ideals hin. Ideale entstehen aus Bedürfnissen. So ist es auch mit dem ethischen Ideal. „Die Menschheit bedarf eines bessern Zustandes, ihr thut mehr Wohlwollen im gegenseitigen Umgang noth, mehr Gerechtigkeit im Verkehr, mehr Begeisterung für das Gemeinwohl. Infolge hiervon entstehen Vorstellungen von einem bessern Verhalten, als wir es heute in der Menschheit wahrnehmen, von besseren Gesetzen und Einrichtungen, und wir prüfen beständig die verschiedenen Pläne, um zu entscheiden, ob sie eine Verbesserung wären oder nicht.“[2]

Was aber verpflichtet uns, das Gute zu thun und das Böse zu lassen? Das Gewissen. Dieses entsteht durch allmähliche Entwicklung. Der Mensch hängt durch tausend Fäden mit der ganzen Umgebung, besonders mit seinen Mitmenschen, zusammen und die so empfangenen Eindrücke bringen allmählich eine bestimmte Structur in die Natur, welche gegen bestimmte Einwirkungen reagirt und zum Handeln antreibt. Doch soll die Ueberlegung neben dem Gewissen immer ihr Recht behalten[3].

Obwohl Carus sich ausdrücklich dagegen wehrt, daß man sein System Pantheismus nenne, und dasselbe Entheismus tauft, so ist es doch eine Art Pantheismus. Die Seele des Menschen gilt ihm nicht als eine Substanz, sondern als eine wechselnde Gruppirung von Vorstellungen. Das Leben des einzelnen Menschen ist nur eine Welle in dem großen stetigen Strom des geistigen Lebens der ganzen Menschheit. Nur die Seele der Menschheit ist unsterblich; in Bezug auf das Individuum kann von Unsterblichkeit nur insofern die Rede sein, als dieselben Stoffe, welche jetzt in mir in einer bestimmten Weise gebildet sind, später in andere neue Combinationen eingehen. Würden später dieselben Atome in einem andern Menschen in dieselbe Lage zu einander gerathen wie in mir, so wäre dieser Mensch eine Fortsetzung von mir. Ob wohl je ein Mensch eine solche Unsterblichkeit der Hoffnung werth erachten wird!

[1] The Idea of God. Chicago 1889. p. 17 ff. Homilies of Science. Chicago 1892. p. 79 ff.

[2] The Ethical problem l. c. p. 20. Auch W. M. Salter (Die Religion der Moral. Herausgegeben von Giżycki. Berlin 1885. S. 20 ff.) sieht die ethischen Ideale als Norm des Sittlichen an.

[3] The Ethical problem l. c. p. 34 ff.

§ 2.

Widerlegung des Moralprincips des Culturfortschrittes.

1. Was wir oben gegen den gesellschaftlichen Eudämonismus geltend machten, gilt fast alles in erhöhtem Maße gegen die Moral des Culturfortschritts. Gleich jenem macht auch diese das Menschengeschlecht zum absoluten Selbstzweck, würdigt dagegen den Einzelnen zum bloßen Mittel und Werkzeug für die Zwecke der Gesammtheit herab. Damit ist auch die Unterordnung des Menschen unter Gott und seine ewige Bestimmung geläugnet.

Wenn wir sagen, nach dem Moralprincip des Culturfortschrittes sei das Menschengeschlecht Selbstzweck, so bedarf dies einer Einschränkung, die aber nicht für, sondern gegen dieses Moralprincip spricht. Wollen die Anhänger des Culturfortschritts nicht in die Moral des größtmöglichen Glückes aller zurückfallen und „die werthlose Summe von Einzelglück“ als höchsten sittlichen Maßstab hinstellen, so müssen sie behaupten, die Menschen seien den Culturgütern untergeordnet. Nach der Ueberzeugung aller Vernünftigen ist der Mensch der Herr der Schöpfung, dem alle irdischen Güter als Mittel untergeordnet sind. Aber nach dem Culturfortschrittsprincip ist eigentlich das Umgekehrte der Fall. Nicht die Güter sind der Menschen wegen da, sondern die Menschen der Güter wegen. Sie sollen objective Werthe und Güter schaffen, in Kunst, Wissenschaft und Industrie, im politischen und socialen Leben die Cultur fördern. Man sage nicht, die Cultur habe nothwendig das Glück zur Folge. Denn nach Ausweis der Erfahrung nehmen Cultur und Glück nicht in demselben Maße zu. Bei hoher Cultur kann ein großer Theil eines Volkes in geistiger und leiblicher Sklaverei, in Noth und Elend leben. Hat doch einst ein Anhänger des Culturfortschritts den Ausspruch gethan, Tausende, ja Millionen müßten arbeiten und leiden, damit wenige dem geistigen Fortschritte, der Erweiterung des Gesichtskreises der Menschheit sich widmen könnten. Aber eine solche Auffassung weisen wir mit Abscheu zurück und mit doppeltem Abscheu, wenn man an ein unsterbliches Leben nicht glauben will.

2. Ist der Culturfortschritt das Ziel und Maß des Sittlichen, so müßte mit dem Culturfortschritt auch die Sittlichkeit und Tugend beständig wachsen. Es müßte mithin ein Volk dann sittlich am höchsten stehen, wenn am meisten am Fortschritt in Kunst, Wissenschaft, Gewerbe, Handel und Verkehr gearbeitet wird. Dem widerspricht aber nach den allgemeinen sittlichen Anschauungen die Erfahrung. Sittlichkeit und Cultur verhalten sich oft im umgekehrten Verhältniß zu einander, so zwar, daß die eine in dem Maße abnimmt, als die andere wächst. Als die Hellenen und Römer auf einer niedrigern Culturstufe standen, waren ihre Sitten rein und edel. Die Cultur brachte den sittlichen Verfall. Was wir an ganzen Völkern wahrnehmen, wiederholt sich oft an den Individuen. Die größten Culturheroen (die Genies) sind oft sittlich ganz erbärmliche Menschen.

Allerdings, die wahre Cultur steht mit der sittlichen Ordnung in innigem Zusammenhang, aber auf diesen Fortschritt können sich die Anhänger des Culturfortschrittes nicht berufen, ohne dadurch anzuerkennen, daß es eine falsche und unsittliche Cultur gibt und man also eines höhern Maßstabes bedarf, um die falsche Cultur von der wahren zu unterscheiden.

3. Mußten wir schon die größtmögliche Wohlfahrt aller als zu unbestimmten und vagen Maßstab des Sittlichen bezeichnen, so gilt dies noch in erhöhtem Maße vom Fortschritt. Worin bestehen die objectiven Werthe, welche dem Handeln den Stempel des sittlich Guten aufdrücken? Und welches sind die dazu verhelfenden Handlungen? Ist das Verfertigen eines Kunstwerkes, der Statue eines Apollo oder einer Venus, die Uebernahme einer Universitätsprofessur, die Herausgabe eines neuen Romans oder Dramas schon an sich etwas sittlich Gutes? Das wird wohl niemand behaupten. Wird die Cultur auf dem Wege des liberalen Manchesterthums oder der Socialdemokraten oder Conservativen gefördert oder gehindert? Die verschiedenen socialpolitischen Parteien haben darüber die entgegengesetztesten Ansichten. Sie müßten also auf dem sittlichen Gebiete zu den entgegengesetztesten Anschauungen gelangen.

Wie soll nun gar einem Fabrikarbeiter, einem Handwerker oder Bauern der Gedanke der „Mitarbeit am Culturfortschritt“ als Leitstern und Triebfeder auf dem Wege der Tugend dienen? Was soll er sich unter Culturfortschritt vorstellen? Wo in aller Welt denken auch die gewöhnlichen Adamskinder bei ihren sittlichen Entscheidungen an den Culturfortschritt? Solche Gedanken entstehen nur im Hirn des Stubengelehrten.

Und nun denke man erst an die rohen Naturvölker in Afrika und der neuen Welt, an die Hirten- und Nomadenvölker in den asiatischen Steppen, an die Eskimos und Lappländer hoch oben im ewigen Eis, oder man versetze sich zurück in die Zeiten, da unsere germanischen Vorfahren als Jäger die Urwälder Europa's durchstreiften. Ob sie wohl je in ihrem Leben, wenn auch nur dunkel und ahnend, an den „Culturfortschritt“ gedacht haben oder denken? Ob sie es wohl als einen Vorwurf empfunden hätten, sie arbeiteten nicht am Fortschritt oder am Vorankommen der Menschheit? Und wenn nicht, wie steht es dann mit ihrem sittlichen Leben?

Oder wird man etwa diesen ungebildeten, rohen Völkern wahre Sittlichkeit absprechen? Es gibt heute allerdings nicht wenige, die das thun oder wenigstens für die „Culturmenschen“, für die „Gebildeten“ eine höhere, allein echte Moral in Anspruch nehmen. Eine solche Ansicht weisen wir jedoch entschieden zurück. Auf sittlichem Gebiete gibt es keine Parias. Die Sittlichkeit ist ein Gemeingut aller Menschen. Der ärmste Knecht, der verwahrlosteste Indianer kann und soll ebenso gut ein sittlich geordnetes Leben führen als der gebildetste Europäer. Und die obersten sittlichen Grundsätze sind für alle dieselben. Allerdings hat das Christenthum reicheres Licht auf das sittliche Gebiet verbreitet, uns höhere, der bloßen Vernunft unzugängliche Wahrheiten erschlossen und besonders uns reiche Gnadenmittel zur Verfügung gestellt, aber ihrem Wesen nach ist die natürliche Sittenlehre nicht an die Offenbarung geknüpft. Jeder Mensch besitzt durch das natürliche Licht der Vernunft eine Summe von sittlichen Erkenntnissen, die es ihm ermöglichen, ein sittlich geordnetes Leben zu führen. Diese Erkenntnisse sind in ihren allgemeinsten Umrissen bei allen Menschen dieselben. Eigenes Nachdenken und fremde Belehrung können sie durch Schlußfolgerung und Anwendung erweitern, ebenso wie Verwahrlosung sie verdunkeln kann. Aber vollständig alle sittlichen Erkenntnisse

aus seiner Vernunft zu vertilgen vermag kein Mensch. Diese Thatsache steht durch Geschichte und Völkerkunde fest. Aufgabe der Sittenphilosophie ist es, sie zu erklären, nicht sie wegzuläugnen.

Was noch im besondern Carus und Salter angeht, so fragen wir sie, worin besteht denn die ethische Verbesserung, das ethische Ideal? Der Menschheit thut mehr Gerechtigkeit, Wohlwollen und Nächstenliebe noth. Ganz recht. Aber was ist gerecht, und warum ist Gerechtigkeit und Nächstenliebe eine Tugend? Carus kann dafür von seinem Standpunkte keinen Grund angeben. Höchstens könnte er als Grund anführen, weil Liebe und Gerechtigkeit das gesellschaftliche Wohl oder die Cultur, den Fortschritt überhaupt fördern; dann aber muß er den Zusatz „ethisch“ aus seinem Moralprincip ausmerzen.

4. Wo bleibt in dem Moralprincip des Culturfortschrittes der hohe Werth und Adel des Sittlichen? wo die Kraft, die uns im Kampfe dieses Lebens stählt? Wie wehmüthig stimmt einen vom Standpunkte dieser Lehre der Rückblick in die Vergangenheit! Wofür haben die Edlen und Tugendhaften unter den Millionen und Millionen der dahingegangenen Geschlechter gearbeitet, gelitten, gekämpft, gehofft? Wem galt all das sittliche Thun und Lassen der Menschheit? Dem bißchen Cultur, das nur zum geringsten Theil auf uns gekommen ist. Nur Trümmer und Ruinen sind es, die der Strom der Zeit stehen gelassen als Gedenkzeichen der Hinfälligkeit alles Irdischen. In der That, was ist uns von den Culturerrungenschaften der alten Aegypter, Babylonier, Assyrier, Phönicier und Inder geblieben, was von der Cultur der alten Inkas und Mexikaner? Trümmerhaufen, in denen man herumgräbt, um auf einer zerbrochenen Inschrift den Namen eines der Gewaltigen jener Zeiten mühsam zu entziffern. Das wäre also das hohe Ziel gewesen, dem die Pflichttreuen selbst ihr Leben und ihre Ehre im Nothfall zum Opfer brachten! Wäre dem so, dann wären allerdings die Tugendhaften, welche sich um der sitttlichen Ordnung willen Opfer auferlegten, die Dümmsten unter den Dummen gewesen!

Und was müssen wir dann von dem unstillbaren Drang nach Glück sagen, der alle diese längst heimgegangenen Menschenherzen beseelte und zu rastlosem Schaffen und Ringen fortriß? Wäre es für diese armen Menschen nicht besser gewesen, sich mit Rosen zu bekränzen und nach Möglichkeit den Blütenduft irdischer Vergnügungen einzuschlürfen als nach fernliegenden Gütern zu ringen, die längst in der Nacht ewiger Vergessenheit begraben sind?

Das von den Verstorbenen Gesagte gilt auch von uns Lebenden. Wer gibt uns die Versicherung, daß nicht bald wiederum Zeiten roher Barbarei hereinbrechen und unsere Werke in große Schutthaufen verwandeln? Jedenfalls wird einstens das Sonnensystem erstarren und alle irdische Cultur in die Nacht ewiger Vergessenheit zurücksinken (104). Und nun fragen wir: sollte der Gedanke an so hinfällige Dinge genügen, uns in den Stürmen dieses Lebens, im beständigen Kampf mit den Verlockungen des Bösen auf dem Wege der Tugend zu bewahren? Und was verpflichtet uns denn, nach diesen Gütern zu streben? Wie machtlos wäre doch der Gedanke an den Culturfortschritt bei unseren Alltagsmenschen, die im Schweiße des Angesichts das harte Brod verdienen und oft am Abend nicht wissen, wovon sie am andern Tage leben sollen! Uebrigens möchten wir glauben, daß auch unsere bevorzugten Culturmenschen

in der Stunde der Versuchung gern auf die Mitarbeit am Culturfortschritt verzichten, wenn sie dafür heimlich eine verbotene Lust erhaschen können. Mit einem so armseligen Strohhalm kommt man nicht aus, wenn die entfesselten Leidenschaften toben, unser Schifflein vom Ufer zu reißen und in den Fluten zu begraben drohen. Da bedarf es festerer Taue!

Fünfter Artikel.

Die Gefühlsmoral.

§ 1.

Der moralische Sinn.

Die inneren, rein subjectiven Moralprincipien, denen wir uns jetzt zuwenden, kommen alle darin überein, daß sie die sittliche Gutheit oder Schlechtheit nicht, wie die bisher besprochenen, aus dem Verhältniß der Handlung zu einem äußern Zweck, sondern aus ihrem Verhältniß zu unseren Erkenntnißvermögen ableiten. Kaum ein Grund spricht deutlicher gegen alle äußeren Moralprincipien als die offenkundige Thatsache, daß die große Masse der Durchschnittsmenschen sehr wohl weiß, was gut und böse ist, ohne sich um die verwickelten Nützlichkeitsrechnungen zu kümmern, die nach dem Princip der allgemeinen Wohlfahrt und dem des Culturfortschritts oft nothwendig wären, um zu einem abschließenden Urtheil über den sittlichen Charakter der concreten Handlungen zu gelangen. Gewissermaßen wie aus unmittelbarer Anschauung und nach Art eines Instinctes urtheilen alle in gleicher Weise über sehr viele Handlungen.

1. Durch diese auffallende Erscheinung wurden viele veranlaßt, eine in der Natur des Menschen selbst gelegene, angeborene Veranlagung oder einen instinctiven Trieb anzunehmen, der uns das Gute vom Bösen unterscheiden lasse. Ja, man stempelte diesen Trieb geradezu zu einem eigenen Erkenntnißvermögen und nannte dasselbe den moralischen Sinn (moral sense).

Schon Shaftesbury hat, wie bereits früher gesagt worden[1], diesen moralischen Sinn aufgestellt. Von da an spielt er eine große Rolle unter den britischen Moralphilosophen. Nach Hutcheson (1694—1747) besitzen wir im moralischen Sinn ein angeborenes Vermögen, Recht und Unrecht, gut und bös unmittelbar zu empfinden, von jenem angenehm, von diesem unangenehm berührt zu werden. Dieses Vermögen ist das Gewissen.

Der moralische Sinn darf aber nicht als eine sinnliche, an ein körperliches Organ gebundene Fähigkeit aufgefaßt werden, wie dies Robinet († 1820) gethan hat, der sogar den Theil des Gehirns zu bezeichnen wußte, in welchem dieser Sinn seines Amtes walte. Die Aufgabe des moralischen Sinnes ist die Leitung und Ueberwachung der übrigen Erkenntnißvermögen. Weil er über allen anderen Erkenntnißvermögen steht, muß sein Urtheil unbedingt denen der anderen vorgezogen werden[2].

Nach dieser Ansicht ist also der moralische Sinn nicht bloß subjectives Erkenntnißprincip des Guten und Bösen, sondern auch nächste Norm. Wenn

---

[1] Vgl. oben S. 162. [2] Cf. Bain, Mental and moral science p. 585 ff.

ich frage: Was ist sittlich gut oder bös? erhalte ich von der Gefühlsmoral die Antwort: Was dem moralischen Sinn gefällt oder mißfällt.

Doch diese Erklärung deckt auch schon das Ungenügende der Ansicht auf. Selbst das Dasein eines solchen moralischen Sinnes angenommen, so wäre damit höchstens für das praktische Leben ein Wegweiser gegeben, an den sich jeder halten mag, dem es an Zeit oder Gelegenheit gebricht, selbst den Dingen auf den Grund zu gehen. Aber in der Philosophie kann eine solche Antwort nicht befriedigen. Denn es fragt sich gleich weiter: Warum gefallen dem moralischen Sinn die einen Handlungen, während ihm die anderen mißfallen?

Auf diese Frage antworten manche: weil Gott die menschliche Natur so eingerichtet habe. Aber auch diese Antwort genügt nicht. Hat denn Gott willkürlich die Natur so eingerichtet, daß ihr der Meineid, die Lüge, der Mord mißfällt, die treue Erfüllung seiner Lebensaufgabe, die opferfreudige Nächstenliebe gefällt? Wer dies behaupten wollte, fiele in den schon oben widerlegten Moralpositivismus zurück.

Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, bemühen sich die Anhänger der Gefühlsmoral, uns aus inneren Gründen begreiflich zu machen, warum gewisse Handlungen dem moralischen Sinne gefallen oder mißfallen. Auf die Frage: warum wir das dem moralischen Sinn Gefallende allem anderen vorziehen sollen, antwortet Hutcheson zunächst: weil die Befriedigung dieses Sinnes die höchste und reinste Lust (moral enjoyment) gewähre. Damit geräth er in den selbstsüchtigen Egoismus. Fragen wir weiter: warum die einen Handlungen gefallen, die anderen nicht, so lautet die Antwort: weil die einen die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück befördern, die anderen nicht. Im Widerstreit zwischen selbstischen und wohlwollenden Neigungen entscheidet der moralische Sinn zu Gunsten der letzteren. Damit stehen wir auf dem Boden des Socialeudämonismus.

2. Im Grunde ist die Philosophie Fr. Heinr. Jacobi's (1743—1819) nur eine Verallgemeinerung der englischen Gefühlsmoral auf das gesammte Gebiet geistiger Erkenntniß.

Um dem Skepticismus zu entgehen, zu dem jede auf Verstandeserkenntniß gebaute Wissenschaft nothwendig führen müsse, nahm Jacobi neben der sinnlichen Erfahrung noch die Vernunft als geistiges, bloß receptives Wahrnehmungsvermögen an, welches die geistigen Dinge in derselben unmittelbaren Weise sieht, wie das leibliche Auge die körperlichen. Die geistige Anschauung der Vernunft offenbart sich uns durch das Gefühl. Wir fühlen, daß es einen Gott, eine Freiheit des Willens, ein sittliches Gesetz gibt. Dieses Gefühl ist auch unser Führer auf dem sittlichen und religiösen Gebiete[1].

Es mag bequem sein, sich gegen die Zweifel des grübelnden Verstandes auf das Gefühl zu berufen, wissenschaftlich ist es nicht. Der denkende Geist, der eine Erkenntniß der Dinge aus den letzten Gründen erstrebt, wird sich mit dem bloßen Hinweis auf das blinde Gefühl nie zufrieden geben. Uebrigens kann das Gefühl nicht einmal subjectives Erkenntnißprincip des Sittlichen sein. Denn das sittlich Gute und Böse besteht in geistigen Verhältnissen, die

[1] Werke III, 318 ff.

man wohl mit dem Verstande erfassen, aber nicht fühlen kann. Man fühlt nicht, daß zweimal zwei vier ist, sondern man erkennt es; so fühlt man auch nicht, daß Mord und Diebstahl böse sind, sondern man erkennt es.

Der Annahme, das Gewissen sei nur eine instinctive Gefühlsäußerung, widerspricht auch die so große Verschiedenheit der sittlichen Urtheile bei den verschiedenen Völkern, sobald es sich um die concrete Anwendung der allgemeinsten Grundsätze handelt. Wäre das Gewissen ein instinctartiges Gefühlsvermögen, so müßten die sittlichen Urtheile weit übereinstimmender sein, als es thatsächlich der Fall ist. Denn die menschliche Natur mit ihren angeborenen Trieben bleibt überall wesentlich dieselbe.

3. Auch in neuester Zeit sind noch verschiedene Versuche gemacht worden, die sittlichen Erscheinungen aus angeborenen Trieben und Gefühlen zu erklären.

Wilh. Schuppe[1] sieht das Bewußtsein, d. h. die bewußte Existenz, als das allein absolut Werthvolle und die Lust am Bewußtsein als die unvermeidliche absolute Werthschätzung an. Alles andere ist nur unter gewissen Rücksichten und Bedingungen Gegenstand der Werthschätzung (der Lustempfindung), das Bewußtsein aber immer und unbedingt, um seiner selbst willen.

Diese nothwendige Werthschätzung des Bewußtseins dehnt sich auf alles aus, was das Bewußtsein oder die Lust am Bewußtsein mehrt, beziehungsweise deren Minderung verhindert. Die Bejahung des Bewußtseins ist nothwendig auch Bejahung alles dessen, was das Bewußtsein erhält und vermehrt und Verneinung dessen, was dasselbe zu vermindern droht. Alles, was so im Bewußtsein einschließlich bejaht wird, ist sittlich gut, was verneint wird, ist sittlich schlecht. Um zu wissen, was gut oder schlecht ist, brauchen wir nur im einzelnen zu untersuchen, was das Bewußtsein vermehrt oder vermindert. Ersteres ist gut, letzteres schlecht.

Gelangen wir auf diese Weise nicht zum rücksichtslosesten Egoismus? Nein, antwortet Schuppe. Denn der eigentliche Gegenstand der Werthschätzung ist zwar das individuelle Bewußtsein in seiner concreten Bestimmtheit als Einzelbewußtsein, aber doch nur insofern, als in ihm das Allgemeine und Wesentliche des Bewußtseins oder das Bewußtsein als Gattungsbegriff enthalten ist. „Die eigentliche Quelle der Lust des Ich an seiner Existenz ist nicht die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, in welcher es sich findet und aus welcher es seine unterscheidbare Individualität hat, sondern das Bewußtsein als solches."[2]

Diese Lösung der Schwierigkeit ist doch gar zu ungenügend. Mag Schuppe noch so viele logische Kunststücke gebrauchen, als er will, diese Wahrheit wird er nicht umstoßen: das Bewußtsein oder die Existenz, die uns gefällt, und die wir nothwendig lieben, ist nicht die Existenz überhaupt, sondern unsere eigene und individuelle Existenz. Wenn z. B. jemand von Räubern angegriffen wird und sich gezwungen sieht, zwischen vielen fremden Existenzen und seiner eigenen zu wählen, so wird er unbedingt der letztern den Vorzug geben und die vielen fremden Existenzen opfern, um die eigene zu retten.

Die Antwort Schuppe's könnte nur vom Standpunkt des pantheistischen Idealismus irgend welchen Sinn haben, der die einzelnen „Iche" nur als Erscheinungen des einen, allumfassenden, absoluten „Ichs" ansieht. Soviel wir aber wissen, ist Schuppe kein Anhänger des Pantheismus.

Es ist auch gar nicht einzusehen, wie man aus der Werthschätzung des Bewußtseins die sittlichen Normen ableiten kann. Die Werthschätzung im Sinne Schuppe's

[1] Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau 1881. S. 158.
[2] A. a. O. S. 147.

ist nichts als eine Lustempfindung an der Existenz. Eine bloße Lustempfindung, mag man sie auch als „unvermeidlich und unbedingt" hinstellen, kann nicht die letzte Quelle des Sittlichen sein. Was soll es ferner heißen, wenn unser Ethiker des Bewußtseins diesem einen absoluten Werth zuschreibt? Weder das Bewußtsein des einzelnen Menschen noch das aller Menschen zusammen hat absoluten Werth. Wie der einzelne Mensch, ist auch das ganze Menschengeschlecht ein beschränktes, bedingtes Sein, das Gott zu seiner bewirkenden, erhaltenden, leitenden Ursache und zu seinem letzten Ziele hat. Diese Abhängigkeit von Gott muß natürlich Schuppe in Abrede stellen. Denn nur auf Kosten des Schöpfers kann man dem Geschöpfe absoluten Werth beilegen.

4. Nicht sehr vom vorigen verschieden ist das System A. Dörings[1].

Die Grundlage des Döring'schen Systems bildet die Annahme, ein Gegenstand sei nur insofern ein Gut oder werthvoll für uns, als er ein Bedürfniß zu befriedigen oder ein Lustgefühl zu erregen vermöge. Das höchste Gut des Menschen ist also dasjenige, welches das wichtigste und allgemeinste menschliche Bedürfniß zu befriedigen vermag. Dieses oberste Bedürfniß, dem alle anderen Bedürfnisse untergeordnet sind, ist das Bedürfniß der begründeten Selbstschätzung. Jeder Mensch hat das angeborene Bedürfniß, sich einen objectiven allgemeinen Werth beizumessen, d. h. einen Werth, der nicht bloß subjectiv für das Individuum selbst gilt, sondern „der auf der Bedeutung des Individuums für etwas außer ihm Befindliches, Allgemeines beruhen muß". Diese „berechtigte Selbstschätzung auf Grund wahren Eigenwerthes, der der sittlichen Gesinnung zukommt"[2], ist also das höchste Gut des Menschen und zugleich die Triebfeder des sittlichen Handelns. Seine Verwirklichung selbst ist das sittliche Handeln.

Der unbewußte Trieb, dieses Selbstschätzungsbedürfniß zu befriedigen und dem eigenen Streben nach irgend einer Norm Werth zu verleihen, ist der „moralische Trieb" oder das Gewissen. Die Freude des guten Gewissens ist nichts als die „Lust aus der unbewußten Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses" oder die Lust „aus dem unklaren Gefühl, dem eigenen Streben objectiven Werth beigelegt zu haben."[3]

Der objective Werth im Sinne Dörings besteht in der Hervorbringung der Lust in anderen fühlenden Wesen, und zwar zumeist in der Hervorbringung der höchsten Lust, indem man anderen die Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses verschafft[4]. Die oberste sittliche Maxime lautet nach Döring: „Wolle das Gute als das wirklich und allein objectiv Werthvolle." Nur die Triebfeder des wahren Eigenwerthes vermag den guten Willen, die sittliche Gesinnung als unvermischte und ausschließliche Ursache des äußerlichen Guten zu erzeugen[5].

Döring klagt über den „Dogmatismus", der die Sittenlehre auf unerwiesenen Voraussetzungen aufbaue. Aber er ist selbst davon nicht frei geblieben. Die Grundlage seiner Ausführungen ist die Annahme, das Gute sei gleichbedeutend mit dem Lusterzeugenden. Diese Annahme ist aber unhaltbar und führt nothwendig zur Behauptung, die Lust selbst sei kein Gut oder höchstens insofern gut, als sie wiederum Lust hervorzubringen vermag.

Eine weitere Voraussetzung Dörings ist die vermeintliche Unmöglichkeit einer vollkommenen Glückseligkeit, auch in einem zukünftigen Leben. Diese Unmöglichkeit will er damit beweisen, weil die Glückseligkeit nur unter wesentlich verschiedenen Daseinsbedingungen möglich wäre. Unter dieser Voraussetzung

[1] Philosophische Güterlehre. Berlin 1888. [2] A. a. O. S. 56.
[3] A. a. O. S. 232. [4] A. a. O. S. 239. [5] A. a. O. S. 391.

würde aber die volle Identität des Selbstbewußtseins aufhören, und folglich hätten wir in diesem Leben kein Interesse mehr, nach einem solchen jenseitigen Zustand zu streben. Diese Beweisführung setzt aber voraus, es gebe nichts Bleibendes und Unwandelbares im Menschen. Die Seele des Menschen bleibt immer substantiell dieselbe, in welchem Zustande sie sich auch befinden mag. Das Wesen der Seele besteht nicht im Bewußtsein. Letzteres ist vielmehr eine Bethätigung der Seele, die z. B. im Schlaf aufhört, ohne daß deshalb der Mensch aufhört, derselbe zu sein.

Es ist auch ein unbegreiflicher Widerspruch, wenn Döring die begründete Selbstschätzung als das höchste Gut hinstellt und dann doch den Werth dieses Gutes von seinem Verhältniß zur Lusthervorbringung in anderen Wesen abhängig macht. Wenn ich mich nur schätzen kann, weil und insofern ich zur allgemeinen Lust beitrage, so sehe ich nicht mehr mich selbst, sondern etwas außer mir Gelegenes als das höchste Gut an.

5. Vom Standpunkt der Entwicklungslehre leitet Har. Höffding die „sittliche Werthschätzung von Gefühlen und Instincten als ihrer tiefsten Quelle" ab[1]. Das Gewissen ist „ein Beziehungsgefühl", welches voraussetzt, „daß sich im Bewußtsein ein Verhältniß zwischen centralen und peripherischen Gefühlen, zwischen Gefühlen mit umfassenderem und solchen mit beschränkterem Vorstellungsinhalt geltend macht"[2].

Jedes fühlende Wesen stellt nämlich an seine Handlung die Forderung, ein bestimmtes Lustquantum hervorzubringen. Bei ganz unentwickeltem Bewußtseinszustand wird das Individuum nur von den Gefühlen des Augenblicks beherrscht. Sobald sich aber das Bewußtsein entwickelt, wird das Individuum auch Gefühle der Lust und Unlust empfinden, welche das Leben als Ganzes betreffen. „Wenn nun der Gefühlszustand des einzelnen Augenblicks als Wirkung der eigenen Handlung des Individuums im Bewußtsein mit dem durch die Vorstellung der Lebenstotalität bestimmten Gefühle zusammentrifft, so wird ein neues Gefühl entstehen, welches durch das gegenseitige Verhältniß jener Gefühle bestimmt ist, ein Verhältniß, das entweder harmonisch oder disharmonisch sein kann . . . Das Vermögen, solche Gefühle zu haben, ist das Gewissen, so wie dieses sich in einem durchaus isolirten Individuum äußern kann."

Das Individuum lebt jedoch nicht getrennt, sondern in der Gesellschaft, deren Product es ist. Wie in individueller Beziehung der Selbsterhaltungstrieb allmählich Gefühle erzeugt, welche dem Leben als Ganzem entsprechen, ebenso regen sich in den sympathischen Instincten allmählich Kräfte, welche auf das Wohl der Gattung abzielen. Infolge davon wird das Gewissen nicht mehr bloß durch das Verhältniß der individuellen Lustgefühle untereinander, sondern auch durch das Verhältniß der individuellen Interessen[3] zu denen der Gesellschaft erregt. Die Aeußerung des Gewissens oder das ethische Gefühl verlangt jetzt Unterordnung der individuellen Interessen unter die der Gesellschaft und wird so Pflichtgefühl[4]. Bei höherer Entwicklung tritt das Pflichtgefühl als Gerechtigkeitsgefühl auf. Sobald nämlich die Sympathie sich über den blinden Instinct erhebt, wird sie in ihrer Aeußerungsweise von der Rücksicht auf die Verschiedenheit der uns umgebenden Wesen und auf das Verhältniß derselben zur Wohlfahrt der Gesammtheit geleitet.

[1] Ethik. Uebersetzt von Bendixen. Leipzig 1888. [2] A. a. O. S. 27.
[3] Man beachte, wie hier plötzlich statt des Lustgefühls das Interesse unterschoben wird. [4] Ethik S. 32.

Dehnt sich die Sympathie einmal auf alle fühlenden Wesen aus, und werden die Lebensbedingungen dieser Gesammtheit in bestimmten Gedanken formulirt, so entsteht das *ethische Gesetz*. Sein Inhalt kann „kein anderer sein als der Grundsatz, daß die Handlungen *für möglichst viele bewußte Wesen möglichst große Wohlfahrt und möglichst großen Fortschritt* erzielen sollen. Hiermit sind die zwei Hauptgebote gegeben, ein negatives und ein positives: 1) Keinem Individuum darf mehr mitgetheilt werden, als ihm nach der Stellung, die es seiner Eigenthümlichkeit zufolge innerhalb der Gattung einnimmt, gebührt; 2) aber andererseits sollen die Vermögen und die Triebe jedes Individuums so voll und reich entwickelt und befriedigt werden, wie vereinbar mit dem, was das Leben der Gattung als Totalität betrifft“ [1].

Höffding verspricht, seine Ethik möglichst von angreifbaren Voraussetzungen unabhängig zu machen. Und wie hält er sein Versprechen? Dadurch, daß er voraussetzt, der Mensch habe sich erst allmählich über die Bildfläche des rein Thierischen emporgearbeitet. Wir bedanken uns aber für diese Voraussetzung aus der Darwin'schen Metaphysik. Eine weitere „unangreifbare“ Voraussetzung bildet das von Höffding ohne Beweis behauptete und zur Grundlage seiner Theorie gemachte „Beziehungsgefühl“. Wir bestreiten das Dasein eines solchen Gefühls mit aller Entschiedenheit. Ein Gefühl kann wohl Thatsachen und Zustände, aber keine „Beziehungen“ und keine „Interessen“ wahrnehmen; diese wahrzunehmen und zu beurtheilen ist Sache des Verstandes. Noch entschiedener bestreiten wir das Dasein eines „Instinctes“ oder „Gefühls“, das uns antreiben soll, fremde und fernliegende Interessen den eigenen vorzuziehen. Die Höffding'sche Ethik ist nur ein Versuch, den „moralischen Sinn“ der älteren englischen Philosophen auf dem Grund der materialistischen Entwicklungslehre aufzubauen und mit dem Socialutilitarismus in Einklang zu bringen.

Wer sich übrigens mit der Sittenlehre Höffdings zufrieden gibt, muß auch gestehen, daß die sittlich gute That subjectiv weiter nichts ist als die Befriedigung, und die Uebertretung der sittlichen Gebote nichts als die Mißachtung eines Gefühls. Der wäre aber zu bedauern, der sich um solche Gefühle viel kümmerte, wenn ihm deren Mißachtung Vortheil verspricht. Die Gefühle haben sich der Vernunft zu unterwerfen, aber nicht zu herrschen.

§ 2.

Das Mitgefühl.

1. An die Stelle des moralischen Sinnes stellt *Ad. Smith* [2] das Moralprincip des *Mitgefühls* (Sympathie), erklärt aber dasselbe in einer Weise, daß man zweifeln kann, ob er noch zu den Anhängern der Gefühlsmoral gehöre. Von Natur aus sind wir nach Smith mit dem Vermögen und der Neigung begabt, uns gewissermaßen an die Stelle derjenigen, mit denen wir umgehen, zu versetzen und ihren Zustand mit ihnen mitzufühlen. Haben wir uns nun lebhaft in die Lage des andern versetzt und billigen wir das Benehmen desselben, so ist dieses Benehmen sittlich gut; müssen wir es aber tadeln, so ist es schlecht. Denn als *unparteiische Zuschauer*, welche die

[1] Ethik S. 35.

[2] Theorie der moral. Empfindungen (Deutsche Uebers. Braunschweig 1770).

Empfindungen anderer nicht thatsächlich haben, sondern sich bloß in dieselben hineindenken, urtheilen wir leidenschaftslos. So wie wir andere beurtheilen, müssen wir dann auch über uns selbst vom Standpunkt des unparteiischen Zuschauers urtheilen. Die sittliche Grundforderung ist: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisiren kann.

Wohl niemand wird sich mit einer solchen Norm zufrieden geben. Der Standpunkt des unparteiischen Zuschauers mag uns vor den Verblendungen der Eigenliebe sicherstellen, aber eine Norm des Sittlichen kann er unmöglich abgeben. Denn es fragt sich gleich weiter, *wonach* soll denn der unparteiische Zuschauer urtheilen? Auch er muß eine Richtschnur haben, an der er das Sittliche mißt. Die Sympathie und Antipathie darf nicht eine blinde sein, sie muß sich, soll sie als vernünftig gelten, auf Vernunftgründe stützen.

2. Von einem ganz andern Standpunkt als Smith kommt der Vater des modernen Pessimismus zum Moralprincip des Mitgefühls. *Schopenhauer* (1788—1860) beschränkt aber sein Moralprincip auf das Mitgefühl an fremdem Weh, d. h. auf das *Mitleid*.

Es gibt nach Schopenhauer nur drei Grundtriebfedern unseres Handelns: 1) „*Egoismus*, der das eigene Wohl will (ist grenzenlos); 2) *Bosheit*, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit); 3) *Mitleid*, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).“ [1]

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Diejenigen Handlungen, welche dem *Egoismus* entspringen — und dazu gehört die große Mehrzahl — sind moralisch *werthlos*, diejenigen, welche aus *Bosheit* geschehen, sind moralisch *verwerflich*; also bleibt nur das *Mitleid als alleinige moralische Triebfeder*. Das Mitleid wirkt dem Egoismus entgegen und erzeugt Handlungen, die *ohne jedes egoistische Motiv auf das Wohl anderer* (auch der Thiere) *abzielen*.

Wie ist es aber möglich, daß das Leid eines *andern* unmittelbar, d. h. gerade so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direct mein Motiv werde? Nur dadurch, daß ich mich gewissermaßen geistig mit ihm identificire, so daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und ihm, auf welchem mein Egoismus beruht, in der Erkenntniß nahezu aufgehoben erscheint und meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Dieser Vorgang geschieht durch das *Mitleid*. „Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Werth, und jede aus irgend welchen anderen Motiven hervorgehende hat keinen.“ [2]

3. Das Wesentliche an dieser Lehre Schopenhauers ist im folgenden Satze enthalten: Nur diejenigen Handlungen sind sittlich gut, welche 1) in keiner Weise auf das eigene, sondern nur auf das fremde Wohl abzielen und 2) dem subjectiven Beweggrund (Motiv) des Mitleids entspringen. Da das zweite Erforderniß bloß die nothwendige Bedingung oder das Mittel ist, damit eine vollkommen *uneigennützige* Handlung zu stande komme, so ist sein Moralprincip im Grunde socialeudämonistisch, unterscheidet sich jedoch von dem gewöhnlichen Socialutilitarismus in zwei Punkten, die beide zu seinen Ungunsten sprechen.

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II § 16. 2. Aufl. S. 210. Vgl. Welt als Wille und Vorstellung. 4. Aufl. II, 697 Anm.

[2] A. a. O. II § 16 S. 208.

a) Der Eudämonismus hat das positive Wohl und Glück anderer zum Zweck. Nach Schopenhauer dagegen bezweckt das gute Handeln nur die Beseitigung fremden Elends (negativer Eudämonismus). Diese Annahme ruht auf der Voraussetzung, Lust und Glück sei nichts Positives, sondern nur die Abwesenheit (Negation) des Schmerzes [1]. Aber diese Voraussetzung ist unhaltbar. Nennen wir etwa denjenigen, der sich über den Erwerb großer Güter freut oder nach langer Trennung wieder im Kreise seiner Lieben weilt, bloß deshalb glücklich, weil er keine Schmerzen empfindet?

Mit dieser pessimistischen Voraussetzung hängt auch die Behauptung zusammen, das Mitleid sei die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns. Würde wohl jemand diese Behauptung aufstellen, wenn er meinte, das Glück sei nicht etwas bloß Negatives, bloße Abwesenheit von Schmerzen, sondern eine positive Befriedigung unserer Strebevermögen? Er würde eher die Mitfreude an fremdem Glück als den schönsten Beweggrund des Wohlthuns hinstellen.

b) Der gewöhnliche Eudämonismus verlangt ferner die Beförderung des allgemeinen Wohles, aber in diesem ist das Wohl des Handelnden mit einbegriffen. Er verlangt also nicht, daß wir vom eigenen Glücke gänzlich absehen. Dagegen will Schopenhauer nur die völlig uneigennützigen Handlungen, die in keiner Weise das eigene Wohl betreffen, als sittlich werthvoll gelten lassen. Eine solche Ausschließung jedes eigenen Interesses von dem Gebiet des Sittlichen ist aber eine Ungeheuerlichkeit und eine Unmöglichkeit. Schopenhauer selbst gesteht, der Trieb nach Befriedigung und Glück sei der fundamentalste, unzerstörbarste Trieb des menschlichen Herzens. Sollte nun wirklich die Tugend nur um den Preis der gänzlichen Mißachtung und Vernachlässigung dieses Grundtriebes erreichbar sein? Jedenfalls wäre dann für die Durchschnittsmenschen die Tugend ein Ding der Unmöglichkeit, ein schöner Traum, der nie zur Wirklichkeit werden kann.

4. Die Behauptung, nur die völlig uneigennützigen, auf die Verminderung fremden Wehes gerichteten Handlungen seien sittlich gut, führt auch zur Verwerfung aller Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Schopenhauer nimmt die Folgerung ausdrücklich an [2]. Aber wie will er erklären, daß alle Welt von der Pflicht der Mäßigkeit, der Geduld, des Starkmuthes u. s. w. spricht? Nach unserem Gegner wären alle diese Namen aus dem Verzeichniß der Tugenden auszustreichen, oder sie wären jedenfalls nur noch insofern Tugenden, als sie helfen, fremdes Leid zu mindern. Wie sollte von diesem Standpunkt ein Robinson Crusoë noch ein sittliches Leben haben führen können?

5. Daß im Moralprincip des Mitleids für Pflichten gegen Gott kein Platz ist, versteht sich von selbst, es sei denn, man schnitzele sich einen Gott, wie das Hartmann'sche Unbewußte, das sich windet und wälzt, um der „immanenten Qual des Daseins" zu entgehen. Schopenhauer wehrt sich natürlich gegen diese Folgerung nicht. Aber es ist doch gut, festzustellen, daß sein System mit jeder Religion in offenem Widerspruche steht.

---

[1] Welt als Wille und Vorstellung I, 376. „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv."

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II § 5. S. 126.

6. Unzählige Handlungen, die nach allgemeiner Ansicht als heroische Tugendübungen gelten, lassen sich durch den Beweggrund des Mitleids ganz und gar nicht erklären. Wenn ein hl. Apostel Andreas dem Kreuze entgegenjubelt, auf dem er sterben soll; wenn ein hl. Laurentius auf dem glühenden Rost die Beweise der wunderbarsten Geduld gibt; wenn ein hl. Franciscus aus Liebe zu Christus ein armer Bettler wird; wenn eine hl. Elisabeth von Thüringen, von der Wartburg verstoßen, zur Winterszeit in einem Stalle mit ihren Kindern eine nothdürftige Herberge findet und um Mitternacht Gott ein Danklied anstimmen läßt: wie sollten solche Handlungen dem Mitleid mit fremdem Elend entsprungen sein? Doch das sind christliche Beispiele, welche den Tugenden der Gottesliebe und Geduld entsprungen sind. Sie werden deshalb von unserem Gegner vielleicht nicht anerkannt.

Aber wir können ihm auch mit anderen Beispielen dienen. „Daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: ‚Trüwen, lieben Eidgenossen, wullts minem Wip und Kinde gedenken', und dann so viele feindliche Speere umfaßte, als er konnte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe, das denke sich, wer es kann: ich kann es nicht." So Schopenhauer [1]. Mit diesem Beispiel trifft er sich selbst. Wer kann sich denken, daß Arnold aus Mitleid sich dem Heldentode für das Vaterland geweiht? Wenn das Mitleid hier rege gewesen, so hätte es ihn eher zu Gunsten seiner Frau und Kinder von seiner That abhalten sollen. Aber über dieses Gefühl setzte er sich großmüthig hinweg, nicht aus Mitleid, sondern aus Liebe zum Vaterland.

7. Schopenhauer sucht freilich unserer Beweisführung durch die Behauptung die Spitze abzubrechen: es sei nicht nothwendig, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde. Aus der einmal erlangten Kenntniß von den Folgen, welche unsere Handlungen über andere bringen, gehen in edeln (!) Gemüthern die Maximen hervor: Neminem laede, und: Omnes quantum potes iuva. Die erstere enthält die Rechtspflichten, die letztere die Liebespflichten [2]. Auf Grund dieser Maximen bildet sich der allgemeine Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten und jedem nach Kräften zu helfen. Schopenhauer nennt deshalb diese Maximen ein „Behältniß oder Reservoir, in welchen die aus dem Mitleid geschöpfte Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen".

Aber unmöglich können die Menschen, ob edeln oder unedeln Gemüthes, durch das bloße Mitleid zu den allgemeinen sittlichen Grundsätzen gelangen. a) Das Mitleid ist eine sinnliche, aus sich vernunftlose Regung, welche, wie alle Leidenschaften, nach den Anforderungen der Vernunft geregelt und geleitet werden muß und folglich dieser nicht als Norm und Leitstern dienen kann. Oder gibt es denn nicht ein unzeitiges, unvernünftiges Mitleid, welches z. B. der Richter, der Soldat, der Arzt oft unterdrücken oder zum Schweigen bringen muß, um der Pflicht nicht untreu zu werden?

b) Die sittlichen Grundsätze sind ferner allgemein und unwandelbar, in ihrer allgemeinen Fassung unabhängig von Zeiten, Orten und Personen. Das

---

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II § 15. S. 203.

[2] A. a. O. S. 214.

Mitleid aber ist ein wankelmüthiges, veränderliches Gefühl, welches sich bei verschiedenen Menschen verschieden äußert, ja selbst bei einer und derselben Person vielen Schwankungen ausgesetzt ist. Es hängt von der Lebhaftigkeit der Erkenntniß, besonders der Phantasie, von der größern oder kleinern zeitlichen und räumlichen Entfernung, von der physischen Organisation und der augenblicklichen Gemüthsstimmung ab. Weiche Naturen sind mehr zum Mitleid geneigt als andere. Wie sollen sich nun aus einem solchen vom Willen oft unabhängigen, wetterwendischen Gefühl die unabänderlichen sittlichen Grundsätze ableiten lassen? Die Menschen mit verschiedenem Mitleid müßten zu verschiedenen Grundsätzen gelangen, namentlich da auch das Vermögen, sich in den Zustand des andern hineinzudenken, nicht bei allen dasselbe ist.

c) Das Mitleid ist namentlich ganz ungeeignet, der Gerechtigkeit als Norm zu dienen. Die Gerechtigkeit befiehlt nicht bloß, niemand zu verletzen, sondern jedem das Seine (suum cuique) zu geben. Schopenhauer beseitigt jedoch alles Positive aus seinem Rechtsbegriff, fälscht ihn somit. Aber nicht einmal die negativen Rechtspflichten vermag er mit seinem Mitleid zu erklären. Neminem laede heißt nach Schopenhauer: Verursache keinem Schmerzen, denn das verbietet das Mitleid. Daraus würde folgen, daß der Dieb, der einem Millionär ein Goldstück entwendet, kein Unrecht begeht. Ein vernünftiger Millionär wird darüber wohl keinen Schmerz empfinden, wenn er es auch nicht billigt. Denn das Uebel ist ein so geringes, daß daraus keinerlei Schmerzen für ihn entstehen. Dagegen würde der Miethsherr, der eine arme, zahlungsunfähige Familie aus seinem Hause ausweisen läßt und ihr dadurch Schmerzen bereitet, nicht bloß die Liebe schwer verletzen, sondern sich auch gegen die Gerechtigkeit verfehlen. Das ist aber unrichtig. Nicht jedes Zufügen von Schmerz ist gegen die Gerechtigkeit. Wenn der Henker einen Verbrecher zum Tode befördert, so fügt er Schmerzen zu, verletzt aber die Gerechtigkeit nicht. Vielleicht wird Schopenhauer antworten, der Henker walte seines Amtes aus Mitleid mit dem Staat! Dann könnte er aber ebenso gut behaupten, man zahle die Steuern aus Mitleid, der Soldat ziehe aus Mitleid in den Krieg, der Schuldner bezahle seine Schulden aus Mitleid!

§ 3.

Das Moralprincip des sittlichen Geschmacks.

1. Von jeher wurde zwar die nahe Verwandtschaft zwischen dem Guten und dem Schönen anerkannt. Schon in der griechischen Philosophie, besonders bei *Plato*, begegnen uns Anklänge an eine rein ästhetische Auffassung des Guten. Aber erst J. F. Herbart (1776—1841) hat die Ethik einfachhin als Zweigwissenschaft der *Aesthetik* eingereiht.

Den Ausgangspunkt der Moralphilosophie Herbarts bildet der von Kant entlehnte Grundsatz: *Die sittliche Gutheit unseres Wollens ist von den äußeren Gütern unabhängig.* „Mit dem Blick des Genies hatte Kant gesehen, daß keine *Materie* des *Willens*, sondern nur die *Form* der unmittelbare Gegenstand der sittlichen Bestimmung sein könne.“ [1]

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 210 (Ausg. Hartenstein 1851).

Aber er that einen Mißgriff, indem er in Ermangelung einer andern Form die *logische* Form der Allgemeinheit des Gesetzes herbeizog. „Dem großen Manne entging hier die *ästhetische Form der Willensverhältnisse*, deretwegen die praktische Philosophie ... ein Theil der *Aesthetik* werden muß.“

Herbart definirt die Philosophie als *Verarbeitung der Begriffe*. Sie zerfällt nach den drei verschiedenen Arten, in denen sich die Begriffe verarbeiten lassen, in die *Logik*, *Metaphysik* und *Aesthetik*. Die Logik zielt auf *Verdeutlichung der Begriffe*; die *Metaphysik* auf *Berichtigung* derselben. Nach Herbart enthalten nämlich die aus der Erfahrung geschöpften Begriffe Widersprüche. Die *Aesthetik* endlich geht auf *Ergänzung* der Begriffe durch Werthbestimmungen.

Es gibt nämlich Begriffe, die von einem Urtheil des Beifalls oder Mißfallens begleitet sind. Die Wissenschaft von diesen Begriffen und Urtheilen ist die *Aesthetik*. Angewandt auf das Gegebene geht die Aesthetik in eine Reihe von Kunstlehren über, die angeben, wie man sich in Bezug auf gewisse Gegenstände verhalten solle, da das Mißfallende zu vermeiden, das Gefallende hervorzubringen ist. Die wichtigste dieser Kunstlehren ist die *Tugendlehre*, deren Vorschriften einen verpflichtenden Charakter haben, weil wir ihren Gegenstand unwillkürlich und beständig darstellen, was bei den übrigen Kunstlehren nicht der Fall ist.

Der Gegenstand der unwillkürlichen *Geschmacksurtheile*, mit denen sich die Ethik befaßt, sind gewisse einfache *Willensverhältnisse*, und die aus diesen Urtheilen sich ergebenden *Ideen* sind die Normen des sittlichen Lebens für die Einzelnen sowohl als für die Gesellschaft.

Herbart unterscheidet *fünf* einfache, unabhängig von jeder Materie gefallende, ursprüngliche Willensverhältnisse. Das *erste* Willensverhältniß ist ein qualitatives und besteht zwischen der Beurtheilung und dem Wollen überhaupt. In diesem Verhältniß, wie bei allen folgenden, gefällt die Uebereinstimmung oder Harmonie, während die Nichtübereinstimmung mißfällt. Das *zweite* Verhältniß ist ein quantitatives und findet statt unter mehreren Strebungen in einem und demselben wollenden Wesen, und zwar ohne Rücksicht auf den Inhalt des Wollens. Das in Vergleich kommende größere (intensivere) Streben dient in Bezug auf das kleinere als Norm zur Beurtheilung, bis zu welchem Grade dieses gesteigert werden darf, um nicht zu mißfallen. Das *dritte* Willensverhältniß ist dasjenige des eigenen Wollens zu dem *vorgestellten* Wollen eines andern Vernunftwesens. Entweder begleiten sie einander harmonisch oder treten einander entgegen. Das *vierte* Verhältniß ist das *wirkliche* Verhältniß zweier Willen, die auf denselben Gegenstand gerichtet sind. Das *fünfte* Verhältniß endlich ist dasjenige des Willens zu einer vollbrachten That, durch welche der eine Wille dem andern wohl oder wehe zu thun beabsichtigte.

Aus jedem der genannten fünf Verhältnisse entsteht eine *Musteridee*, nach welcher sich das praktische Leben gestalten soll. Aus der Harmonie zwischen Urtheilen und Wollen entsteht die *Musteridee der innern Freiheit*; aus dem harmonischen quantitativen Verhältniß der verschiedenen Bethätigungen desselben Willens untereinander die *Musteridee der Vollkommenheit*; aus dem harmonischen Verhältniß eines Willens zu einem vorgestellten andern die *Idee des Wohlwollens*; aus der Harmonie zwischen zwei auf dasselbe Object gerichteten Willen die *Idee des Rechts* oder die Idee des Mißfallens am Streit; endlich aus der Disharmonie zwischen dem Willen und der wirklich vollbrachten That, durch welche der eine dem andern wohl oder weh that, die *Idee der Vergeltung*[1].

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 34 ff. u. 74.

Durch Ableitung entstehen aus den fünf Musterbegriffen fünf *Systeme* oder *gesellschaftliche* Musterbegriffe, indem man sich eine Mehrheit von Vernunftwesen vereint denkt und auf dieselben die Musterideen analog zu der obigen Weise anwendet. Aus der Idee des *Rechts* entsteht so das *System der Rechtsgesellschaft*, aus der Idee der *Vergeltung* oder Billigkeit das *Lohnsystem*, aus der Idee des *Wohlwollens* das *Verwaltungssystem*, aus der Idee der *Vollkommenheit* das *Cultursystem*, aus der Idee der *Freiheit* das *System der beseelten Gesellschaft*[1].

2. Wohl niemand wird sich des Eindrucks zu erwehren vermögen, daß dieses System doch gar zu gekünstelt ist, um noch wahr sein zu können. Doch davon wollen wir absehen. Das ganze System ist auf einer völlig *unhaltbaren Grundlage* aufgebaut. Die Grundlage der Herbart'schen Theorie bildet die Annahme, die *Gutheit unseres Wollens und Begehrens sei unabhängig* von den Gütern, auf die es gerichtet ist, oder was dasselbe ist, ein Ding sei „nur insofern ein Gut, als es begehrt wird"[2]. Diese Behauptung ist so offenbar unrichtig, daß man sich ordentlich wundern muß, wie Herbart dieselbe ohne irgend welche Spur eines Beweises zur Grundlage seiner Ausführungen nehmen konnte. Ist denn etwa mein Begehren der Grund, warum ein Ding gut ist, und nicht vielmehr umgekehrt die Gutheit des Gegenstandes der Grund meines Begehrens? Wenn ich ein Ding begehre und ein anderes verabscheue, so kommt das eben daher, weil das eine für mich irgendwie gut (begehrenswerth) ist oder wenigstens als solches erscheint, das andere aber nicht. Dieser allgemeine Grundsatz gilt auch auf sittlichem Gebiet. Der Wille, anderen Unrecht zuzufügen, oder der Wunsch, anderen möge Uebles widerfahren, ist böse, weil er auf das Böse gerichtet ist. Wie die Richtung der Bewegung von dem Ziele bestimmt wird, so werden die Bethätigungen unseres Strebevermögens gut oder böse, je nachdem sie auf das Gute oder Böse gerichtet sind. Der Wille ist gut, der das Gute will. Ist nun diese nothwendige Voraussetzung unrichtig, so fällt damit auch der ganze ethische Bau Herbarts zusammen.

Bei Herbart ist allerdings die Behauptung, die Gutheit des sittlichen Wollens sei unabhängig von der Materie des Wollens, eine nothwendige Folge seiner Auffassung von der Aesthetik überhaupt. Nur die Form unterliegt nach ihm der ästhetischen Beurtheilung, die Materie dagegen ist gleichgiltig[3]. Diese Ansicht ist unhaltbar. Zum wahrhaft Schönen gehört nicht bloß die Form, sondern auch ein entsprechender Inhalt. Nur wo die Form als die Verkörperung einer entsprechenden Idee erscheint, haben wir die wahre befriedigende Schönheit.

Einen fast unbedingt ergebenen Schüler hat Herbart an *T. Ziller*[4] gefunden, welcher seinem Lehrmeister namentlich in pädagogischen Kreisen viele Anhänger gewonnen. Ziller gibt sich große Mühe, das von seinem Meister Versäumte nachzuholen und den Beweis zu erbringen, die *sittliche Gutheit unseres Wollens sei vom Gegenstande desselben unabhängig*. Sein Beweis läuft ungefähr auf folgendes heraus.

Der sittlich gute Wille hat einen *unbedingten*, in allen Umständen gleichmäßig giltigen Werth. Diesen kann er aber nicht von seinem Gegenstande oder

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 76 ff. [2] A. a. O. S. 5 u. 179. [3] A. a. O. S. 18. [4] Allgemeine philosoph. Ethik. 1886.

einer Materie haben. Denn ein Gegenstand kann nur insofern ein Gut sein, als er dem Willen Befriedigung verschafft oder ihm irgendwie nützlich ist. Da nun aber der Wille (Einzelwille) in concreto nicht nur bei verschiedenen Menschen verschieden ist, sondern auch bei einem und demselben Individuum nach den Umständen sich ändert, so wird auch ein Gut verschieden beurtheilt nach der Verschiedenheit des Willens, und man bekommt keine unbedingte, *allgemeingiltige Werthschätzung* zu stande, wenn man das Verhältniß des Willens zu einem Gute der ethischen Werthschätzung zu Grunde legt. Mit anderen Worten: der sittliche Werth des Willens kann nicht vom Gegenstand desselben abhangen.

Wir geben Ziller zu, daß der sittlich gute Wille einen in allen Umständen giltigen Werth besitzt; die Behauptung aber, daß man keinen solchen Werth zu stande bekomme, wenn man auf den Gegenstand des Wollens Rücksicht nehme, verneinen wir; jedenfalls ist der Ziller'sche Beweis werthlos. Ein Gegenstand soll nur insofern schätzenswerth, ein Gut sein, als er dem Willen Befriedigung verschafft oder nützlich ist. Ziller scheint also nur das *nützliche* und *angenehme* Gute zu kennen. Von dem an und für sich angemessenen Guten (127) spricht er nicht, und doch gehört das sittlich Gute gerade zu dieser dritten Klasse des Guten.

Uebrigens ist auch der allgemeine Begriff des Guten, von dem Ziller in seiner Beweisführung ausgeht, unrichtig. Gut ist, was einem Wesen angemessen und passend ist, was seiner Natur (nicht bloß seinem Willen, wie Ziller annimmt) entspricht und ihm deshalb irgendwie begehrenswerth ist oder wenigstens als solches erscheint. Da nun die Natur des Menschen im wesentlichen immer dieselbe ist, so sind ihnen auch viele Dinge und Handlungen ihrer Natur nach gut oder schlecht, und der Wille kann sich diese Dinge nicht zum Gegenstande setzen, ohne selbst gut oder schlecht zu werden. Wir verweisen auf das früher (139) Gesagte.

Bei Ziller zeigt sich auch recht handgreiflich, wie unmöglich es ist, die *Ethik von der Metaphysik* unabhängig zu machen. Nachdem er durch lange metaphysische Erörterungen über den Begriff des Guten zu seiner Auffassung gelangt ist, wonach der gute Wille von dem Gegenstand unabhängig sein soll, erfährt der Leser zu seinem Erstaunen, die Ethik sei von der Metaphysik unabhängig. Das ist doch zu naiv. Also nachdem er selbst auf metaphysischem Wege zu dem gewünschten Standort gelangt, schiebt er plötzlich einen Riegel vor, damit es niemand einfalle, ihm auf demselben Wege zu folgen und ihn mit metaphysischen Waffen zu belästigen. Oder wird Ziller sagen, nicht jede begriffliche Untersuchung sei schon als Metaphysik anzusehen? Wir erwidern: die Untersuchung des Inhaltes der höchsten Begriffe des Seins, des Wahren, Guten, Schönen u. s. w. bildet den allereigentlichsten Gegenstand der Metaphysik. Gerade weil Herbart und Ziller von einer unrichtigen metaphysischen Erklärung des Guten ausgehen, kommen sie zu falschen ethischen Folgerungen.

3. Wie unbefriedigend Herbarts Grundlagen sind, zeigt so recht die Art und Weise, wie er die Musteridee der innern Freiheit — diese Voraussetzung der übrigen Musterbegriffe — entstehen läßt. „Erhebt sich in ihm (dem Vernunftwesen) ein Begehren, Beschließen, sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrens und Beschließens; es erblicken und beurtheilen, ist eins; das Urtheil schwebt über dem Willen; indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur That."[1] Hier scheint Herbart anzunehmen, das Begehren und Entschließen gehe dem Urtheil *vorher*, oder jemand könne begehren und beschließen, ohne zu wissen, *was* er begehre und beschließe, und ob das Begehrte und Beschlossene des Begehrens werth sei. Wir hätten also ein Beschließen, mit dem

[1] Allgemeine prakt. Philosophie. WW. VIII, 34.

nichts beschlossen, ein Begehren, mit dem nichts begehrt wird. Aber ignoti nulla cupido. *Bevor* sich in mir ein Begehren erheben kann, muß der Verstand einen Gegenstand erkannt und ihn als ein Gut dem Willen vorgestellt haben. Die Erkenntniß des Guten ist das Erste und bildet die nothwendige Voraussetzung des Wollens. Das gilt auch in Bezug auf das sittlich Gute. Es ist deshalb verkehrt, das sittlich Gute aus einer Beurtheilung des schon vorhandenen Willensactes entstehen zu lassen.

Vielleicht wird Herbart einwenden, der *Wille sei kein Seelenvermögen*, da es überhaupt keine Seelenvermögen gebe; er sei nichts als ein Streben, welches mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbunden sei. Aber die Behauptung, Verstand, Wille seien keine Vermögen, ist in sich völlig unhaltbar. Die Läugnung der Vermögen nöthigt Herbart auch zu einer ganz verkehrten Auffassung der Freiheit, zu einer Auffassung, die thatsächlich die Freiheit aufhebt; denn er definirt die Freiheit als die gesicherte Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen über einzelne Affectionen. Daß dieser Begriff der Freiheit falsch ist, erhellt aus unseren diesbezüglichen Ausführungen (25 ff.).

Noch unhaltbarer ist, was folgt. Nehmen wir an, es sei auf unerklärliche Weise ein Begehren entstanden. „Es erblicken und beurtheilen, ist eins." Aber *wonach* soll denn der Verstand das Begehren beurtheilen? Zum Urtheil sind wenigstens *zwei* Begriffe nothwendig, die miteinander verbunden oder getrennt, voneinander ausgesagt oder verneint werden. Das bloße Wahrnehmen eines Dinges ist also zum Urtheil nicht genügend. Und wenn es sich nun gar um die *Beurtheilung* eines Gegenstandes handelt, so setzt dieselbe voraus, daß ich schon eine *höhere Norm* besitze, die mir als Maß des zu beurtheilenden Gegenstandes dient.

Aber weiter. „Indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur That." Zu welcher That? zum Begehren oder Beschließen? Diese That oder Bethätigung des Willens wird ja als schon vorhanden angenommen. Und andere Thaten des Willens als Begehren und Beschließen gibt es nicht. Oder meint Herbart vielleicht die *Ausführung* des Willensentschlusses? Diese Ausführung geschieht aber nicht mehr vom Willen selbst, und ihr sittlicher Werth hängt ganz von dem sittlichen Werth des vorausgehenden Willensentschlusses ab. War dieser sittlich gut, so ist auch die Ausführung gut; war er schlecht, so ist auch die Ausführung verwerflich.

„Entweder nun", fährt Herbart fort, „hat die Person wollend behauptet, was sie urtheilend verschmäht; oder sie hat wollend unterlassen, was sie urtheilend vorschrieb; oder Wille und Urtheil haben einmüthig bejaht, einmüthig verneint."

Wir bitten, auf die Worte „urtheilend verschmäht" und „urtheilend vorschrieb" wohl zu achten. Hier haben wir offenbar schon *fertige sittliche Urtheile*. „Die Person (d. h. der Verstand) verschmäht urtheilend und schreibt urtheilend vor" kann doch nichts anderes heißen als: er mißbilligt etwas oder verbietet es als verwerflich und befiehlt etwas als gut. Oder kann der Verstand etwas urtheilend *verschmähen* und mißbilligen, was er nicht als schlecht und verwerflich anerkannt, und etwas *vorschreiben*, was er nicht als gut erkannt? Wir haben hier also schon fertige sittliche Urtheile, welche

die Erkenntniß dessen, was gut und bös ist, *voraussetzen*, und doch will nun Herbart die ursprünglichsten sittlichen Musterideen erst aus dem Verhältniß dieser Urtheile zum Begehren ableiten! Und wenn der Verstand das eine vorschreibt und das andere verschmäht, worin hat das seinen Grund?

4. Was aber unseres Erachtens am entschiedensten gegen die Ethik Herbarts spricht, ist ihr gänzliches Unvermögen, den alles *überragenden Werth* der sittlichen Güter zu erklären. Die sittlichen Urtheile sollen nichts sein als Geschmacksurtheile, ein gewisses geistiges Wohlgefallen an Willensverhältnissen, oder wenn es sich um verbietende Urtheile handelt, ein ästhetisches Mißfallen![1] Wäre der nicht ein Thor, welcher sich aus der Verletzung solcher Urtheile viel Unruhe machte? Und was könnten wir einem Menschen sagen, der sein Leben nicht nach den sittlichen Urtheilen einrichtet? Höchstens, er handle *geschmacklos* oder *geschmackwidrig*. Den Wilden mit ihren rohen Sitten und ihren mangelhaften sittlichen Begriffen könnten wir höchstens mangelhafte oder verkehrte Geschmacksentwicklung vorwerfen.

Was müßten wir ferner vom Standpunkte Herbarts von demjenigen sagen, der in treuer Pflichterfüllung sein Vermögen, seine Gesundheit, selbst sein Leben zum Opfer gebracht? Das höchste Lob, das wir ihm spenden könnten, wäre, er habe geschmackvoll gehandelt, er habe sich einer ästhetischen Liebhaberei zum Opfer gebracht, er sei in den Tod gegangen, um einem ästhetischen Mißfallen zu entgehen!

Und woher sollen nun gar diese Geschmacksurtheile ihre unbedingt *verpflichtende*, moralisch *zwingende Kraft* nehmen, die ihnen doch nach Herbarts eigenem Geständniß zukommt? Wer sollte mich *verpflichten*, solche ästhetische Urtheile zur Richtschnur meines ganzen Lebens zu nehmen und selbst bis in den Tod ihnen treu zu bleiben? Gewiß, wenn die entfesselten Leidenschaften toben und die Pflichterfüllung die schwersten Opfer von uns verlangt, genügen ästhetische Betrachtungen nicht.

Sechster Artikel.

Die rationalistischen Moralprincipien.

§ 1.

Das Moralprincip des gemeinen Menschenverstandes.

Der Skepticismus Berkeley's und Hume's hat wenigstens das Gute gehabt, daß er zu eingehenderen Untersuchungen über die Quellen unserer Erkenntnisse Veranlassung gab. So viel war klar geworden: gegen das Andrängen des Skepticismus war mit Grundsätzen, die sich bloß auf dunkle Gefühle stützten, nicht auszukommen. Aber wohin sollte man seine Zuflucht nehmen? Th. Reid (1710—1796) glaubte *im gemeinen Menschenverstand* oder *im gesunden Sinn* der Durchschnittsmenschen einen sichern Damm gegen die andrängenden Wogen des Zweifels gefunden zu haben.

[1] Allgemeine prakt. Philosophie S. 23: „Der sittliche Geschmack als Geschmack überhaupt ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack."

Es gibt, lehrt Reid, Grundsätze, welche wir durch unsere Natur selbst anzunehmen genöthigt sind, ohne daß wir ihre Wahrheit zu begründen im Stande wären. Zu diesen Grundsätzen führt uns nicht Vergleichung der Ideen oder Schlußfolgerung, sie sind uns durch die Natur selbst unmittelbar eingegeben und werden von uns instinctiv für wahr gehalten. Dieser Instinct ist nun eben der gemeine, gesunde Menschenverstand (common sense), und soweit er sich auf das sittliche Gebiet bezieht, heißt er das Gewissen, die moralische Fähigkeit oder der moralische Sinn. Reid gebraucht also auch den Ausdruck: moralischer Sinn, verwahrt sich aber nachdrücklich gegen die Annahme, dieser moralische Sinn sei bloß ein Gefühl. Auf dem bloßen Gefühle lasse sich keine unveränderliche Moral aufbauen. Die moralische Billigung oder Mißbilligung bestehe vielmehr in Urtheilen des Verstandes, welche von Gefühlen des Wohlgefallens oder Mißfallens begleitet seien[1].

Es ist anzuerkennen, daß Reid dem gemeinen, gesunden Menschenverstand seine Rechte gegenüber dem zerstörenden Skepticismus zu wahren suchte. Vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung sind alle Menschen im Besitze einer Summe von klaren und sicheren praktischen Grundsätzen. Diese auf nothwendige menschliche Verhältnisse sich beziehenden Grundsätze täuschen die Menschen nicht, auch wenn sie nicht alle von dem nachdenkenden Geiste so leicht zu begründen sind. Der wissenschaftliche Weg ist eben nicht der einzige sichere Weg zur Erkenntniß der Wahrheit. Wie übel wäre es sonst um die Menschheit bestellt gewesen, ehe man anfing zu philosophiren, und wie übel stünde es noch heute um sie, und zwar nicht bloß um die weit überwiegende Mehrheit, die den wissenschaftlichen Weg nie betritt, sondern auch um die Menschheit überhaupt. Diese kann unmöglich in den nothwendigen Wahrheiten des täglichen Lebens auf die Männer der Wissenschaft angewiesen sein. Man sehe doch nur, welch wunderbarer, kunterbunter Wirrwarr unter den Jüngern der Minerva herrscht. Der eine reißt nieder, was der andere aufgebaut. Selbst in grundlegenden Fragen gibt es kaum zwei, die miteinander übereinstimmen. Wenn irgendwo, so herrscht hier das bellum omnium contra omnes. Das gilt nicht am wenigsten von der Ethik, wo es sich doch um das nothwendige tägliche Seelenbrod handelt. Hier herrscht ein unbegreifliches Durcheinander. Die bisher aufgeführten, sich vielfach gegenseitig widersprechenden Systeme — und wir haben nur eine Auswahl getroffen — können jeden davon überzeugen! Wie traurig wäre es um die Menschen bestellt, wenn sie auf die Philosophen angewiesen wären, um all die praktischen Wahrheiten mit Sicherheit zu erkennen, ohne die ein menschenwürdiges, gedeihliches Zusammenleben nicht denkbar ist. Gott hat deshalb sehr weise die menschliche Vernunft so eingerichtet, daß sie viele nothwendige praktische Wahrheiten mit voller Sicherheit und Klarheit erkennt, ohne die wissenschaftlichen Gründe dafür zu durchschauen. In diesem Sinne ist man berechtigt, von dem gemeinen Menschenverstande als einer sichern Norm der Wahrheit zu reden.

Reid begeht jedoch einen doppelten Mißgriff. Erstens dehnt er den gemeinen Menschenverstand viel zu weit aus, so daß er ihm sogar die allerhöchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftprincipien zuweist. Das ist aber

[1] Cf. Essays on the active powers of man: Essay V of Morals, chapt. 7. Works, edit. by Hamilton. Edinburgh 1880. II, 674.

unrichtig. Gegenstand des gemeinen Verstandes sind bloß abgeleitete Wahrheiten, deren Erkenntniß dem Menschen zu einer vernünftigen Lebensführung durchschnittlich unentbehrlich ist. Sodann ist auch die Reid'sche Auffassung des gemeinen Menschenverstandes unklar. Derselbe ist nicht ein blinder Instinct, sondern eine Veranlagung der Vernunft, vermöge deren wir leicht aus den allgemeinsten, von selbst einleuchtenden Wahrheiten die zum praktischen Leben nothwendigen Grundsätze gewissermaßen unwillkürlich folgern, ohne uns der wissenschaftlichen Gründe dafür klar bewußt zu sein.

Aus dem Gesagten erhellt, daß der gemeine Menschenverstand weder die einzige Quelle noch auch die höchste Norm der Wahrheit ist. Gewiß auch der Philosoph, und besonders der Moralphilosoph, auf dessen Gebiet der common sense eine wichtige Rolle spielt, darf die Urtheile desselben nicht mißachten. Ja, diese können und sollen sogar einen Prüfstein für seine wissenschaftlichen Ergebnisse bilden, so daß alle Schlußfolgerungen, die dem allgemeinen Urtheil aller Menschen in den nothwendigen Beziehungen des täglichen Lebens widersprechen, als irrig abzuweisen sind. Aber wo es sich um die philosophische Erfassung dieser nothwendigen Wahrheiten handelt oder um ihre Zurückführung auf die letzten Gründe, kann man sich unmöglich auf den common sense berufen. Das hieße von vornherein jede philosophische Untersuchung unmöglich machen, wäre also der Ruin jeder Philosophie.

§ 2.

Das Moralprincip des kategorischen Imperativs.

Aehnlich wie Reid ist auch Im. Kant (1724—1804) hauptsächlich durch den Gegensatz zu Hume zu seiner neuen Erkenntnißtheorie und dadurch zu seiner Ethik geführt worden. Ueberhaupt hat der Ausgangspunkt des Königsberger Philosophen mit demjenigen des Hauptes der schottischen Schule sehr viel Verwandtschaft, wie verschieden auch die beiderseitigen Ergebnisse sind. Beide gehen in ihrer Theorie von der Ueberzeugung aus, daß nur noch in dem gemeinen Menschenverstande eine sichere Schutzwehr gegen den Skepticismus und eine unverrückbare Grundlage für alle übersinnlichen Erkenntnisse zu finden sei.

In Bezug auf Reid bedarf diese Behauptung keiner weitern Begründung; in Bezug auf Kant aber läßt sie sich leicht aus seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" beweisen. In der Kritik der reinen Vernunft gelangt Kant zum Ergebniß: Unsere Erkenntniß ist auf die uns durch die Erfahrung zugänglichen Erscheinungen der Dinge beschränkt. Alle Bethätigungen des Verstandes und der Vernunft sind nichts als eine Bearbeitung des durch die Erfahrung gegebenen Stoffes durch apriorische, uns angeborene Begriffe und Ideen. Daraus folgt: Eine Metaphysik ist unmöglich. Kant war somit auf theoretischem Gebiete dem Hume'schen Skepticismus, den er bekämpfen wollte, erlegen. Aber in der praktischen Vernunft glaubt er einen Standpunkt zu finden, von dem aus er unsere über die Erfahrung hinausreichenden Erkenntnisse von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott wieder philosophisch als Postulate der praktischen Vernunft retten könne. Nur in unserem sittlichen Bewußtsein haben wir nach ihm eine sichere Bürgschaft, daß wir einer höhern Welt angehören. Dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" entlehnt

er den Begriff der Pflicht, welcher den Ausgangs- und Kernpunkt seiner ethischen Untersuchungen bildet[1].

So viel über den Ausgangspunkt der Kant'schen Sittenlehre. Um nun seine Anschauungen in Kürze zu skizziren, so lassen sich nach ihm die ethischen Probleme in die beiden Grundfragen zusammenfassen: Was ist Sittlichkeit? und: wie ist sie möglich?

I. Was ist Sittlichkeit (Moralität)? oder: was ist sittlich gut? Kant beantwortet diese Frage durch Analyse der innern Erfahrung, d. h. durch Untersuchung der sittlichen Begriffe, nach denen alle Menschen mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein zu urtheilen und zu handeln pflegen. Auf diesem Wege gelangt er zu folgendem Ergebniß:

Wahrhaft gut ist nur der gute Wille. Alle anderen Güter, wie Talente, Reichthümer, Gesundheit, können zum Bösen mißbraucht werden. Nur der gute Wille hat einen unbedingten Werth in sich, der von äußeren Erfolgen oder Mißerfolgen unabhängig ist. Gut ist aber nur derjenige Wille, dessen Handlung und Gesinnung pflichtmäßig sind. Zum guten Willen gehören also zwei Principien: das objective Princip oder das Gesetz, welches die Handlungen vorschreibt, und das subjective Princip oder die Maxime, durch welche der Wille zur vorgeschriebenen Handlung angetrieben wird. Vollzieht der Wille die vom Gesetz verlangte Handlung nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung oder um eines durch sie zu erreichenden Vortheiles willen, so haben wir bloße Legalität; thut er sie dagegen allein aus Pflicht, um des Gesetzes willen, so haben wir Moralität. Zur Moralität ist mithin Uebereinstimmung zwischen Gesetz und Maxime erforderlich. Da nun aber das moralische Gesetz in strenger Allgemeinheit für jeden vernünftigen Willen gilt, so kann auch die Maxime nur dann gut sein, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit annehmen kann, oder nach Kants eigenen Worten: **wenn ich wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werden solle**[2]. Hiermit ist die erste Frage gelöst.

---

[1] Man vergleiche den ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", der den Titel trägt: „Uebergang der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß in die philosophische." Am Ende des zweiten Abschnittes heißt es: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlich anhänge oder vielmehr zu Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine Chimäre ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip desselben anerkennen" (S. 71). Nebenbei sei hier noch bemerkt, daß zwar Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" das sittliche Bewußtsein als eine unerwiesene Grundlage voraussetzt, die er erst nach Abschluß seiner philosophischen Deductionen als einfachhin wissenschaftlich erwiesen gelten lassen will. Dagegen betrachtet er in der „Kritik der praktischen Vernunft" das sittliche Bewußtsein aller Menschen als eine für sich vollständig genügende Grundlage für die weiteren philosophischen Ausführungen. Mit Recht macht Zeller (Ueber das Kant'sche Moralprincip) darauf aufmerksam, daß Kant nur deshalb in der Metaphysik die gefährlichsten kritischen Operationen kaltblütig vornimmt, weil er weiß, daß alle Glaubensartikel, deren der Mensch für sein praktisches Verhalten bedarf, von einer andern Seite her gesichert sind. Er spricht der theoretischen Vernunft die Befähigung zur Erkenntniß des Wirklichen ab, weil sie uns nicht über die sinnliche Erscheinung hinausführt; er preist die praktische Vernunft, weil sie dies leistet.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. IV, 20.

II. Wie ist Sittlichkeit möglich? Es handelt sich nun darum, die durch die Erfahrung gewonnene Erkenntniß zu einer wissenschaftlichen zu erheben, d. h. sie „völlig a priori" „aus dem allgemeinen Begriff eines vernünftigen Wesens" herzuleiten. Sehen wir, wie Kant diese Herleitung bewerkstelligt.

1. Der Wille ist das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. h. nach Principien zu handeln. Die objectiven Principien, die für den Willen eine Nöthigung enthalten, heißen Imperative und werden durch ein Sollen ausgedrückt. Die Imperative sind entweder hypothetisch oder kategorisch. Die hypothetischen Imperative fordern die Handlung nur mit Rücksicht auf eine durch sie zu erreichende Absicht, sie gebieten unter Voraussetzung eines gewollten Zweckes. Der kategorische Imperativ dagegen gebietet die Handlung unbedingt und ohne Rücksicht auf eine zu erreichende Absicht. „Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr folgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das wesentliche Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein welcher er wolle."[1] Dieser kategorische Imperativ oder Imperativ der Sittlichkeit kann mithin — unter stillschweigender Voraussetzung der von Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten Erkenntnißtheorie — nur ein synthetisch-praktischer Satz a priori sein, d. h. ein praktischer Satz, der a priori nothwendig die That mit dem Wollen verknüpft[2]. Da dieser Satz auf keinerlei Bedingung eingeschränkt ist und außer dem Gesetz nur die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung der Maxime mit dem Gesetz enthält, so kann die Formel des kategorischen Imperativs nur folgende sein: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."[3]

So ist Kant „a priori" wieder zu demselben Gesetze gelangt, das er schon durch Analyse der innern Erfahrung gefunden hatte. Die ebengenannte Formel des Imperativs läßt sich noch in eine andere Fassung bringen. Da nämlich die Natur nichts ist als „das Dasein der Dinge, insofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", so kann der kategorische Imperativ auch lauten: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte."[4]

Das ist die erste Formel des kategorischen Imperativs, aus der Kant der Reihe nach die anderen entwickelt.

2. Wir wissen bis jetzt bloß, daß, wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, er nur in der angegebenen Weise lauten kann. Aber läßt sich denn a priori beweisen, daß es für alle Vernunftwesen ein nothwendiges Gesetz sei, „ihre Handlungen nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wünschen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen"?[5]

Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob es nicht bloß subjective Zwecke gebe, die für den Handelnden selbst Werth haben, sondern auch einen objectiven Zweck, der für alle vernünftigen Wesen einen allgemeinen und unbedingten Werth besitzt. Denn nur ein solcher Zweck kann der Grund eines unbedingten und allgemeinen kategorischen Imperativs sein. Nun gibt es aber in der That einen solchen objectiven Zweck. „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel." Der Mensch „muß in allen seinen Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. IV, 38. [2] A. a. O. S. 42. [3] A. a. O. S. 43. [4] A. a. O. S. 44. [5] A. a. O. S. 50.

werden". Alle Gegenstände der Neigungen haben, wie die Neigungen selbst, bloß einen bedingten Werth. Nur die vernünftigen Wesen oder Personen sind ihrer Natur nach absolute Zwecke an sich.

Aus der Vorstellung dieses absoluten und allgemeinen Zweckes läßt sich nun leicht ein allgemeiner, für alle Vernunftwesen geltender kategorischer Imperativ herleiten. Er kann kein anderer sein als folgender: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." [1]

Dieses ist die zweite Formel des kategorischen Imperativs.

3. Es erübrigt uns noch eine dritte Bestimmung desselben, und diese ergibt sich aus der Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens [2].

Das unterscheidende Zeichen des kategorischen Imperativs ist „die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht". Ein solches Wollen ist aber nur möglich, wenn der Wille nicht einem fremden Gesetz unterworfen, sondern „selbst zu oberst gesetzgebend" ist, so daß er nur seiner eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemeinen Gesetzgebung untersteht [3]. Also gebietet der kategorische Imperativ, „alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte" [4].

Dieses ist die dritte Formel des kategorischen Imperativs und enthält das Princip der Autonomie. Aus diesem Princip erklärt sich nun, warum alle bisherigen Versuche, das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, scheitern mußten. Indem man den Willen den Gesetzen eines andern unterwarf (Princip der Heteronomie), bekam man niemals Pflicht, sondern nur Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus.

Da alle vernünftigen Wesen unter dem Gesetze stehen, sich selbst und andere niemals bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich zu behandeln, so bilden sie zusammen ein Reich der Zwecke: ein Reich, weil sie systematisch durch gemeinschaftliche objective Gesetze verbunden sind; ein Reich der Zwecke, weil diese Gesetze die Beziehungen vernünftiger Wesen zu einander als Zwecke und Mittel ordnen. Jedes vernünftige Wesen gehört als Glied zum Reiche der Zwecke, insofern es den allgemeinen Gesetzen unterworfen ist. In diesem Reiche der Zwecke haben alle Dinge einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, läßt sich durch ein Aequivalent ersetzen; was dagegen über allen Preis erhaben ist, hat eine Würde. Diese Würde ist die nothwendige Bedingung, damit ein Ding Zweck an sich sein könne. Und da diese Bedingung mit der Sittlichkeit zusammenfällt, weil ja nur die Sittlichkeit es ermöglicht, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein, so hat nur sie und die Menschheit, insofern sie derselben fähig ist, Würde. „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur." [5]

Die drei angeführten Formeln des kategorischen Imperativs sind nicht drei verschiedene Gesetze, sondern nur verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe Gesetz, von denen jeder die beiden andern in sich vereinigt. Die erste Formel enthält die Form des kategorischen Imperativs, welche in der Allgemeinheit besteht: deshalb befiehlt sie, die Maximen so zu wählen, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten. Die zweite Formel enthält den Zweck des kategorischen Imperativs

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. IV, 53. [2] A. a. O. S. 55. [3] A. a. O. S. 57. [4] A. a. O. S. 57. [5] A. a. O. S. 61.

und besagt, daß das vernünftige Wesen „als Zweck an sich jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse" [1]. Die dritte Formel enthält eine vollständige Bestimmung aller Maximen: alle Maximen sollen „aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke als einem Reiche der Natur zusammenstimmen".

So glaubt nun Kant den im „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" vorhandenen Begriff des wahrhaft sittlich guten Willens a priori aus dem Begriff des vernünftigen Willens hergeleitet zu haben. Er schließt mit den Worten: „Wir können nun da endigen, von wo wir im Anfang ausgingen, nämlich dem Begriff eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, dessen Maxime mithin, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du zugleich wollen kannst." [2]

Die Moralität hat nothwendig die Autonomie des Willens zur Voraussetzung, wie wir gesehen. Die Autonomie hinwiederum ist nur möglich unter Voraussetzung der Freiheit. Könnte sich der Wille nicht selbst bestimmen, so fiele er in die Nothwendigkeit, welche äußere Gesetze ihm auferlegen, und dadurch in die Heteronomie. So folgt aus der Annahme der Sittlichkeit die Annahme der Freiheit. „Du kannst, denn du sollst."

Die Freiheit ihrerseits ist wiederum nur möglich, wenn wir vernünftige Wesen sind, die als Intelligenzen einer höhern intelligiblen Welt (Verstandeswelt) angehören. In der Sinnenwelt ist alles an mechanische Causalität gebunden. Wie nun Kant weiter in der „Kritik der praktischen Vernunft" aus den gewonnenen Resultaten auf die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als nothwendige Postulate des sittlichen Willens schließt, haben wir schon früher dargethan [3].

§ 3.

Kritik des Kant'schen Moralprincips.

Was an der Moral Kants Anerkennung verdient, ist die energische Betonung der Pflicht und der Nothwendigkeit, der Pflicht oft alle irdischen Vortheile zum Opfer zu bringen. Wenn man sich länger mit den utilitaristischen Systemen befaßt hat, welche die Sittlichkeit nahezu in eine kleinliche Nützlichkeitsrechnung auflösen, wo alles nach Krämerart als Soll und Haben gebucht wird, um einen Lustüberschuß zu erzielen, thut es einem ordentlich wohl, einer so entschiedenen Betonung der Pflicht zu begegnen, wie Kant sie uns bietet. Kant rückt den Begriff der Pflicht wieder in den Vordergrund der ethischen Erörterungen, während ihn die Anhänger der Nützlichkeitsmoral ganz in den Hintergrund drängen und schließlich zu einem nichtssagenden Worte verflüchtigen [4].

---

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 61. [2] A. a. O. S. 62.

[3] S. oben S. 99.

[4] Mitten in seinen trockenen Auseinandersetzungen läßt er sich zu folgendem rhetorischen Erguß fortreißen: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürlichen Abscheu im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Be-

Damit hangen zwei andere Vorzüge der Kant'schen Ethik zusammen. Nach utilitaristischer Anschauung tritt bei der moralischen Beurtheilung der *gute Wille* ganz zurück. Für die Nützlichkeitsrechnung hat er gar keine oder wenigstens nur untergeordnete Bedeutung. Und doch besteht ohne Zweifel der wahre sittliche Werth des Menschen allein im guten Willen, in der rechten Gesinnung. Mag einer sonst noch so stiefmütterlich von der Natur bedacht sein, so kann er doch sittlich hoch stehen, wenn er nur das Herz am rechten Fleck hat und sein Wille gut ist. Das betont Kant mit Recht in nachdrücklicher Weise.

Während man ferner bei den Anhängern der Nützlichkeitsmoral die rechte Würdigung der sittlichen Ordnung vermißt, ist Kant bemüht, den *alles überragenden Werth* des sittlich Guten zum Ausdruck zu bringen und ihm dadurch gerecht zu werden, daß er die Sittlichkeit mit dem höchsten Weltzweck in Verbindung bringt. Das ist ein wahrer und fruchtbarer Gedanke. Die sittliche Ordnung kann nie bloßes Mittel werden für irdische Zwecke, dazu ist sie zu adelig, zu erhaben.

Es verdient endlich hervorgehoben zu werden, daß Kant die *unumstößliche Giltigkeit der sittlichen Urtheile der gemeinen Menschenvernunft* — und zwar unabhängig von allen philosophischen Untersuchungen — offen anerkannte. Galten ihm doch diese Urtheile für so unumstößlich, daß er auf sie alles gründen zu können glaubte, was wir von der übersinnlichen Welt wissen. Er verwahrt sich deshalb auch entschieden gegen die Annahme, als beabsichtige er ein neues Princip in der Moral aufzustellen[1]. Es ist nun freilich ein großer Irrthum, zu meinen, auf theoretischem Wege könne man nicht zur Erkenntniß des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und ähnlicher Wahrheiten gelangen. Allein darin hat Kant Recht, auch die sittlichen Urtheile der Menschen, deren Vorhandensein und Allgemeingiltigkeit eine *unumstößliche Thatsache* ist, haben das Dasein Gottes, des höchsten und ewigen Gesetzgebers und Weltregierers, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. zur unerläßlichen Voraussetzung. Die Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins der Menschen liefern, wenn auch nicht in der von Kant gewollten Weise, einen vollgiltigen Beweis für diese Wahrheiten. Die Ethik, in der rechten Weise betrieben, gestaltet sich von selbst zu einer Apologie des Theismus.

So gerne wir aber diese Vorzüge der Kant'schen Moral anerkennen, so können wir dieselbe doch keineswegs als eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme des sittlichen Lebens ansehen.

1. Bedenklich ist schon der Standpunkt, von dem der Gründer der kritischen Schule an die Untersuchung der Erscheinungen des sittlichen Lebens herantritt. In der „Kritik der reinen Vernunft" war er nahezu beim Nihilismus angelangt. Unter dem Messer seiner Kritik hatte sich alles in wesenlose Er-

---

folgung) erwirkt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheimen ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unerläßliche Bedingung desjenigen Werthes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" Kritik der prakt. Vern. S. 200.

[1] „Wer wollte auch einen neuen Grunsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder doch in durchgängigem Irrthum gewesen sei?" Grundleg. zur M. d. S. 103 Anm.

scheinungen aufgelöst, die wir durch unsere angeborenen Anschauungen, Begriffe und Ideen verarbeiten. Es blieb ihm deshalb nichts übrig, als sich an die praktische Vernunft mit ihren sittlichen Urtheilen zu wenden und von diesem Rettungsanker aus das Verlorene wieder zu gewinnen. Folgerichtig mußten auch die sittlichen Begriffe von vornherein so von allem Empirischen und Sinnlichen gesäubert werden, daß sie als *Brücke in die intelligible Welt* dienen konnten. Dadurch gerathen seine Untersuchungen in eine schiefe Richtung; sie stehen schon im Dienste eines Seefahrers, der Indien auf einem neuen Wege entdecken will. Nur so läßt sich erklären, warum er von vornherein aus unseren sittlichen Urtheilen alles Empirische, Sinnliche mit solch ängstlicher Sorgfalt ausschließt und dieselben zu einem von aller *Materie* absehenden, rein *formalen* kategorischen Imperativ stempelt. Ein so ätherisches Gesetz war ihm nothwendig als Leiter in die „Verstandeswelt".

2. Die Ausführungen Kants gehen sammt und sonders von einer nicht bloß willkürlichen, unbewiesenen, sondern *unhaltbaren Voraussetzung* aus. Aus dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" stellt er fest, was ein schlechterdings *guter Wille* sei. Durch die innere Erfahrung gelangt er zum Schluß: einfachhin gut sei nur der Wille, der sich in Ausführung des Gesetzes einzig *von der Idee der Pflicht* leiten läßt. Jede Rücksicht auf eine Neigung oder ein durch die Handlung zu erreichendes Gut sei mit echter Sittlichkeit unverträglich.

Aber berechtigt denn wirklich die Befragung des gewöhnlichen Bewußtseins zur Annahme, nur der Wille sei sittlich gut, der sich *allein* von der Achtung vor dem Gesetz bestimmen läßt? Oder mit anderen Worten: Urtheilen wirklich die gewöhnlichen Menschen „im gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft", daß zum sittlich guten Willen die *Ausschließung jeder Rücksicht auf ein Interesse* oder eine Befriedigung des Handelnden erforderlich sei? Wir glauben, in dieser Form sieht jeder gleich, daß sich Kant für seinen „einfachhin guten Willen" nicht auf die psychologische Erfahrung berufen kann, sondern daß er uns nur das bietet, was ihm im Gange seiner philosophischen Untersuchung nothwendig war. In der That, wenn David von sich bekennt, daß er sein Herz zur Erfüllung der Gebote hinneigte um der Vergeltung willen, wenn der hl. Paulus sich in seinen Trübsalen mit dem Gedanken an die zu erwartende Krone der Gerechtigkeit tröstet, so werden solche Gesinnungen von Kant als zu unlauter aus dem Verzeichniß des sittlich Guten gestrichen. Und wenn zarte Mutter- oder Kindesliebe, innige Freundschaft zu großen Opfern befähigen, unabhängig vom Gebote starrer Pflicht, so blickt der kritische Philosoph mit Achselzucken auf ein solches, der Sittlichkeit entbehrendes Thun herab. Kann er sich dafür etwa auf den gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft berufen? Urtheilen die gewöhnlichen Sterblichen wirklich so? Wir glauben, das gerade Gegentheil ist der Fall.

Ist aber diese Grundvoraussetzung der Kant'schen Ethik unbewiesen und unhaltbar, so sind es auch die darauf gebauten Schlüsse.

3. Eine weitere unhaltbare Grundlage Kants ist seine Erkenntnißtheorie. Ethik und Erkenntnißlehre hangen bei ihm innig zusammen. Die erstere ist zum guten Theil die nothwendige Folge und zum Theil die Ergänzung der letztern. Um die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in unseren

auf Erfahrungsgegenstände gerichteten Urtheilen zu erklären, nimmt Kant synthetische Urtheile *a priori* an, die ihren Stoff der Erfahrung verdanken, in denen aber das Prädicat mit dem Subject völlig a priori als nothwendig ausgesagt wird. Solche Urtheile setzt nun Kant auch in seiner Moral voraus. Der kategorische Imperativ soll eben ein derartiger synthetischer praktischer Satz a priori sein.

Nun ruhen aber diese synthetischen Urtheile a priori nicht nur auf völlig ungenügenden Beweisen, sondern sie sind unrichtig und führen nothwendig zum Skepticismus. Nach den Regeln der gesunden Logik wird ein Prädicat erst dann vom Subject ausgesagt, wenn der Verstand einsieht, daß es diesem irgendwie zukommt. Zu dieser Einsicht kann er aber nur auf zwei Wegen gelangen: entweder durch Vergleichung des Subjects und Prädicats oder durch die Erfahrung. Einen dritten Weg gibt es nicht. Am allerwenigsten führt der von Kant bezeichnete Weg zum Ziele; denn nach seiner Ansicht würde die Vernunft ganz blindlings, auf eine uns völlig unbegreifliche Weise das Prädicat mit dem Subject, in unserem Fall das Sollen mit der Handlung verbinden. Damit wird dem Skepticismus Thür und Thor geöffnet[1].

Es ist auch unrichtig, daß wir von der Erfahrung ausgehend nicht zu allgemeingiltigen und nothwendigen Urtheilen gelangen können. Das wäre allerdings richtig, wenn wir bloß die Erscheinungen der Dinge zu erkennen vermöchten und das „Ding an sich" uns ein ewig verborgenes Räthsel bliebe. Dem ist aber nicht so. Durch die Erscheinung hindurch vermag der Verstand auf dem Wege der Abstraction das Wesentliche, Nothwendige und Unwandelbare der Dinge zu erfassen und so zu allgemeinen und nothwendigen Urtheilen zu gelangen.

4. Auch die Kant'sche Begründung des rein formalen Charakters des Sittengesetzes ist unhaltbar. Sie läßt sich in die beiden Behauptungen zusammenfassen: a) Alle materialen, praktischen Principien „gehören unter das Princip der Selbstliebe" [2]; b) das Princip der Selbstliebe ist mit der Sittlichkeit unvereinbar. Untersuchen wir beide Behauptungen.

a) Alle materialen Principien, d. h. alle Principien (Maximen), welche auf die Erreichung eines Gegenstandes gehen, „dessen Wirklichkeit begehrt wird" und welcher der Erfahrung entlehnt ist, fallen unter das Princip der Selbstliebe. Warum? „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjects, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an. . . . Sie ist also nur insofern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das

[1] Vgl. über diese Frage Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft. Freiburg 1878. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, 300.
[2] Kritik der prakt. Vernunft. WW. IV, 119.

Princip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sofern gänzlich von einerlei Art, daß sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören." [1]

In dieser Beweisführung ist schon die Behauptung unrichtig, daß jede Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache sinnlicher Natur und mithin Gegenstand des (sinnlichen) Begehrungsvermögens sei. Die Lust oder vielmehr die Freude ist die Ruhe des Begehrungsvermögens in dem ihm angemessenen Gut. Wie es nun eine doppelte Erkenntniß gibt: eine sinnliche und eine geistige, so gibt es auch ein doppeltes Strebevermögen: ein sinnliches und ein geistiges (den Willen), und dementsprechend auch eine doppelte Lust oder Freude: eine sinnliche und eine geistige. Kant aber nimmt irrthümlich nur ein Begehrungsvermögen an; den Willen identificirt er mit der praktischen Vernunft[2]. Dieser Mangel an Unterscheidung der beiden Begehrungsvermögen ist überhaupt ein verhängnißvoller Irrthum in der ganzen Lehre Kants. Er hängt aber mit seiner Theorie wesentlich zusammen. Nur wenn Wille und praktische Vernunft eins sind, kann der Wille als selbstgesetzgebend angesehen werden. Wird die praktische Vernunft als über dem Willen stehend betrachtet, so ist es mit der Selbstgesetzgebung des letztern zu Ende. Er erfüllt dann nicht mehr sein eigenes Gesetz, sondern das Gesetz, welches ihm die Vernunft vorschreibt.

Unrichtig ist ferner die Annahme, daß alle materialen, praktischen Principien auf die Lust abzielen. Mit anderen Worten: nach Kant gibt es außer der Pflicht keinen andern Beweggrund des Handelns als die Lust. So gefaßt springt die Unrichtigkeit dieser Behauptung in die Augen. In der That, außer der Lust und der Pflicht kann uns als Beweggrund des Handelns die Erkenntniß dienen, daß eine Handlung an und für sich geziemend und gut ist, oder daß sie der rechten Ordnung entspricht, unabhängig von jeder Idee der Pflicht. Ebenso kann ich mir ohne jede Beimischung von Selbstliebe vornehmen, anderen wohlzuthun. Alle diese Bestimmungsgründe lassen sich unmöglich dem Princip der Selbstliebe einreihen. Allerdings hat die Erlangung des Guten die Lust oder Befriedigung des Willens zur Folge, aber das kann nach Kants eigenen Principien die Reinheit der Sittlichkeit nicht trüben, da diese Befriedigung nicht selbst Bestimmungsgrund der Handlung ist. Er selbst lehrt ja, daß die absolute Heiligkeit nothwendig vollkommene Glückseligkeit als Bedingtes zur Folge habe[3].

Wenn also auch zugegeben würde, jedes Handeln aus dem Beweggrund der Selbstliebe sei nicht sittlich, so wäre dennoch die Behauptung Kants, die sittlich gute Handlung könne nur die reine Idee der Pflicht um ihrer selbst willen zum Beweggrunde haben, unhaltbar. Aber

b) auch die Behauptung, der Beweggrund der Selbstliebe sei mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, ist unrichtig. Die autonome Moral erhebt unmögliche und deshalb unwahre Forderungen. Sie stellt an die

[1] Kritik der prakt. Vernunft S. 119.
[2] Vgl. a. a. O. S. 33: „Der Wille (ist) nichts anderes als praktische Vernunft."
[3] A. a. O. S. 246.

menschliche Natur das Ansinnen, in ihrem sittlichen Streben *jedem eigenen Interesse* zu entsagen und sich in Demuth vor der reinen Pflicht zu beugen. Aber eine solche Sittenlehre paßt für Menschen nicht. Sie würde uns nöthigen, von vornherein der großen Masse derselben Sittlichkeit abzusprechen, ja zu zweifeln, ob überhaupt in der Welt ausnahmsweise wahrhaft sittlich gute Handlungen vorkommen. Gesteht doch Kant selbst von seinem Standpunkt, ein kaltblütiger Beobachter könne in gewissen Augenblicken zweifelhaft werden, „ob auch wirklich in der Welt irgend eine wahre Tugend angetroffen werde“ [1]. Ja, er behauptet, wenn es auch niemals rein pflichtmäßige Handlungen gegeben hätte, so würde dennoch die Vernunft solche Handlungen uns gebieten. Derartige Uebertreibungen enthüllen die innere Unwahrheit der kritischen Moral [2].

In der That, nach Kants eigenem Geständniß haben alle Menschen die mächtigste Neigung zur Glückseligkeit und ist es wenigstens indirect Pflicht, die eigene Glückseligkeit zu sichern. Wie kann man aber dem Menschen zumuthen, in all seinem sittlichen Thun auf diesen Grundtrieb gar keine Rücksicht zu nehmen? Hätte er dann nicht in seiner Natur einen völlig unzerstörbaren Feind der Sittlichkeit?

Kant muß auch folgerichtig auf sittlichem Gebiete die Unterscheidung zwischen *geordneter* und *ungeordneter* Selbstliebe, *berechtigten* und *unberechtigten* Interessen verwerfen; es gibt überhaupt keine geordnete Selbstliebe, keine berechtigten Interessen. Nur ein einziges Interesse nimmt er

[1] Kritik der prakt. Vernunft. WW. IV, 28.

[2] Selbst *Schiller* konnte trotz seiner Verehrung für Kant sich nicht des Spottes über die kritische Moral erwehren:

Gewissensscrupel:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu dann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Kuno Fischer (Geschichte der neuern Philosophie IV, 109. 1884) meint zwar, dieses Epigramm sei eine grobe Sophistik, indem es die Kant'sche Moral unrichtig darstelle. Wenn Kant sagt, man dürfe die Pflicht nicht aus *Neigung* thun, so will er damit alle natürlichen Neigungen, also auch die *Abneigung* oder den *Abscheu* aus den sittlichen Triebfedern verbannen. „Das Sittengesetz will nicht, daß die Pflicht *gern* erfüllt werde; will es deshalb, daß man sie *ungern* erfülle?“ Man kann zugeben, daß der Schiller'sche „Scrupel“ nur berechtigt ist, wenn man statt „*mit* Neigung“ „*aus* Neigung“ liest. Aber dies vorausgesetzt, ist die gegebene „Entscheidung“ vollständig zutreffend. Kant verlangt allerdings, daß *keinerlei* Neigungen die *Triebfedern* unserer Handlung seien. Aber Schiller behauptet auch nicht, wir sollen *aus* Abscheu thun, was uns die Pflicht gebietet, so daß der Abscheu die *Triebfeder* unserer Handlung bildete; das wäre allerdings absurd; sondern er sagt: *mit* Abscheu. Das ist ein großer Unterschied. Wenn ich eine Handlung *mit Abscheu* thue, so ist der Abscheu nicht Triebfeder meiner Handlung, sondern *hält mich eher davon ab*. Entschließe ich mich *trotz dieses Abscheues* zur Handlung, so bin ich am sichersten, daß mich keine Neigung, sondern die bloße Pflicht zur Handlung antreibt. Man kann also mit Recht einem Scrupulanten aus der kritischen Schule, der *Neigung* zu dem fühlt, was die Pflicht vorschreibt, anrathen, er solle nach dem Gegentheil streben, weil er dann am sichersten sei, daß er rein aus Pflicht und nicht aus Neigung handle.

von dieser allgemeinen Verwerfung aus, nämlich das der eigenen *Würde* als *Selbstzweck* und *Selbstgesetzgeber*. Warum? Weil er doch irgendwo die sittliche Ordnung an ein Interesse anknüpfen mußte. Und so nimmt er denn *ganz willkürlich* das Interesse der eigenen Würde aus. Außer diesem Interesse sind aber alle Nützlichkeitsrücksichten vom Gebiet der kritischen Moral verbannt. Und da sollen wir Kant noch Glauben schenken, wenn er sich gegen den Vorwurf wehrt, als habe er ein neues Moralprincip aufstellen wollen?

5. Das Kant'sche Moralprincip ist zur Entscheidung praktischer Gewissensfragen ganz unbrauchbar. Wir sollen jederzeit nach *derjenigen Maxime handeln, deren Allgemeinheit als Gesetz wir wollen können*. Nehmen wir einen concreten Fall, den uns Kant selbst angibt. Jemand will in der Noth Geld borgen, obwohl er weiß, daß er die geliehene Summe nicht wird zurückerstatten können. Darf er nun trotzdem Rückerstattung versprechen, um das Geld zu erhalten? Nein, antwortet Kant. Denn seine Maxime wäre: „So oft ich in Geldnoth bin, will ich borgen und Rückerstattung versprechen, obwohl ich weiß, daß ich mein Versprechen nicht halten kann.“ [1] Eine solche Maxime läßt sich aber nicht zum allgemeinen Gesetz erheben, weil *sonst der Zweck eines solchen Versprechens unmöglich gemacht würde. Denn niemand mehr würde einem solchen Versprechen glauben.* Hier wird doch offenbar die Unerlaubtheit des falschen Versprechens aus den *schädlichen Folgen* hergeleitet, welche die Erlaubtheit desselben nach sich zöge.

Oder wird Kant sagen, ein solches Gesetz enthalte einen innern Widerspruch, es würde sich selbst aufheben? Von einem begrifflichen Widerspruch kann keine Rede sein; denn ein solches Gesetz läßt sich sehr wohl denken. Aber es würde doch bewirken, daß es keine Fälle mehr gäbe, auf die man es anwenden könnte? Selbst wenn man das zugeben wollte, so würde dadurch das Gesetz noch nicht aufgehoben. Das Gesetz als Gesetz bliebe bestehen. Uebrigens würde auch ein solches Gesetz nicht allgemein bewirken, daß kein Geld mehr ausgeliehen würde. Man würde bloß bei Darlehen vorsichtiger zu Werke gehen, z. B. sich vorher von der Zahlungsfähigkeit des Borgers vergewissern oder größere Bürgschaften verlangen. Das Borgen würde also sehr erschwert, vor allem für diejenigen, welche es am meisten nöthig haben, und insofern würde der Zweck des Versprechens in etwa vereitelt. Das sind aber keine aprioristischen, sondern aus der Erfahrung und den Wirkungen einer Handlung geschöpfte Erwägungen.

Ein anderer fragt sich, ob er seine Talente entwickeln und sich zu einem brauchbaren Menschen ausbilden oder sein Leben den Vergnügungen widmen solle. Dieses letztere kann er nach Kant nicht wollen, weil er nicht wollen kann, daß es zum allgemeinen Naturgesetz werde. „Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, *weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind*.“ [2] Das heißt doch wohl die Pflicht der Entfaltung der Fähigkeiten daraus ableiten, weil sie uns zur Erreichung mannigfaltiger Absichten gegeben sind! Ein solches Princip ist aber weder ein rein formales noch ein rein aprioristisches.

Vielleicht könnte man zur Vertheidigung Kants einwenden, die Rücksicht auf die gesellschaftlichen Folgen sei ein bloßes *Zeichen*, an dem man die sittliche Eigenschaft der Maxime erkennen könne, aber nicht der *Beweggrund*, um dessentwillen

[1] Kritik der prakt. Vernunft S. 45. [2] A. a. O. S. 46.

wir die Handlung wollen. Aber wir antworten mit der Frage: warum ist denn die gesellschaftliche Nützlichkeit der Handlung ein solches Kennzeichen der Pflichtmäßigkeit? Auch die Maxime, nur seinen eigenen Vortheil zu suchen, läßt sich allgemein und unbedingt zum Grundsatz erheben. Im Thierreich sehen wir thatsächlich nur den rücksichtslosesten Egoismus walten. Warum kann dies nicht auch unter den Menschen geschehen? Es läßt sich kein anderer Grund namhaft machen, als weil ein solches selbstsüchtiges Verfahren der gesellschaftlichen und vernünftigen Natur des Menschen widerspricht oder ein gesellschaftliches Zusammenleben vernünftiger Wesen damit nicht vereinbar ist. Das ist aber eine empirische, aus der Natur des Menschen, wie sie uns durch die Erfahrung bekannt ist, entnommene Begründung[1].

Wollte Kant diese Antwort nicht gelten lassen, so müßte er auch folgerichtig behaupten, wir hielten manche Handlungen nicht deshalb für gut oder böse, weil sie in sich gut oder böse seien, sondern umgekehrt, die Handlungen seien gut und böse, weil wir sie dafür hielten. Das hieße aber die objective Wahrheit unserer sittlichen Urtheile läugnen und sich dem reinen Subjectivismus in die Arme werfen. Wer auf dem sittlichen Gebiet die objective Wahrheit unserer Urtheile bestreitet, muß es folgerichtig auf allen Gebieten thun. Mag nun auch Kant selbst eine solche Folgerung nicht von sich ablehnen, weil sie mit seiner allgemeinen Lehre von den synthetischen Urtheilen a priori übereinstimmt, so werden doch wohl wenige eine solche Folgerung als berechtigt zugeben wollen.

6. Kant vermag in seinem System den Unterschied zwischen streng gebotenen oder pflichtmäßigen und frei gewählten sittlich guten Handlungen nicht zu erklären, seine Theorie reicht also zur Erklärung der sittlichen Erscheinungen nicht aus. Wahrhaft sittlich gut ist ihm nur der Wille, der die vom Gesetze vorgeschriebene Handlung aus reiner Achtung vor dem Gesetze vollzieht. Nun gibt es aber sehr viele sittlich gute Handlungen, die von keinem Gesetze vorgeschrieben sind. Ja gerade die schönsten und edelsten Thaten werden von keinem „kategorischen Imperativ“ geboten, sie sind der freien Wahl des Menschen überlassen. Kein Gesetz verlangt, daß jemand sich der sichern Lebensgefahr aussetze, um einem andern das Leben zu retten, daß er freiwillig für das Vaterland in den Tod gehe, daß er sein ganzes Leben dem Dienste des Nächsten weihe, wie ein Vincenz v. Paul, ein Petrus Claver es gethan haben. Das Leben der bewunderungswürdigsten Vorbilder der Tugend ist voll von solchen Zügen heroischer Hingabe, zu der sie nicht verpflichtet waren. Welches war der „kategorische Imperativ“, der einen Felix von Nola antrieb, sich für einen andern in die Sklaverei zu begeben? Hier lag kein Gesetz vor, also konnte die Handlung nicht aus „reiner Achtung vor dem Gesetze“ hervorgehen. Und um noch höher zu greifen, was hat den Sohn Gottes bewogen, für uns arme Erdengeschöpfe Mensch zu werden und am Kreuze zu sterben? Nur die reinste und freieste Liebe, huldvolles Erbarmen. Gewiß, wenn sich der Sohn Gottes erst bei Kant hätte Rath holen wollen, dieser würde ihm von seinem Vorhaben abgerathen haben, weil es auf „empirischen Triebfedern“ beruhe und folglich unter das „Princip der Heteronomie“ gehöre.

7. Gänzlich unhaltbar ist die von Kant zuerst aufgestellte Behauptung, zum Wesen der Sittlichkeit gehöre die Autonomie, d. h. Sittlichkeit sei nur möglich, wenn man sein eigenes Gesetz erfülle. Seither ist es ein beständig wiederkehrendes Schlagwort geblieben, Heteronomie oder Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. E. v. Hartmann meint, es sei ebenso widersinnig, durch Heteronomie sittlich als durch fremdes Essen fett werden zu wollen.

[1] Hierüber vgl. die lesenswerthe Abhandlung von Zeller, Ueber das Kant'sche Moralprincip. Vorträge und Abhandlungen III, 166.

Wahr ist an der behaupteten Autonomie, daß das sittlich Gute des Menschen eigenste, freie That sein muß. Niemand kann durch fremdes Thun und Lassen sittlich gut oder schlecht werden. In diesem Sinn ist der Mensch das, wozu er sich selbst durch eigenes, freies Thun gemacht hat. Aber daß der Mensch beim sittlichen Handeln nur sein eigenes Gesetz erfülle, gehört ebenso wenig zum Wesen wahrer Sittlichkeit, als es — um im Hartmann'schen Vergleich zu bleiben — zum Wesen der Ernährung und des Fettwerdens gehört, daß man nur die Speisen genieße, die man selbst gekocht hat. Ja die Kant'sche Autonomie zerstört die wahre sittliche Ordnung, indem sie den Menschen aus der ihm im Weltganzen gebührenden Stellung herausreißt. Der Mensch ist nicht „absoluter Selbstzweck“, nicht sein eigener unumschränkter Herr, sondern das Gebilde der allmächtigen Schöpferhand, der Knecht, der wie alles Irdische zum Dienste und zur Verherrlichung seines Herrn da ist. Nur thörichter Hochmuth kann es unternehmen, den Erdenwurm zum Selbstzweck und absoluten Herrn seiner selbst zu machen und so auf den Thron der Gottheit zu erheben. Man beachte auch, wie durch und durch widerchristlich diese „autonome Moral“ ist. Wenn der Erlöser gehorsam ward bis zum Tode am Kreuz, so hat sie für ein solches Thun nur ein vornehmes Achselzucken!

Daß trotzdem so viele an der „Autonomie“ festzuhalten suchen, ist unseres Erachtens eine unbewußt der Freiheit des menschlichen Willens gezollte Huldigung. So sehr macht sich das Bedürfniß geltend, die Sittlichkeit als des Menschen innerstes Eigenthum anzuerkennen, daß man nach Verdunkelung oder Beseitigung der Freiheit zur Autonomie seine Zuflucht nimmt, um die Herrschaft des Menschen über sein Thun wenigstens dem Scheine nach zu retten. Denn ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber, mag er auch sonst an das Schwungrad eiserner Nothwendigkeit gebunden sein, so kann er sich ja immer noch damit schmeicheln, er thue nur das, was er selber wolle, er sei allein die Ursache seiner Handlung. Allein wo starre Nothwendigkeit ist, gleichviel, woher sie komme, da kann von Sittlichkeit, Verantwortlichkeit, Schuld und Verdienst keine Rede mehr sein.

Wir könnten jetzt noch untersuchen, ob der „kategorische Imperativ“ zur Erklärung der Pflicht ausreiche. Doch auf diese Frage werden wir später bei Behandlung des Gesetzes zurückkommen.

Siebenter Artikel.

Die inneren objectiven Moralprincipien.

§ 1.

Das stoische Moralprincip des naturgemäßen Lebens.

Wenn man Kant zuweilen den Stoiker der Neuzeit nennt, so kann damit nur gemeint sein, daß er ähnlich wie die Stoiker jeder Berücksichtigung der Neigungen und Affecte auf dem sittlichen Gebiete feindlich gegenübertritt. Im

übrigen herrscht zwischen der stoischen und der autonomen Schule die größte Verschiedenheit.

Das höchste Gut des Menschen ist nach der Schule Zeno's die Glückseligkeit. Diese aber besteht in der Tugend oder der naturgemäßen Thätigkeit. Denn jedes Wesen strebt von Natur aus nach dem, was seiner Natur angemessen ist, dem naturgemäßen Leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Da nun die Natur des Menschen vernünftig und social ist, so besteht seine Tugend und sein Glück darin, daß er der Vernunft entsprechend lebt. Da weiterhin die einzelne Natur nur ein Theil des nach Gesetzen wohlgeordneten Weltganzen ist, so folgt, daß jeder, der seiner Natur entsprechend lebt, dadurch mit der allgemeinen Natur oder der allgemeinen Weltvernunft, d. h. dem göttlichen Willen übereinstimmt, während derjenige, der nicht seiner Natur entsprechend handelt, sich gegen das göttliche Gesetz auflehnt[1].

Weil Tugend und Glückseligkeit zusammenfallen, so braucht es außer der Tugend nichts zur Glückseligkeit, und sie allein ist ein wahres Gut und um ihrer selbst willen zu erstreben. Alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist weder gut noch bös, sondern gleichgiltig (ἀδιάφορον) und je nach Umständen zu wählen oder abzuweisen. Die Lust ergibt sich aus der Tugend, darf aber nicht als Zweck erstrebt werden.

Zum sittlich guten Handeln genügt aber nach der Stoa die bloße äußere That nicht; es gehört dazu auch die rechte Gesinnung. Erfüllt der Mensch die pflichtmäßigen Handlungen ohne die rechte Gesinnung, so ist sein Handeln bloß schicklich (καθῆκον); vollbringt er dagegen das Gute um des Guten willen, so ist die Handlung wahrhaft sittlich gut (κατόρθωμα).

Die Leidenschaften betrachtet die stoische Schule[2] als ein Hinderniß in der Erfüllung der Pflicht und deshalb als vernunftwidrig. Der Weise ist, wenn auch nicht unempfindlich, doch leidenschaftslos. Die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) ist Pflicht.

Der Grundgedanke der Stoiker scheint kein anderer zu sein als der, daß das unmittelbare und nächste Maß des Sittlichen die vernünftige Natur des Menschen nach ihrer vernünftigen Seite aufgefaßt sei. Diesen Grundgedanken hat die stoische Schule mit Plato und Aristoteles gemein, und wir halten ihn für richtig. Unrichtig aber ist die Art und Weise, wie sie diesen Grundgedanken ausführt und begründet.

Schon die Annahme, Tugend und Glückseligkeit seien eins und dasselbe, ist unrichtig. Die Stoiker behaupten ja nicht bloß, die Tugend sei ein nothwendiger Bestandtheil der Glückseligkeit, oder sie müsse den Menschen einst, wenigstens nach diesem Leben, zum vollkommenen Glücke führen, sondern sie behaupten, schon in diesem Leben fallen Glückseligkeit und Tugend zusammen.

[1] So glauben wir das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν erklären zu sollen. Unter der Natur haben wir wohl die besondere Natur des Menschen zu verstehen. Cf. Clem. Alex. Stromat. II, 476. Zeller, Philosophie der Griechen III, 3 (3. Aufl.). S. 211. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 241. Bezeichnend sind die Worte Marc. Aurel. (VI, 44): Συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.

[2] S. oben S. 54.

Eine solche Annahme ist aber unhaltbar. Wer würde wohl einen unwissenden, mit Armuth und Krankheiten heimgesuchten, von seinen Mitbürgern verlassenen Menschen für vollkommen glückselig halten? Unter vollkommener Glückseligkeit denkt sich jeder einen Zustand, in dem man von allen Uebeln frei und im Besitze alles Guten ist. Die Stoiker werden freilich antworten, die Krankheiten seien kein Uebel. Aber hierin haben sie den gesunden Menschenverstand gegen sich. Sind die Krankheiten und Schmerzen auch keine sittlichen Uebel, so sind sie doch wahre Uebel der physischen Ordnung. Der stoische Philosoph Posidonius soll vor Pompejus einen Vortrag über das Thema, nur das sittlich Gute sei gut, gehalten, und da er an heftigen Gliederschmerzen litt, während desselben ausgerufen haben: Umsonst quälst du mich, Schmerz! Nie werde ich bekennen, daß du ein Uebel seist![1] Ein solcher stoischer Held ist ein passender Vorwurf für ein Lustspiel.

Es ist sodann eine moralisch unmögliche Forderung, der Mensch solle in seinem sittlichen Streben sich völlig von jeder Rücksicht auf Lust und Schmerz lossagen und nur die Tugend um ihrer selbst willen lieben. Das haben auch die späteren Stoiker eingesehen, indem sie zugaben, der Weise des Zeno sei ein bloßes Ideal, welches sich niemals verwirklichen lasse. Die Wolken des Aristophanes sind der rechte Platz für einen solchen stoischen Tugendhelden.

Der Grundfehler der stoischen Schule besteht in der unrichtigen Auffassung der menschlichen Natur. Sie berücksichtigt nur die vernünftige Seite des Menschen und kennt nur ein einziges menschliches Strebevermögen, wodurch sie zur Verwerfung aller Leidenschaften verleitet wird. Sie faßt ferner infolge ihrer halb pantheistischen Grundanschauung den Menschen nicht nach seinem richtigen Verhältniß zu Gott, seinem Schöpfer und Endziele, auf. Deshalb mündet auch die stoische Moral schließlich in eine Art Vergötterung ihres eingebildeten Weisen. Der Weise steht an Würde selbst dem Zeus nicht nach[2].

§ 2.

Das Moralprincip der Selbstvervollkommnung.

1. Das von Chr. Wolff (1679—1754) aufgestellte oberste Princip des Sittlichen lautet: Sittlich gut ist, was den Zustand des Menschen als eines vernünftigen Wesens wahrhaft vervollkommnet[3]. Zwar wollte Wolff auch die Vollkommenheit anderer berücksichtigt wissen, doch nur in untergeordneter Weise, insofern alle ihre eigene Vollkommenheit nur durch gegenseitige Hilfe erreichen können. Als höchste und erste Pflicht bezeichnet er selbst: „Mache dich selbst vollkommen." Unter Vollkommenheit aber versteht er „die Uebereinstimmung des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen zu Einem".

Diese Idee der Harmonie als Norm des Sittlichen hat die Wolff'sche Schule Plato entlehnt. Plato bezeichnet zwar die sittliche Aufgabe des

[1] Cic. Tuscul. II, 25. 61.

[2] Seneca, De prov. 1: Bonus ipse tempore tantum a Deo differt.

[3] Vernünftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen. 1720. Ausführlicher in seiner Philosophia moralis sive Ethic. 5 vol. 1753.

Menschen als eine Verähnlichung mit der absoluten und höchsten Idee des Guten, d. h. mit Gott; aber wollen wir erfahren, worin diese Verähnlichung bestehe, so verweist er uns auf die Harmonie zwischen den drei Theilen der Seele: der Vernunft, dem begehrlichen und erzürnenden (muthigen) Theil des sinnlichen Strebevermögens. Jeder dieser drei Theile soll die ihm zugewiesene Stellung einnehmen. Die Vernunft soll herrschen, die anderen Theile sollen sich ihrem Gebote unterwerfen. In der richtigen Wahrung dieses Verhältnisses besteht die Harmonie, die Gesundheit und Schönheit der Seele. Diese Gesundheit und Schönheit als habituelle Anlage bildet die Tugend. Anklänge an diese Platonische Vervollkommnungslehre finden sich bei dem Engländer A. Ferguson (1724—1816)[1], demzufolge der Mensch seiner Natur nach ein immer fortschreitendes, gleichsam in der Aufeinanderfolge existirendes Wesen ist, dessen Vollkommenheit nie auf einmal vorhanden ist und nie an einem Ziele anlangt, wo man sagen kann: jetzt ist alles vollendet. Daraus folgert er, daß der höchste Zweck des Menschen in einem immerwährenden Streben nach höherer Vollkommenheit besteht. Diese Vervollkommnung bildet zugleich des Menschen höchstes Glück.

2. In Deutschland hat das Moralprincip der Vervollkommnung Vertreter unter den Anhängern der verschiedensten Richtungen gefunden. Die bedeutendsten derselben sind J. G. Fichte und H. Ulrici.

J. G. Fichte (1762—1814) hat zwar in seiner praktischen Philosophie im wesentlichen auf Kant'schen Grundlagen weitergebaut. Nur in Bezug auf das oberste Moralprincip gibt er der Kant'schen Idee der Freiheit und Autonomie des menschlichen Willens eine Wendung, die ihn zum Anhänger der Vervollkommnungslehre macht.

Fichte unterscheidet im praktischen Ich (Begehrungsvermögen) zwei Triebe: den Naturtrieb und den geistigen Trieb (Freiheitstrieb). Jener strebt nach Genuß und macht uns dadurch vom Object abhängig; dieser dagegen sucht Freiheit, widerstrebt deshalb dem sinnlichen Trieb und macht uns unabhängig. Der Freiheitstrieb erhebt uns somit über die Natur. Beide Triebe wollen miteinander vereinigt sein. Der Urtrieb, dem beide Triebe als der gemeinsamen Wurzel entstammen und der die Vereinigung beider verlangt, ist der sittliche Trieb.

Wie aber können beide Triebe vereinigt werden? Dadurch, daß der höhere Trieb sich selbst immer mehr und mehr von dem Naturtrieb unabhängig macht, obwohl er ihn nie vernichten kann, weil die Natur die Folge unserer Beschränkung ist. Die Bethätigung des sittlichen Triebes und unser sittliches Leben besteht also in einer unendlichen Reihe von Handlungen, durch die wir in beständigem Fortschritt der absoluten Freiheit uns nähern, ohne dieselbe je erreichen zu können[2].

Unsere Bestimmung ist daher nicht, frei zu sein, sondern, frei zu werden. Die unendliche Reihe aller Handlungen, die diesem in der Unendlichkeit liegenden Zwecke dienen, kann daher die Bestimmung des Menschen genannt werden, und man kann darum die oberste sittliche Forderung auch folgendermaßen ausdrücken: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung.“[3]

[1] Grundsätze der Moralphilosophie. Uebers. von Garve. 1772. S. 142. Vgl. auch Garve, Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittlichkeit. Breslau 1798. S. 185.

[2] Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre. WW. IV, 149.

[3] A. a. O. S. 150. Vgl. auch K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie (2. Aufl.) V, 580. Jodl, Geschichte der Ethik II, 62 ff.

3. H. Ulrici[1] kennzeichnet seine Ansicht in folgenden Sätzen: „Das Gute ist das Wollen des Vollkommenen um seiner selbst willen und fällt in eins zusammen mit dem vollkommenen Willen, der seines Zieles sich wahr und klar bewußt und mit voller Kraft es zu erreichen bemüht ist. Das Ziel ist die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. Alles, was dem Streben nach diesem Ziele hindernd und widerstrebend in den Weg tritt, fällt unter den Begriff des Schlechten, und wo es vom bewußten Willen ausgeht, unter den Begriff des Bösen.“

Als subjectives Erkenntnißprincip dessen, was die Vollkommenheit fördert, dient uns das angeborene Gefühl des Sollens. Denn dieses ist „die Affection der Seele durch die ihr eingeborene Bestimmtheit des Zweckes und Zieles ihres Lebens, ihrer Entwicklung und Fortbildung“, es ist „Ausdruck dessen, was die Seele sein soll, Ausdruck der Vollkommenheit, zu der sie sich zu erheben hat“[2]. Diese unmittelbare und unbewußte, im Gefühl des Sollens enthaltene Perception des Guten in seiner Allgemeinheit ist die ethische Kategorie, durch die wir allmählich fortschreitend zum klaren Begriff des sittlich Guten gelangen.

Durch diesen Zusatz über das angeborene Pflichtgefühl, das ohne bestimmten Inhalt sein soll, tritt Ulrici in die Reihen der Anhänger der inneren rein subjectiven Moralprincipien und läßt sich gegen ihn alles sagen, was früher gegen letztere ausgeführt wurde. Der Hauptgrund, auf den er die Annahme dieses sittlichen Gefühles stützt, ist die Behauptung, die Sittlichkeit könne nicht auf metaphysische und religiöse Grundlagen, sondern nur auf sittliche Elemente zurückgeführt werden. Aber wenn er unter „sittlichen Elementen“ Dinge versteht, die einzeln genommen schon im eigentlichen Sinne sittlich sind oder das Wesen des Sittlichen an sich haben, so ist das eine unrichtige Behauptung[3]. Läßt sich denn etwa eine Pflanze nur auf Elemente zurückführen, die schon im formalen Sinne Pflanze sind? Müssen die einzelnen Bestandtheile der Rose schon eine Rose sein? Wenn aber unter „sittlichen Elementen“ Dinge verstanden werden, die nicht zwar formell sittlich, aber geeignet sind, in ihrem Zusammenwirken die Sittlichkeit zu stande zu bringen, so ist die Behauptung allerdings richtig, führt aber nicht zur Annahme eines angeborenen sittlichen Gefühls. Die Erscheinungen des sittlichen Lebens lassen sich mit Sicherheit aus allgemeinen metaphysischen Grundsätzen erklären.

Das Selbstvervollkommnungsprincip, das Ulrici mit der Wolff'schen Schule gemeinsam hat, ist viel zu unbestimmt und vag, um einen sichern Maßstab des Sittlichen abzugeben. Worin besteht diese Vervollkommnung? Nicht jede Vervollkommnung ist ein Fortschritt auf sittlichem Gebiete. Wer an Kenntnissen und Kunstfertigkeiten zunimmt, vervollkommnet sich; wird er dadurch immer sittlich besser? Manche, die in Kunst und Wissenschaft einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichen, stehen in der sittlichen Ordnung sehr tief. Es ist ja bekannt, daß man, um manchen unserer Culturheroen die Ehre vor dem gewöhnlichen Publikum zu retten, für die „Genies“ Ausnahmen vom Dekalog in Anspruch nahm. Man müßte also erst näher bezeichnen, worin die Vollkommenheit bestehe, welche als Maßstab des Sittlichen zu gelten habe.

[1] Naturrecht. 1873. S. 157. [2] A. a. O. S. 143. [3] S. oben S. 9.

Es ist nicht zu verwundern, daß ein so unbestimmtes und dehnbares Moralprincip auch einem Goethe gefiel. Gestattet es doch den größten ethischen Freisinn im praktischen Leben. Die künstlerische Ausgestaltung des Lebens oder die Verwirklichung des ethischen Ideals betrachtete er als die oberste sittliche Aufgabe. Das ist ein weites Dach, unter welches sich bei einigem guten Willen auch der sittliche Nihilismus unterbringen läßt. Es kommt nur darauf an, was sich jeder unter der künstlerischen Ausgestaltung des Lebens denkt.

Auch die Zuhilfenahme des Begriffs der harmonischen Entwicklung reicht nicht aus, um das sittlich Gute zu bestimmen. Oder ist etwa zur sittlichen Gutheit erfordert, daß ein Mensch harmonisch alle Fähigkeiten entwickle? Dann wäre es um das sittliche Leben vieler unserer Berufsstände, bei denen von einer harmonischen Entwicklung aller Fähigkeiten wohl kaum die Rede sein kann, schlecht bestellt. Ein armer Taglöhner oder Handwerker mag sittlich sehr hoch stehen, obwohl all sein Denken und Wollen auf einen engen Kreis beschränkt ist und von einer harmonischen Vervollkommnung aller seiner Fähigkeiten keine Rede sein kann. Wollte man entgegnen, trotzdem könne die erforderliche Harmonie vorhanden sein, so bliebe zu erklären, worin dieselbe bestehe und woran man sie erkenne.

4. Mit der Antwort, es handle sich bloß um die sittliche Harmonie und Vervollkommnung, kommt man keinen Schritt weiter. Es kehrt gleich die Frage wieder, was man sich darunter zu denken habe. Gallwitz z. B. bezeichnet die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit als das Ziel und Maß des Sittlichen[1].

Die einzelne That für sich genommen verdient das Prädicat „sittlich" nicht; zur sittlichen Beurtheilung ist vielmehr erfordert, daß man die Beziehung der Handlung zur Individualität ins Auge fasse. Diejenige Handlung ist gut, welche dem individuellen Charakter des Handelnden entspricht[2].

Es gibt deshalb auch keine allgemeinen objectiven Normen und Gesetze, an denen die Handlungen zu messen wären, für jeden ist seine eigene von allen anderen verschiedene sittliche Persönlichkeit die ausschlaggebende Norm. Die sittliche Persönlichkeit gleicht in der Mitte ihrer Entwicklung einem Bauwerk, welches in einem bestimmten Stil begonnen ist ... was bei der Ausführung auf allen Stadien verlangt werden muß, ist, daß der anfänglich vorgebildete Stil streng ausgeführt werde." [3]

Aber gibt es nicht auch eine stilgerechte Entwicklung der Persönlichkeit in der Richtung des Bösen? Allerdings. Deshalb fügt Gallwitz hinzu, das Sittliche sei der Fortschritt in der Ausbildung und Veredelung der Persönlichkeit. „Bildung der Persönlichkeit ist eine fortgehende Erweiterung derselben durch Aufnahme von Kenntnissen und Interessenkreisen, welche ursprünglich außerhalb ihrer selbst liegen und das Eigenthum anderer Menschen waren." [4] Diese Bereicherung des eigenen Ich durch Aufnahme werthvoller Bildungselemente hat nach Gallwitz unausbleiblich die Nebenwirkung zur Folge, „daß sittliche Anregung ausgestreut, Gemeinschaft gebildet und dadurch das Gemeinwohl gefördert wird. Damit ist zugleich der Gegensatz der beiden gleichberechtigten sittlichen Forderungen, sowohl seinem persönlichen Selbstzweck zu leben, als auch sein Selbst für andere dahinzugeben, unter einer höhern Einheit begriffen." [5]

---

[1] Das Problem der Ethik in der Gegenwart. 1891. [2] A. a. O. S. 3.
[3] A. a. O. S. 3. [4] A. a. O. S. 147. [5] A. a. O. S. 149.

Daß auch die Individualität des Handelnden bei der sittlichen Beurtheilung ein wichtiger Factor ist, sobald es sich um die concrete Anwendung der allgemeinen Grundsätze handelt, unterliegt keinem Zweifel. Aber sie allein kann nicht Norm des Sittlichen sein. Die Ausbildung der Anlagen und Neigungen für die Sprachwissenschaft oder Musik oder das Turnen verdient noch nicht das Prädicat des sittlich Guten. Allerdings will Gallwitz den Unterschied zwischen sittlich und natürlich nicht gelten lassen, aber die bloße Läugnung genügt nicht, um diesen Unterschied, den alle Welt macht, verschwinden zu lassen. Was macht also eine Persönlichkeit zur sittlichen und worin besteht die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit? Dazu bedarf es eines sichern und klaren Maßstabes. Was uns Gallwitz davon erzählt, daß die im Innern des Menschen gegebene individuelle Anlage mit der Gesammtnatur in geheimer Beziehung stehe und von derselben Motive zu Thaten empfange, welche über alle bewußten Zwecksetzungen hinausgehen, daß sie das Göttliche im Menschen sei, welches mit dem Göttlichen außerhalb desselben in Beziehung stehe[1] u. dgl., ist nicht im Stande, uns klare und bestimmte Grundsätze an die Hand zu geben.

Es ist auch ganz und gar unrichtig, was Gallwitz behauptet, eine einzelne Handlung aus sich verdiene nur, wenn sie dem Charakter oder der Individualität des Handelnden entspreche, sittlich gut genannt zu werden. Wenn jemand sich aus Mitleid bewegen läßt, einem Unglücklichen hilfreich beizuspringen oder eine Beleidigung großmüthig zu verzeihen, so nennen wir eine solche That gut, mag sie nun dem Gesammtzustand, dem „Baustil" des Handelnden entsprechen oder nicht.

Die Vervollkommnungslehre enthält ohne Zweifel einen richtigen Kern. Die Tugend bildet die wahre Vollkommenheit des Menschen, und jeder Fortschritt im Guten ist ein Fortschritt in der wahren Vollkommenheit. Es ist auch richtig, was Plato behauptet, daß das sittlich Gute die absolute Idee des Guten im Menschen irgendwie ausprägt, daß somit ein Fortschritt in der Tugend ein Fortschritt in der Gottähnlichkeit des Menschen ist. Trotzdem ist die Idee der Vollkommenheit wegen ihrer Unbestimmtheit untauglich, einen sichern Maßstab des sittlich Guten abzugeben.

Aus demselben Grunde halten wir auch das von S. Clarke (1675 bis 1729) aufgestellte Moralprincip für ungenügend. Clarke verlangt, daß wir jedes Ding nach dessen eigener Natur und nach seinem Verhältniß zu uns und zum Weltganzen behandeln. Denn alle Dinge seien so eingerichtet, daß sie zusammen ein harmonisches Weltganze bildeten. Diese Behauptung läßt eine richtige Deutung zu, aber ohne genauere Erklärung ist sie zu unbestimmt.

Doch lange genug haben wir uns bei der Aufzählung und Beurtheilung der unrichtigen oder ungenügenden Meinungen über die Norm des Sittlichen aufgehalten. Es ist Zeit, daß wir uns endlich der Darlegung und Begründung der wahren Ansicht zuwenden.

---

[1] Das Problem der Ethik in der Gegenwart. S. 180.

Fünftes Kapitel.

Das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

§ 1.

Die Ansicht des Aristoteles.

Unter den neueren deutschen Philosophen außerhalb der peripatetisch-scholastischen Schule ist niemand der richtigen Erkenntniß der Norm des Sittlichen näher gekommen als A. Trendelenburg und E. Zeller. Beide verdanken diesen Vorzug ihrem Zurückgehen auf die Aristotelische Philosophie, um deren Wiederbelebung sie sich große Verdienste erworben haben.

Auch in der Ethik hielt Trendelenburg eine Rückkehr zu den Grundsätzen des Aristoteles, den er geradezu den „Ethiker der Jahrhunderte" nennt, für nothwendig. „Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswalde die Erklärung der Nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben, cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur. Dieses Urtheil vom Jahre 1545 gilt noch heute." [1]

Wer uns in der Beurtheilung der zahlreichen modernen Moralsysteme gefolgt ist, wird dieses Urtheil gern unterschreiben. Wir bemerken noch, daß Jahrhunderte lang auch auf den katholischen Universitäten die Nikomachische Ethik den moralphilosophischen Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde.

Obwohl wir aber mit Trendelenburg die von Aristoteles gelegten Grundlagen in ihren Hauptumrissen für richtig halten, wenn auch der Erklärung und Ergänzung bedürftig, so scheint uns doch die Fassung, die er dem Aristotelischen Moralprincip gibt, nicht vollständig ausreichend. „Es kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen. . . . Alle großen objectiven Systeme der Ethik fassen daher den Gesichtspunkt, den Menschen als Menschen zu verwirklichen. So namentlich im Alterthum Plato und Aristoteles." [2]

Diese Fassung scheint uns zu unbestimmt. Genauer drückt sich Trendelenburg an einer andern Stelle aus, wo er behauptet, Aristoteles gründe den Inhalt der sittlichen Eudämonie „auf das menschliche Wesen als solches, wie es sich vom Thiere unterscheidet", er fasse also das, „was den Menschen zum Menschen macht, das Denken und die Unterordnung des an sich blinden Begehrens unter das Denken und die Erhebung der Lust zu den höchsten Zwecken" als die sittliche Aufgabe des Menschen auf [3]. Diese Worte scheinen das Wesentliche der Aristotelischen Ansicht richtig wiederzugeben.

Auch E. Zeller greift auf die Aristotelische Ansicht zurück. „Als die allgemeinste ethische Anforderung, das oberste ethische Princip würde sich bei diesem Verfahren die Forderung ergeben, daß unser Wollen und Handeln dem entspreche und aus dem Gefühl dessen hervorgehe, was dem eigenthümlichen Wesen des Menschen gemäß ist, daß, mit anderen Worten, die Idee der Menschen-

[1] Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie (1867) III, 170.
[2] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 34.
[3] Historische Beitr. a. a. O. S. 165.

würde und der Humanität die Richtschnur und der Beweggrund unseres Thuns sei. Denn das Wesen des Menschen als solchen, das, was ihn zum Menschen macht, besteht in dem geistigen Theil seines Wesens, in seiner Vernunft; in demselben Maße aber, wie ihm dieses zum lebendigen Bewußtsein kommt, wird er es auch als eine Forderung seiner Menschennatur anerkennen, alle seine Lebensthätigkeiten, soweit dies von ihm abhängt, mit dem Geist zu durchdringen, mit der Vernunft zu beherrschen, wird er daher auch ihren Werth davon abhängig machen, daß dies geschehe; und da nur die Vernunftgesetze allgemeine sind, so wird mit der Anerkennung des eigenen Werthes, sofern sich diese auf die Vernunft im Menschen, den geistigen Theil seines Wesens, gründet, die Anerkennung des gleichmäßigen Werthes anderer Menschen, es wird mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Würde die Achtung der fremden Persönlichkeit, die Humanität, Hand in Hand gehen. Auf diese beiden Grundforderungen lassen sich aber alle die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere zurückführen, welche das System der Ethik, mit Einschluß der philosophischen Rechtslehre, umfaßt." [1] Wir fügen hinzu, daß sich aus der menschlichen Natur auch die Pflichten gegen Gott herleiten lassen, wenn man dieselbe nur der Wahrheit entsprechend auffaßt.

Bei den meisten neueren Schriftstellern wird Aristoteles entweder als Anhänger des gewöhnlichen Eudämonismus oder als Vorkämpfer des rechten Maßhaltens hingestellt. Diese Darstellung entspricht der Wahrheit nicht. Die wahre Ansicht des Stagiriten ist vielmehr, wie Trendelenburg und Zeller richtig erkannt, diese: Sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit angemessen oder geziemend ist, so daß also die menschliche Natur selbst, insofern sie eine vernünftige ist, den nächsten Maßstab des sittlich Guten abgibt. Weil man von dem der Natur Angemessenen sich auf doppelte Weise entfernen kann, durch zu viel und zu wenig, so läßt sich mit Recht behaupten, die Tugend bestehe in der Einhaltung des rechten Maßes, sie bilde die Mitte zwischen zwei Extremen.

Daß dies die Ansicht des Aristoteles ist, geht aus vielen Stellen der Nikomachischen Ethik unzweideutig hervor. Das Gut eines jeden auf die Thätigkeit gerichteten Wesens, so lehrt er [2], besteht in der seiner Natur entsprechenden eigenthümlichen Verrichtung. Das Gut des Flötenspielers als solchen besteht im vollkommenen Spielen, das des Bildhauers in der vollkommenen Verfertigung einer Statue. Dasselbe gilt auch in Bezug auf den Menschen als Menschen. Denn gleichwie die einzelnen Theile des Menschen, z. B. das Auge, der Fuß, eine ihnen eigenthümliche Verrichtung haben, so muß es auch für den ganzen Menschen als Menschen eine eigenthümliche Verrichtung geben. Die Eigenthümlichkeit des Menschen besteht in seiner Vernünftigkeit. Folglich muß die ihm eigenthümliche Thätigkeit (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου), welche zugleich sein eigentliches Gut (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) bildet, in der vernünftigen oder vernunftgemäßen Thätigkeit bestehen.

Diesen Begriff des Guten entwickelt er noch eingehender bei Behandlung der dem Menschen eigenthümlichen Tugend (ἀρετὴ ἀνθρωπίνη). Die erste von ihm aufgestellte Begriffsbestimmung der sittlichen Tugend lautet: ἕξις προαιρε-

[1] Vorträge und Abhandlungen. 3. Samml. 1884. S. 183.
[2] Ethic. Nic. I. c. 6, 1097 b 25 sqq.

τικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς[1], d. h. die Tugend ist eine dauernde Fertigkeit, deren Gegenstand das der freien Wahl unterstehende Handeln bildet und die in Bezug auf uns die rechte Mitte einhält. Wir werden diese schwierige Definition unten eingehender besprechen. Für unsern vorliegenden Zweck genügt der Hinweis auf den Zusatz: in Bezug auf uns (τῇ πρὸς ἡμᾶς), durch den Aristoteles klar andeutet, wie er die rechte Mitte verstanden wissen will. Von dieser Mitte behauptet er, sie sei nicht für alle dieselbe, sondern hange von der verschiedenen Lage und Beschaffenheit des Handelnden ab. Um zu bestimmen, was für den Einzelnen in concreten Umständen Forderung der Mäßigkeit sei, gibt es kein objectives, für alle gleiches Maß, sondern dieses Maß ist die Natur des Handelnden selbst nach ihren individuellen Bedürfnissen. Deshalb kann dieselbe Menge Nahrung dem Milon zu gering, dem Anfänger in athletischen Uebungen zu groß sein.

Noch deutlicher spricht die zweite Aristotelische Begriffsbestimmung der moralischen Tugend für unsere Erklärung. Das griechische ἀρετή hat einen ausgedehnteren Gebrauch als unser Tugend und bezeichnet überhaupt dasjenige, wodurch ein Ding in sich wohl beschaffen (εὖ ἔχον) und tüchtig (σπουδαῖον) zu der ihm eigenthümlichen Verrichtung wird. So besteht die Tüchtigkeit (ἀρετή) des Auges in der richtigen Beschaffenheit, die es zum Sehen wohlgeeignet macht. Ganz ähnlich besteht die Tugend des Menschen in der dauernden Disposition, durch die er selbst als Mensch und die ihm eigenthümliche Verrichtung (τὸ ἑαυτοῦ ἔργον) gut oder wohlbeschaffen wird.

Das Gesagte genügt, um zu beweisen, daß Aristoteles in letzter Linie immer auf die menschliche Natur nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit zurückgreift, um zu entscheiden, was gut und bös sei.

Bei den Römern vertritt Cicero dieselbe Ansicht. Er unterscheidet ein doppeltes *decorum* in unseren Handlungen. Das eine besteht bloß in der Wohlanständigkeit, wie sie sich in unserem äußern Verhalten, besonders in Bezug auf die Mäßigkeit, zeigt. Das andere dagegen fällt in Wirklichkeit mit dem sittlich Guten im allgemeinen zusammen. Dieses letztere besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der besondern Würde der vernünftigen Natur, die den Menschen vor den übrigen Sinneswesen auszeichnet[2]. Wir bemerken noch, daß Cicero ausdrücklich diese Anschauung als die herkömmliche (definiri *solet*) bezeichnet.

§ 2.

Das Aristotelische Moralprincip in der Scholastik.

Es ist unrichtig, was vielfach den Scholastikern vorgeworfen wird, daß sie blind in allem dem Aristoteles folgten. Bei aller Verehrung, die sie — und gewiß mit Recht — dem großen Denker von Stagira entgegenbrachten,

[1] Ethic. Nic. II. c. 6, 1106 b 36.

[2] De offic. I. c. 27: Est autem eius (decori) descriptio duplex. Nam et *generale quoddam decorum intelligimus, quod in omni honestate versatur*, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere *definiri solet: decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo quo natura eius a reliquis animantibus differat.*

wußten sie doch ihre Selbständigkeit zu wahren, so daß sie nicht selten die von ihm aufgestellten Grundsätze berichtigten, vertieften oder auch wohl als unrichtig zurückwiesen. Daß dieses letztere nicht häufiger geschah, als es der Fall, ist ein Ruhm für Aristoteles und keine Schande für die Scholastik. Es ist nur ein Tribut an die Wahrheit, ein Beweis, daß Aristoteles in den wesentlichsten Punkten das Richtige gefunden hat und deshalb die Ergebnisse seiner Forschung bleibende Errungenschaften der Wissenschaft sind. In der That, eine Philosophie, die gegen den unübertroffenen Scharfsinn so vieler wohlgeschulter Denker, wie wir sie unter den Scholastikern finden[1], Stich hält, hat für die Richtigkeit ihrer speculativen Ergebnisse eine menschliche Bürgschaft, wie man sie kaum größer verlangen kann. Wir müssen uns endlich entschieden von dem Vorurtheil modernen Hochmuths lossagen, als könne jeder neugebackene Philosoph alles bisher von den größten Forschern aufgestellte und durch den Fleiß der Jahrhunderte vermehrte Wissen als „Dogmatismus“ vornehm belächeln und bei Seite schieben, um ein ganz neues, unerhörtes „System“ an dessen Stelle zu setzen. Wir müssen den historischen Zusammenhang mit der Vergangenheit wieder herstellen und auf den einmal gegebenen sicheren Grundlagen weiter bauen. Der Mensch ist, und wäre er selbst ein Genie, ein gar beschränktes Wesen und kann nur im Verein mit anderen und in langer Dauer Großes schaffen. Wenn jeder niederreißt, was sein Vorgänger aufgeführt, wird in alle Zukunft nie ein stattlicher Bau entstehen.

Daß der hl. Thomas, der Fürst der Scholastiker, das Aristotelische Moralprincip sich angeeignet, es vertieft und ergänzt hat, läßt sich mit Leichtigkeit aus seinen Werken darthun. Es könnte schon genügen, auf dessen Commentar zur Ethik hinzuweisen, in dem er die oben gekennzeichnete Ansicht des „Philosophen“ billigt und näher begründet.

Besonders deutlich spricht aber für unsere Erklärung des hl. Thomas die Begriffsbestimmung, die er an verschiedenen Stellen von der Tugend gibt. Die Tugend, so führt er an einer Stelle aus, besteht darin, daß ein Ding in der Weise beschaffen sei, wie es seiner Natur angemessen ist. Da nun die Natur eines Dinges vorzüglich in seiner Wesensform besteht, durch die es ein Wesen bestimmter Art wird, und da ferner die Wesensform des Menschen in seiner vernünftigen Seele besteht, so muß auch die Tugend des Menschen darin bestehen, daß er so beschaffen sei, wie es ihm nach seiner Vernunft angemessen ist, d. h. wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Was der Ordnung der Vernunft widerspricht, ist gegen die Natur des Menschen, insofern er Mensch ist; was dagegen dieser Ordnung entspricht, ist der Natur des Menschen gemäß[2].

[1] S. oben S. 48 das Zeugniß des H. Grotius. Grotius gehört zu den seltenen Akatholiken, welche die Scholastik aus eigenem Studium kennen.

[2] *Virtus* uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit *bene disposita secundum convenientiam suae naturae. . .* Sed considerandum est, quod *natura uniuscuiusque rei potissime est forma,* secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per *animam rationalem.* Et ideo quod est contra ordinem rationis, est contra *naturam hominis, in quantum est homo,* quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit c. 4 de div. nom. p. 4 l. 22. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus eius bonum

An einer andern Stelle theilt der hl. Thomas die Fertigkeiten in gute und schlechte. *Gut* nennt er diejenigen, welche zu einer *der Natur des Handelnden angemessenen* Thätigkeit disponiren; *schlecht* dagegen diejenigen, welche zu einer Handlung hinneigen, welche der *Natur des Handelnden* unangemessen ist. Da nun die Natur des Menschen vorzüglich in der Vernunft besteht, so folgert er, daß diejenigen Fertigkeiten sittlich gut sind, welche den Menschen zur vernunftgemäßen Thätigkeit geneigt machen [1].

Doch um den Leser nicht mit allzuvielen Stellen aufzuhalten, wollen wir nur noch auf ein Kapitel der Summa philosophica contra gentiles aufmerksam machen, das besonders klares Licht auf die Ansicht des Engels der Schule wirft. Im 129. Kapitel des dritten Buches stellt er sich die Frage, ob alle menschlichen Handlungen bloß deshalb gut und böse seien, weil ein Gesetz sie gebietet bezw. verbietet, oder aber ob es Handlungen gebe, die ihrer Natur nach, also unabhängig von irgend einem Gesetz, schon gut oder bös seien. Er antwortet, das letztere sei der Fall. Der allgemeine Grund, den er dafür anführt, ist, weil unabhängig von jedem Gesetz viele Handlungen der rechten Ordnung entsprechen bezw. widersprechen, oder der menschlichen Natur angemessen bezw. unangemessen sind. Nur eine Stelle möge hier Platz finden: „Für alle Wesen, deren Natur eine festbestimmte ist, muß es nothwendig *Handlungen geben, die ihrer Natur angemessen sind; denn die eigenthümliche Thätigkeit eines Dinges richtet sich nach seiner Natur.* Nun aber ist die Natur des Menschen eine bestimmte; es muß also Handlungen geben, die *aus sich* dem Menschen angemessen sind.“ [2]

---

reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi, et in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis (S. theol. 1. 2. q. 71 a. 2). Daß in den Worten in quantum convenit rationi die Vernunft nicht bloß als *subjectives Erkenntnißprincip* aufzufassen sei, insofern sie uns sagt, was gut und böse, sondern als *objectiver Bestandtheil der Natur*, der ihr sein eigenthümliches Gepräge verleiht und an dem die Vernunft selbst in ihrem Urtheil ihr Maß hat, das geht aus dem Zusammenhang hervor. a) In dem Obersatz der Beweisführung wird die Natur in diesem objectiven Sinne genommen: virtus rei consistit . . . quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae . . . natura rei potissime est forma. Also muß auch in der Schlußfolgerung die Natur im selben Sinn genommen werden. b) Der andere Sinn würde gar nichts erklären. Freilich sagt mir die Vernunft, was gut und bös; aber sie muß doch einen objectiven Maßstab dafür haben. Nicht deshalb ist eine Handlung in sich sittlich gut, weil die Vernunft so urtheilt, sondern umgekehrt die Vernunft urtheilt, eine Handlung sei gut, weil sie es ist. Cf. Suarez, Disput. metaph. X. sect. 2 n. 12.

[1] S. theol. 1. 2. q. 54 a. 3: Habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in *ordine ad naturam*, quod quidem contingit dupliciter: uno modo *secundum convenientiam ad naturam vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa;* et hoc *modo distinguuntur specie habitus bonus et malus.* Nam habitus bonus *dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis,* habitus autem malus, qui disponit *ad actum non convenientem naturae agentis.*

[2] Summa cont. Gent. III, 129 § 4: Quorumcunque est *natura determinata,* oportet esse operationes determinatas, quae illi *naturae conveniant*; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas *secundum se* homini convenientes. Zu dieser Stelle bemerkt Silvester von Ferrara in seinem berühmten Commentar zur philosophischen Summe des hl. Thomas mit Recht: Advertendum quod haec ratio supponit *tanquam manifestum*, ea quae alicui naturae ex se *conveniunt, esse ex se ipsis bona et recta:* quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum. Quod significatur, cum dicitur illud esse naturae conveniens: et ideo cum per rationem hanc conclusum sit hominem habere aliquas operationes secundum se illi convenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse.

Aus der nähern Betrachtung der menschlichen Natur leitet er dann die Pflicht her, den niedern Theil der Natur dem höhern und vernünftigen zu unterwerfen, alles zu vermeiden, was das Gemeinleben vernünftiger Wesen hindert [1], sich Gott, seinem Schöpfer, zu unterwerfen u. s. w. [2]

Im Lichte dieser klaren Darlegung ist es leicht, die etwas dunkle Stelle aus der theologischen Summe zu erklären, wo der hl. Thomas behauptet, der Grundsatz: Non omne peccatum est malum, quia prohibitum; sed quaedam sunt prohibita, quia mala, gelte bloß in Bezug auf das positive Gesetz. In Bezug auf das Naturrecht aber, welches zuerst im ewigen Gesetz und untergeordnet im natürlichen Urtheil der Vernunft bestehe, sei jede Sünde deshalb böse, weil sie verboten sei [3]. An dieser Stelle will der Aquinate nur behaupten, die eigentliche formelle Bosheit der *Sünde* (peccatum) setze das ewige Gesetz voraus. Die Sünde ist die Uebertretung eines göttlichen Gebotes, die Bosheit der Sünde kann also ohne göttliches Gebot nicht gedacht werden, sie ist durch dasselbe wesentlich bedingt. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht auch unabhängig vom göttlichen Gebot manche Handlungen eine gewisse Bosheit besitzen, die freilich zur eigentlichen Sünde nicht ausreicht. Das Gegentheil deutet vielmehr der hl. Thomas selbst klar durch die Worte an: Peccatum ex hoc ipso quod est inordinatum iuri naturali repugnat, d. h. eben weil die sündige Handlung der rechten Ordnung widerspricht, deshalb ist sie auch nothwendig verboten, widerspricht also dem Naturgesetze. Wäre diese Erklärung nicht richtig, so würde er das gerade Gegentheil von dem behaupten, was er anderwärts [4] eingehend zu beweisen sucht.

Während der hl. Thomas und seine älteren Schüler, wie *Silvester von Ferrara* [5] und *Fr. Victoria* [6] sich nur gelegentlich für das Aristo-

---

[1] L. c. Secundum *naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animae propter rationem*, sicut et in aliis rebus materia est propter formam et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. *Est igitur naturaliter rectum, quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur.* Si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur, et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

[2] L. c. Unicuique *naturaliter conveniunt* ea, quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt ei *naturaliter inconvenientia.* Ostensum est autem supra quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur, quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta; quaecunque vero e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur, quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

[3] S. theol. 1. 2. q. 71 a. 6 ad 4um.

[4] Besonders Summa cont. Gent. III, 129 und S. theol. 1. 2. q. 100 a. 8. Man vgl. hierzu noch De veritat. q. 23. a. 6.

[5] Vgl. Anm. 2 auf der vorigen Seite.

[6] Relect. de homicid. n. 4.

telische Moralprincip aussprechen, haben die späteren Scholastiker das meist eingehend gethan. So namentlich G. Vasquez[1], Fr. Suarez[2], Lessius[3], P. Laymann[4], Becanus[5], Coninck[6], Viva[7] und viele andere.

Ja wir glauben behaupten zu dürfen, daß die große Mehrzahl der nachtridentinischen Scholastiker derselben Ansicht huldigte. Zwar lehren manche, die eigentliche formale Gutheit der menschlichen Handlungen hange in erster Linie von dem Ausspruche der Vernunft, in letzter von dem ewigen Gesetze Gottes ab; aber sie behaupten doch zugleich, Gott habe nothwendig viele Handlungen gebieten, andere verbieten müssen. Und als letzten Grund dafür geben sie an, weil viele Handlungen ihrer Natur nach der vernünftigen Natur des Menschen entsprechen oder widersprechen. Sie wollen also bloß behaupten, zum Zustandekommen der eigentlichen und vollkommenen sittlichen Gutheit und Schlechtheit der Handlung genüge die bloße Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Natur noch nicht, sondern es sei dazu außerdem noch das göttliche Gebot und Verbot nothwendig; jene Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sei die Grundlage und Wurzel der Gutheit und Schlechtheit der Handlung (bonitas vel malitia fundamentalis vel radicalis) und der Grund, warum sie verboten werden müsse. So unter anderen N. Mazzotta[8], S. Maurus[9], B. Mastrius[10] und W. Walsh[11].

Schließlich sei noch bemerkt, daß H. Grotius in seiner Ansicht über das oberste Moralprincip noch ganz auf dem Boden der Scholastik steht. Um zu beweisen, daß etwas zum Naturrecht (d. h. zum natürlichen Sittengesetz) gehöre, braucht man nach ihm nur zu zeigen, daß es der vernünftigen und gesellschaftlichen Natur des Menschen angemessen oder unangemessen sei[12].

---

[1] In 1. 2ae. disp. 58 c. 2: Prima regula (actionum humanarum) est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis est. Nam illud quod est conveniens et consonum naturae rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod vero dissentaneum et disconveniens est naturae rationali, est malum. Cf. disp. 97 c. 3.

[2] De bonit. et malit. act. hum. disp. 2 sect. 2 n. 10: Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in *quadam convenientia obiecti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est.* Cf. ibid. disp. 3 sect. 3 n. 16. De Leg. l. II. c. 5 n. 2.

[3] In 1. 2. q. 19 art. 3 dub. 1. n. 11. [4] Theol. mor. l. I. tract. 2 c. 7 n. 2.

[5] De bonit. et malit. act. hum. c. 4 q. 2 n. 4.

[6] De moralit. actuum hum. disp. 3 dub. 2 n. 32.

[7] De principiis moralit. quaest. ultima a. 1 n. 3.

[8] Theol. mor. De consc. disp. 1 q. 1 c. 2.

[9] Opus theologic. tom. II. q. 24 n. 19: Respondeo in actionibus praeceptis, suasis vel prohibitis lege aeterna dari duas bonitates et malitias: alteram per quam antecedenter *exigunt* praecipi, suaderi vel prohiberi; alteram per quam consequenter ad praeceptum . . . sunt conformes vel difformes legi. . . Tota bonitas et malitia *exigens* et *fundans* legem est quidem honestas et inhonestas *fundamentalis*, non autem formalis. Schon vorher n. 16 hatte er diese honestas fundamentalis als conformitas cum natura rationali ut regulabili lege aeterna erklärt.

[10] Disput. theolog. In 2. Sent. disp. 5 n. 168.

[11] De actibus humanis. Dublinii 1880. n. 381.

[12] De iure belli et pac. l. I. c. 1 § 12 n. 1: Esse autem aliquid iuris naturalis probari solet . . . a priori, si ostendatur *rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria* cum natura *rationali ac sociali*. Ibid. § 10: Ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui *alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem* etc.

§ 3.

Nähere Erklärung des Moralprincips der vernünftigen Menschennatur.

Die menschliche Natur selbst als nächste objective Norm des sittlichen Handelns anzusehen, liegt so nahe, daß man sich billig wundern muß, wie diese Ansicht von vielen mißkannt und bestritten werden konnte. Vielleicht liegt der Grund dieser Erscheinung hauptsächlich in den ungenügenden Erklärungen dieser Norm, denen man zuweilen begegnet. Wir wollen deshalb dieselbe allseitig beleuchten und dann begründen.

1. Wenn wir die vernünftige Menschennatur als solche, d. h. insofern sie als eine vernünftige aufgefaßt und nach ihrer Arteigenthümlichkeit betrachtet wird, als Norm des Sittlichen hinstellen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur die Vernunft oder der höhere, geistige Theil des Menschen die sittliche Norm ausmache und mithin nur die Thätigkeiten des höhern Theils sittlich gut sein könnten. Unter der vernünftigen Menschennatur als solcher haben wir vielmehr die ganze Natur des Menschen mit Leib und Seele, mit den sinnlichen und geistigen Fähigkeiten — kurz mit allen ihren Theilen zu verstehen, aber insofern sie Theile einer vernünftigen Natur sind. Die Vernunft soll sozusagen alle Thätigkeiten des Menschen durchgeistigen, sie in die Sphäre des Vernünftigen erheben.

Wie das Thier ist auch der Mensch sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen, er darf und soll sie unter Umständen befriedigen, aber in einer Weise, die sich für ein vernünftiges Wesen geziemt. Der Leib ist für die Seele da, und die niederen Kräfte sind für den Dienst des Verstandes und Willens bestimmt. Das Niedere soll dem Höhern als Werkzeug dienen und helfen. Es ist deshalb dem Menschen angemessen, so für den Leib und die niederen Kräfte zu sorgen, daß sie die höheren Thätigkeiten der Vernunft und des Willens unterstützen und fördern. Dagegen ist es ihm unangemessen, so den Leib zu vernachlässigen oder den sinnlichen Genüssen zu fröhnen, daß der Leib aufhört, taugliches Werkzeug der Seele zu ihren Zwecken zu sein, oder die Vernunft die Herrschaft über die niederen Triebe, gewissermaßen ihren angestammten Adel verliert.

Auch die Art und Weise, wie sich der Mensch benimmt, besonders bei Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, muß immer eine solche sein, wie sie sich für ein vernunftbegabtes Wesen geziemt. Die Vernunft muß gewissermaßen durch alle seine Thätigkeiten durchblicken. Sobald er deshalb z. B. im Genuß von Speise und Trank sich wie ein unvernünftiges, nur von seinen sinnlichen Trieben beherrschtes Thier benimmt, ist sein Betragen ungeziemend und tadelhaft. Er soll sich in allem selbst beherrschen.

Sollen die sinnlichen Thätigkeiten sozusagen durch die Vernunft geadelt werden, so müssen umgekehrt die höheren Thätigkeiten der Vernunft der Kraft des ganzen Menschen, auch des sinnlichen Theiles, angepaßt sein. Die geistigen

Functionen sind in dem Maße und in der Weise vorzunehmen, daß die niederen Kräfte nicht über Gebühr angespannt und so zum eigenen Schaden der Vernunft dienstunfähig werden.

2. Um den vollen Begriff der sittlichen Norm zu haben, dürfen wir die menschliche Natur nicht bloß in sich betrachten, wie wir es bisher gethan haben, wir müssen dieselbe auch nach ihrer Stellung im Weltganzen ins Auge fassen.

a) Der Mensch ist der unmittelbare Zweck der gesammten vernunftlosen Natur. Sie ist seinetwegen geschaffen und ihm unter die Füße gelegt. Sie soll ihm dienen als Wohnort und als Werkzeug und Mittel zur Erhaltung und Entfaltung seiner Kräfte, zur Erreichung der ihm von Gott gesetzten Ziele. Demgemäß ist es für ihn ungeziemend und schlecht, wenn er sich nicht dieser Ordnung gemäß gegen die Geschöpfe benimmt. Weder im Denken und Urtheilen noch im Wollen und Handeln darf er der vernunftlosen Natur gegenüber auf seine Herrscherstellung verzichten. Sobald er dieselbe nicht mehr als bloßes Mittel, sondern als sein Endziel oder auch nur als gleichberechtigt ansieht und behandelt, verstößt er gegen die rechte Ordnung, die sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Die unmäßige Habsucht z. B., die Gold und Silber als Endziel behandelt, widerspricht der vernünftigen Natur des Menschen.

b) Durch seine Natur selbst ist der Mensch auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit anderen, welche dieselbe Natur und Würde, dasselbe Endziel haben, hingeordnet. Deshalb ist alles, was das gesellschaftliche Leben, wie es sich für vernünftige Wesen geziemt, fördert, dem Menschen angemessen oder gut; alles, was dasselbe hindert oder stört, ist ihm unangemessen und schlecht.

c) Doch nicht um seiner selbst willen ist der Mensch auf Erden. Gott, sein Schöpfer und Herr, ist sein Ziel und Ende. Wie alles andere, so mußte der Unendliche auch den Menschen zu seiner Verherrlichung, um seines Namens willen erschaffen. Gott zu dienen, ihn zu verherrlichen, ist des Menschen höchste Aufgabe auf Erden, an deren Erfüllung sein ewiges Heil geknüpft ist. Was immer den Menschen zur Erkenntniß und Liebe seines Schöpfers und zur Unterwerfung unter ihn hinführt, ist dem Menschen angemessen und gut. Je mehr er Gott erkennen, loben und lieben kann nach Maßgabe seiner schwachen Kräfte, um so besser. Was ihn dagegen von dieser Aufgabe abhält oder ihn daran hindert, ist böse[1].

3. Kurz können wir das Gesagte in den Satz zusammenfassen: Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältniß zu allen anderen Wesen geziemend oder angemessen ist[2], und zwar in den concreten Verhältnissen, in welche ihn die Vorsehung hineingestellt

[1] Cf. S. Thom. Cont. Gent. III, 129.

[2] Will man die höchste sittliche Norm ganz allgemein hinstellen, so daß sie für alle vernünftigen Wesen gilt, so kann man sagen: Sittlich gut ist, was der Natur des Handelnden nach seiner Arteigenthümlichkeit und nach seinen Beziehungen zu sich und anderen Wesen angemessen und geziemend ist. So gilt die Norm auch für die reinen Geister, ja für Gott selbst.

hat. Der Mensch wird nicht in abstracto geboren, sondern in ganz bestimmten Verhältnissen. Er soll hier die ihm durch seine vernünftige Natur im Weltganzen zukommende Stellung auswirken.

Weil die wesentlichen Beziehungen zu sich und zu anderen Wesen für alle Menschen aller Zeiten und Orte die gleichen sind, so lassen sich allgemeine sittliche Grundsätze aufstellen, die in ihrer abstracten Fassung immer und überall dieselben bleiben und doch zu concreten Anwendungen führen, welche sich nach Zeit und Ort ändern können. Immer und überall wird es wahr bleiben, daß der Mensch die Mäßigkeit beobachten soll. Dieser Grundsatz ist unveränderlich, von allen besonderen Umständen unabhängig. Er gilt für den Eskimo, den Kanaken nicht minder als für den gebildeten Europäer, und heute ebenso, als er von jeher gegolten hat und für alle Zukunft gelten wird.

Was aber im einzelnen Fall den Forderungen dieses allgemeinen Grundsatzes der Mäßigkeit entspreche, das kann sich nach Zeit und Ort nicht nur bei verschiedenen, sondern auch bei einem und demselben Menschen ändern.

4. Die Ansicht derjenigen, welche die rechte Ordnung als Norm des Sittlichen bezeichnen, läßt sich dem Gesagten zufolge leicht mit der unsrigen in Einklang bringen. Die vernünftige Natur des Menschen soll ja nicht bloß absolut in sich selbst, sondern nach allen ihren Beziehungen zu anderen Wesen aufgefaßt werden. Zur vollen Erfassung des sittlich Guten muß die Ordnung berücksichtigt werden, die sich aus der Stellung des vernünftigen Menschen zu anderen Wesen ergibt. Was dieser rechten, dem Menschen in seinem Handeln geziemenden Ordnung entspricht, ist gut, was ihr widerspricht, ist bös. Man kann diese Ordnung die sittliche Ordnung nennen[1].

Trotzdem halten wir es für richtiger, die menschliche Natur selbst, insofern sie vernünftig ist, als objective Norm des Sittlichen hinzustellen. Auf die Frage, was sittlich gut sei, kann man freilich antworten: was der rechten Ordnung entspricht. Aber dann fragt sich gleich weiter, welches diese Ordnung sei. Zur Beantwortung dieser Frage muß man auf die Natur des Menschen in der oben gekennzeichneten Weise zurückgreifen. Die vernünftige Natur des Menschen als solche ist der Mittel- oder Brennpunkt, von dem aus die rechte Ordnung bestimmt und beleuchtet wird. Die Ordnung ist die richtige, welche sich für den vernünftigen Menschen als solchen nach allen seinen Beziehungen geziemt.

§ 4.

Begründung des Moralprincips der vernünftigen Menschennatur.

1. Zur Begründung des von uns aufgestellten Moralprincips brauchen wir nur die schon früher erklärten Begriffe von gut und bös[2] weiter zu entwickeln.

[1] Kurz und schön schildert der hl. Augustin diese sittliche Ordnung in folgenden Worten: „Erkenne die Ordnung, suche den Frieden. Du gehörst Gott, dir das Fleisch. Was ist gerechter, was schöner? Du dem Höhern, das Niedrigere dir. Diene du demjenigen, der dich geschaffen, damit dir diene, was deinetwegen geschaffen ist“ (Enarr. in Psalm. 143 n. 6). [2] S. oben S. 124.

Das sittlich Gute gehört zum relativ Guten, d. h. zu demjenigen Guten, was nicht bloß in sich und für sich, sondern auch einem andern (begehrenden) Wesen gut, bezw. angemessen und begehrenswerth ist. Denn das sittlich Gute ist ein ausschließlicher Vorzug der vernunftbegabten Wesen, es kann also nicht im Guten absolut genommen bestehen, da dies eine allgemeine Eigenschaft aller Dinge ist.

Das relativ Gute wird, wie wir ebenfalls gesehen[1], eingetheilt in das nützliche, angenehme und an und für sich angemessene Gute. Daß das sittlich Gute nicht im bloß Nützlichen oder Angenehmen bestehen könne, ergibt sich aus dem, was wir oben über Utilitarismus und Hedonismus gesagt haben. Nicht alles, was dem Menschen irgendwie nützlich oder angenehm ist, ist sittlich gut. Sehr oft ist das Nützliche und Angenehme sittlich schlecht. Also kann das sittlich Gute nur in dem bestehen, was an und für sich dem Menschen angemessen ist (bonum honestum).

Dieses kann aber selbst wieder doppelter Art sein[2]. Erstens kann dem Menschen etwas angenehm und begehrenswerth sein, weil es ihn irgendwie in sich vervollkommnet, wie z. B. Gesundheit, Energie, Wissenschaft, glückliches Gedächtniß, Schärfe des Verstandes, Schönheit u. s. w. (bonum honestum naturale). Zweitens kann ihm etwas um seiner selbst willen angemessen und begehrenswerth sein in Bezug auf sein freies, überlegtes Handeln, weil es demselben die Vollkommenheit verleiht, die sich für den Menschen als vernünftiges Wesen in seinem Handeln geziemt. Dieses letztere ist das eigentlich sittlich Gute (bonum honestum morale).

Sind auch Charakterstärke, Klarheit des Verstandes und ähnliche Eigenschaften um ihrer selbst willen dem Menschen angemessen und begehrenswerth, so nennt man doch niemand wegen solcher Eigenschaften sittlich gut. Das sittlich Gute ist zunächst ein Vorzug der menschlichen Handlungen, und nur insofern können auch andere Dinge sittlich gut genannt werden, als sie mit dem sittlich guten Handeln in nothwendiger, wesentlicher Verbindung stehen. Alle die genannten Eigenschaften, wie Willensstärke, Schärfe des Verstandes und ähnliche, lassen sich zum Bösen ebenso gebrauchen als zum Guten, so daß ihr Vorhandensein uns noch keinen sichern Schluß auf das sittliche Handeln des Menschen gestattet.

Das sittlich Gute kann also nur das freie Handeln des Menschen sein, welches sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt, ferner alles dasjenige, was mit diesem sittlich guten Handeln in nothwendiger und wesentlicher Verbindung steht. Was aber auf diese Weise dem Menschen angemessen sei, muß nach der menschlichen Natur, insofern sie vernünftig ist, beurtheilt werden. In der vernünftigen Natur des Menschen als solcher haben wir also die nächste unmittelbare Norm des sittlich Guten anzuerkennen.

Wir können denselben Beweis kurz folgendermaßen zusammenfassen: Das sittlich Gute fällt nothwendig unter den allgemeinen Begriff des Guten, und zwar des relativ Guten. Ja es muß in der vorzüglichsten Art des relativ Guten bestehen oder in der höchsten Art von Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. Denn das sittlich Gute ist nach allgemeiner Anschauung das in vorzüglichem Sinne Begehrens- und Schätzenswerthe, welches den Menschen vor allen vernunftlosen Wesen auszeichnet. Es kann also nur in der vierten Art von Angemessenheit, die wir oben gekennzeichnet, bestehen. Die Norm oder den Maßstab für diese Angemessenheit bildet aber die vernünftige Natur des Menschen als solche. Diese ist also die nächste Norm des sittlich Guten[1].

[1] S. oben S. 127. [2] S. oben S. 127.

2. Betrachten wir die sittlichen Urtheile und Vorschriften, wie sie uns thatsächlich bei allen Völkern begegnen, so muß die Sittennorm folgende Eigenschaften besitzen. Sie muß a) derart sein, daß für alle Menschen aller Zeiten dieselben allgemeinen sittlichen Grundsätze aus ihr hergeleitet werden können; sie muß also b) in gewisser Beziehung unwandelbar sein und doch c) zugleich zu concreten Anwendungen führen, die nach den Umständen verschieden sind. Das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt für alle Menschen unwandelbar, aber was im einzelnen Fall demselben entspreche, hängt von den concreten Umständen ab. Die Norm des Sittlichen muß ferner d) allen Menschen überall und beständig gegenwärtig, sozusagen zur Hand sein. Denn alle sollen überall und immerdar ihr Denken und Trachten nach den Anforderungen der sittlichen Norm einrichten. Dieselbe darf also nicht hoch über den Menschen oder ferne von ihnen zu suchen sein; jeder muß sie gewissermaßen mit sich herumtragen. Sie muß endlich e) derart sein, daß sich alle sittlichen Vorschriften der natürlichen Ordnung aus ihr herleiten lassen. Sonst müßten wir mehrere sittliche Normen annehmen und folglich auch auf die Begriffseinheit des sittlich Guten verzichten.

Alle diese Eigenschaften kommen aber der von uns aufgestellten Sittennorm und nur ihr zu. Faßt man die menschliche Natur nach ihrer Wesenheit ins Auge, so ist sie etwas Unwandelbares, allen Menschen immer und überall Gemeinsames, das sich ebenso wenig ändert als das Wesen eines Kreises. Deshalb lassen sich aus der menschlichen Natur, wenn man von allem Unwesentlichen und Zufälligen absieht, ganz allgemeine und unwandelbare Regeln des Verhaltens herleiten, die für alle Zeiten und Orte in gleicher Weise gelten, und doch nach der Verschiedenheit der concreten, individuellen Umstände sehr mannigfaltige Anwendungen zulassen. Wir haben dies schon an dem Beispiel der Mäßigkeit gezeigt. Aehnliches gilt in Bezug auf alle anderen Vorschriften. Jeder braucht nur auf sich selbst zu schauen, um in jedem Augenblick zu wissen, was sich für ihn in seinen bestimmten Lebensverhältnissen als Vater, Ehegatte, Kind, Unterthan u. s. w. schickt. Auch in der Praxis ist es eine Grundforderung des sittlichen Verhaltens: γνῶθι σαυτόν.

Daß sich aus der aufgestellten Norm alle sittlichen Vorschriften herleiten lassen, ergibt sich schon aus dem oben (223—224) Gesagten und wird der Verlauf unserer Erörterungen im einzelnen bestätigen.

3. Ein weiterer Vorzug der von uns vertretenen Sittennorm ist, daß sie glücklich die Einseitigkeit der früher widerlegten Moralprincipien vermeidet und doch das Wahre derselben enthält.

Die Moral des Selbstinteresses denkt nur an das eigene Glück des Handelnden, und zwar nur an das irdische. Von diesem einseitigen Standpunkte sucht sie alle thatsächlich geltenden Sittenvorschriften, so gut es eben geht,

[1] Cf. Suarez, De bonit. et malit. act. hum. disp. 2 sect. 2 n. 11.

herzuleiten. Gewiß, die Forderung, daß die Einhaltung der sittlichen Ordnung den Menschen zu seinem wahren Glück und seiner wahren Vollkommenheit führe, ist voll und ganz berechtigt. In dieser Beziehung ist die Moral des Privatwohles eine entschiedene Verwahrung gegen alle jene Moralsysteme, welche die Berücksichtigung jedes eigenen Interesses verwerfen. Aber sie fehlt, indem sie nur an das eigene Glück des Handelnden, und zwar bloß an das irdische denkt und darüber alle anderen Rücksichten aus den Augen verliert. So kann sie der sittlichen Ordnung nie und nimmer gerecht werden.

Das Moralprincip der allgemeinen Wohlfahrt fällt in einen ähnlichen Fehler. Ueber dem allgemeinen Wohl übersieht es nicht nur die Gott schuldigen Rücksichten, sondern auch das Wohl des Einzelnen. Es verlangt vom Einzelnen oft die Hingabe aller irdischen Güter, selbst des Lebens, ohne diese Opfer auszugleichen. Der einseitige Standpunkt zwingt es, den Grundtrieb des menschlichen Herzens, das unstillbare Verlangen nach vollkommener Befriedigung, zu vernachlässigen.

Kant hinwiederum übersieht von seinem einseitig rationalistischen Standpunkte das Streben nach eigenem und fremdem Glück. Dieses gilt ihm als ein Grundübel, das bekämpft werden muß, weil es uns von der reinen pflichtmäßigen Gesinnung abzieht. Der kategorische Imperativ steht mit eisig kalter Miene über allen selbstischen Begehrungen und behandelt sie als Feinde und Rebellen. Auch übersieht Kant das Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel, und erhebt das Geschöpf im Widerspruch mit der Wahrheit zum autonomen Gesetzgeber.

Die übrigen rein subjectiven Moralprincipien fassen die Raschheit und Unwillkürlichkeit, mit der alle Menschen die sittlichen Urtheile fällen, ins Auge und suchen von diesem einseitigen Standpunkte die sittliche Ordnung herzustellen. Herbart berücksichtigt einseitig die unläugbare Verwandtschaft des sittlich Guten mit dem Schönen und geräth so mit der ganzen Ethik in die Aesthetik. Wieder andere beurtheilen alles vom Standpunkte des vollkommenen Ideals und greifen so über die menschlichen Kräfte hinaus.

Der gemeinsame Fehler aller dieser Systeme ist, daß sie nicht die ganze und volle Menschennatur nach ihrer wahren Stellung im Weltganzen, sondern nur ein Stück derselben berücksichtigen. Dieser verhängnißvolle Fehler wird in der von uns aufgestellten Norm glücklich vermieden. Sie wird, soweit es sich bloß um die Erkenntniß des sittlich Guten handelt, allen Anforderungen gerecht. Sie lehrt uns, daß die Berücksichtigung sowohl des eigenen als des fremden Wohles mit den sittlichen Forderungen sehr wohl im Einklang steht, wenn man nur seinen Blick über den engen Raum dieses Erdenlebens erhebt. Der Mensch ist von Natur ein gesellschaftliches Wesen, und deshalb sind ihm auch die Opfer angemessen, die das Gemeinwohl erfordert. Dabei braucht er nicht auf seine eigenen Interessen zu verzichten. Die Einhaltung der sittlichen Ordnung ist das größte Gut für ihn selbst, wenigstens mit Rücksicht auf das ewige Leben. Was er hienieden in Thränen gesäet, wird ihm tausendfältige Frucht bringen in einer bessern Welt.

4. Im Lichte der dargelegten Norm erklärt sich leicht, warum wir mit dem sittlich Guten die Idee des Würdevollen, Erhabenen, Liebenswürdigen und Schönen verbinden. Das sittlich Gute entspricht in der That so ganz

der wahren Würde des Menschen, indem es in ihm die Vernunft zur Herrschaft bringt. Die niederen Kräfte sollen ihrer Stellung gemäß der Vernunft Lakaiendienste leisten, und die gesammte äußere Natur ist nur der Wohnort, das erbeigene Arbeitsfeld des Menschen. Durch die sittliche Ordnung tritt der Mensch in das rechte Verhältniß zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel, nimmt er der vernunftlosen Natur gegenüber die ihm gebührende Herrscherstellung ein, führt in ihm selbst die Vernunft das königliche Scepter und erhebt sein Thun unermeßlich über das sinnliche Treiben der Thiere. Darin besteht die wahre Würde des Menschen, sozusagen sein geistiger Adel. Daher die Verehrung, die wir dem sittlich Hochstehenden selbst im Gewande des Bettlers zollen.

Diese sittliche Ordnung ist auch schön, denn die Wahrnehmung derselben weckt den Affect der Billigung und des Wohlgefallens. Deshalb nennen die Griechen und Römer das sittlich Gute schön (καλόν oder καλὸν κἀγαθόν, honestum, decorum; das Gegentheil αἰσχρόν, turpe)[1]. Der hl. Augustin bezeichnet ebenfalls das sittlich Gute als das geistig Schöne[2]. Auch dem hl. Thomas von Aquin ist diese Bezeichnung geläufig. „Sittlich gut wird etwas genannt, insofern es wegen der geistigen Schönheit einen gewissen Vorrang besitzt, der es der Ehre würdig macht.“[3]. Ja an einer Stelle behauptet er geradezu, das sittlich Gute sei dasselbe, was das geistig Schöne[4].

Trotzdem sind die Begriffe des sittlich Guten und Schönen nicht identisch. Schön ist ein Ding, insofern seine Erkenntniß Ursache des Wohlgefallens ist, gut dagegen, insofern es dem Begehrenden angemessen ist. Außerdem ist vieles schön, was sittlich gleichgiltig ist, so z. B. leibliche Schönheit, eine schöne Naturerscheinung und Aehnliches.

§ 5.

Verhältniß der Sittennorm zur ewigen Wesenheit Gottes.

Wiederholt haben wir behauptet, manche Handlungen seien nicht deshalb gut und bös, weil sie Gott geboten oder verboten habe, sondern umgekehrt, Gott habe sie — unter Voraussetzung, daß er freie, vernünftige Wesen schaffen wollte — nothwendig gebieten oder verbieten müssen, weil sie in sich und unabhängig vom freien göttlichen Willen schon in gewissem Sinn gut oder bös seien.

Machen wir damit nicht den Menschen unabhängig von Gott, oder bringen wir gar Gott in eine Art Abhängigkeitsverhältniß zum Menschen? Grotius ging in der Betonung der Unwandelbarkeit des sittlichen Charakters vieler Handlungen so weit, daß er behauptete, auch wenn es — was ohne Frevel nicht zugegeben werden könne — keinen Gott gäbe, würden viele Handlungen gut oder bös bleiben[5].

---

[1] Vgl. Schmidt, Ethik der Griechen I, 329.

[2] Lib. 83 Q.Q. 30: Honestum voco *intelligibilem pulchritudinem*, quam spiritualem nos proprie dicimus.

[3] S. theol. 2. 2. q. 145 a. 3: Honestum dicitur secundum quod aliquid habet *quandam excellentiam honore dignam propter spiritualem pulchritudinem.*

[4] L. c. a. 2: Honestum est idem spirituali decori.

[5] De iure belli et pac. Prolegom. n. 11.

Diese Behauptung geht allerdings zu weit. Gott ist der Urgrund und Urquell nicht nur alles wirklichen, sondern auch alles möglichen Seins. Gäbe es keinen Gott, so gäbe es überhaupt nichts. Gleichwie die Planeten all ihr Licht von der Sonne entlehnen, und sobald sie außer dem Bereiche dieser Lichtquelle sind, in Nacht versinken: so sind alle wirklichen und möglichen Geschöpfe gewissermaßen nur Ausstrahlungen der unendlichen Seinsfülle Gottes, freilich nicht im Sinne einer pantheistischen Emanation. Geschöpfe sind nur möglich, weil Gott der Unendliche in unendlich mannigfaltiger Weise nachahmbar ist. Aber keines von den Abbildern der göttlichen Wesenheit, wie sie in den göttlichen Ideen von Ewigkeit her existiren, vermag die unendliche Vollkommenheit des Urbildes zur vollen Darstellung zu bringen. In verschiedenen Abstufungen kann ein jedes nur nach einer Seite einen schwachen Strahl der unendlichen Vollkommenheit in sich aufnehmen oder widerspiegeln.

Von allen diesen möglichen Wesen erkannte Gott von Ewigkeit her, was ihnen als Nachahmungen und Abbildern der göttlichen Vollkommenheit nach allen ihren möglichen Beziehungen zum Urquell ihres Seins, zu sich selbst und zu anderen Geschöpfen gut und entsprechend sei. Diese Urtheile der göttlichen Vernunft sind wie die Wesenheiten der erkannten Dinge und ihr ewiges Urbild, die göttliche Wesenheit, *ewig* und *unwandelbar*. Selbst wenn Gott nicht beschlossen hätte, die Welt zu erschaffen, würde er erkennen, was für den vernünftigen Menschen in allen seinen möglichen Beziehungen gut und angemessen wäre. Diese Urtheile sind also vom wirklichen Dasein der Geschöpfe unabhängig, nicht aber vom Dasein Gottes.

Daß in der That unsere sittlichen Urtheile nicht in der menschlichen Natur, wie sie in Wirklichkeit existirt, ihre letzte Grundlage haben können, das geht aus der absoluten *Nothwendigkeit* und *Unwandelbarkeit* derselben hervor. Alle Menschen zu allen Zeiten urtheilen mit Nothwendigkeit, daß feiger Verrath am Vaterland, Meuchelmord, Meineid, Ehebruch, Treulosigkeit und Aehnliches bös und verabscheuungswürdig sind. Diese Urtheile hangen nicht von uns ab, sie sind nicht bloße subjective Erkenntnißformen: unser Verstand ist vielmehr genöthigt, sie als *objective*, gegebene Wahrheit anzuerkennen. Sie sind ferner unabhängig von Zeiten und Orten und stehen unwandelbar über allem Wechsel der Umstände. Wer das läugnet, muß auch läugnen, daß die Moralphilosophie eine Wissenschaft sei, denn die Wissenschaft hat es mit dem Nothwendigen und Unwandelbaren zu thun. Ja er muß überhaupt jede Wissenschaft läugnen. Denn wenn die gedachte Wesenheit des Menschen nicht mehr unwandelbar ist, so sind auch die Wesenheiten des Kreises, der Bewegung und alle ähnlichen Begriffe nichts Feststehendes, Unwandelbares. Dann ist auch der geistige Zusammenhang der Menschen untereinander zerrissen. Wir können nicht wissen, ob die früheren Geschlechter dieselben Begriffe gehabt haben wie wir, und ob die kommenden Geschlechter noch durch die Identität der Begriffe in einem geistigen Verbande mit uns stehen und uns begreifen werden. Denn wie können sich die Menschen gegenseitig verstehen, wenn sie nicht dieselben Begriffe haben? Es braucht kaum bemerkt zu werden, wie sehr eine solche Auffassung gegen den gesunden Sinn aller Menschen verstößt. Mögen wir uns noch so weit zurück in die Geschichte vertiefen und die allerältesten Denkmäler erforschen, wir fühlen gleich den geistigen Zusammenhang,

in dem wir mit diesen längst verschwundenen Geschlechtern stehen, es begegnen uns dieselben Begriffe des tagtäglichen Lebens, deren auch wir nicht entbehren können. Und so wird es immer bleiben.

Diese unwandelbare Begriffswelt, von der unser ganzes Denken abhängig ist, kann nicht in der Luft hangen, sondern fordert, wenn sie mehr sein soll als bloße Phantasmagorie, ein *wirkliches*, *unwandelbares* und *ewiges Sein*, *das ihr als Grundlage dient*. Dieses Sein kann aber nicht in der physischen Welt gesucht werden, wo alles beständigem Wandel unterliegt, es ist kein anderes als die göttliche Wesenheit und die ewigen Ideen im göttlichen Verstande. Wie der Künstler seine Ideen in seinen Kunstwerken gewissermaßen verkörpert, so hat auch Gott seine Ideen in die geschaffenen Dinge hineingelegt. Und unser Verstand ist von Haus aus darauf veranlagt, diese Ideen aus den geschaffenen Dingen herauszulesen.

So führen uns die sittlichen Ideen über die menschliche Natur hinaus, zu dem *ewigen und letzten Urgrund aller Dinge*. Ist auch die menschliche Natur das *unmittelbare* Maß des sittlich Guten, so kann sie doch die Norm der unwandelbaren sittlichen Urtheile nur insofern sein, als sie selbst die Idee des Menschen, wie sie im göttlichen Erkennen von Ewigkeit her ruht, verkörpert. Die Ideen der Dinge im göttlichen Erkennen sind aber nach ihrem Inhalte nichts anderes als die Abbilder, durch die Gott seine eigene Wesenheit als nachahmbar erkennt. Das gilt auch von der Idee des Menschen. Die göttliche Wesenheit ist also der letzte Grund, warum die menschliche Natur nach ihrem Wesen unwandelbar ist und ihr viele Handlungen nothwendig entsprechen, andere widersprechen, d. h. warum es einen nothwendigen, unwandelbaren Unterschied zwischen gut und bös gibt, der selbst vom freien göttlichen Willen unabhängig ist.

Von diesem Standpunkt aus gewinnt die sittliche Ordnung ein ganz neues Licht.

1. Wir erkennen jetzt, daß jeder Verstoß gegen die sittliche Ordnung nicht bloß etwas der menschlichen Natur nach ihrer vernünftigen Seite Widersprechendes, sie Entehrendes, sondern zugleich auch eine *Entehrung des göttlichen Ebenbildes*, also auch in gewissem Sinn ein Uebel Gottes ist, und zwar auch abgesehen von *jedem göttlichen Verbote*. Daraus ergibt sich ferner ein neuer Grund, warum das sittlich Gute und Böse nur den vernünftigen Wesen zukommen kann. Gleichwie das Böse eine *Verschlechterung oder Entehrung des göttlichen Ebenbildes* ist, so ist das sittlich Gute eine *Vervollkommnung* desselben. Nun sind aber bloß die vernünftigen Wesen Gottes Ebenbilder. Alle Geschöpfe sind zwar Gott irgendwie *ähnlich*, so daß man aus ihren Eigenschaften auf die Eigenschaften ihres Schöpfers schließen kann, wie man aus den Fußspuren auf das Dasein eines Menschen schließt, aber bloß die *vernünftigen Geschöpfe* sind Gottes *Ebenbilder*. Zum Begriff des Bildes gehört ein Doppeltes: a) das Hervorgehen des einen aus dem andern, so daß das Urbild irgendwie ursächlich — wenigstens als vorbildliche Ursache — zur Entstehung des andern beiträgt; b) die Aehnlichkeit des Abbildes mit dem Urbilde in den *eigenthümlichen Arteigenschaften* des letztern. Der gemalte Löwe ist das Bild des Löwen wegen der Aehnlichkeit, die er mit ihm in der specifischen

Gestalt hat. In höherem Grade ist der junge Löwe das Bild des alten Löwen, der ihn gezeugt.

Unter allen Geschöpfen sind daher nur diejenigen Ebenbilder Gottes, welche ihrem Schöpfer in den Eigenschaften ähnlich sind, die wir in vorzüglichem Sinne als die charakteristischen Eigenschaften Gottes ansehen, nämlich in seinem geistigen Denken und Wollen. Das gilt aber nur von den vernünftigen Wesen. Vervollkommnet sich deshalb der Mensch nach seiner vernünftigen Seite, oder insofern er vernünftig ist — und das geschieht durch jede sittlich gute Handlung — so vervollkommnet er dadurch das göttliche Ebenbild in sich selbst. Mit Recht haben deshalb Plato und Cicero die sittliche Aufgabe des Menschen in die Verähnlichung mit der absoluten Idee des Guten, d. h. mit Gott verlegt[1].

2. Wir sehen jetzt auch ein, wie Gott durch die sittliche Ordnung seine *eigene äußere Verherrlichung*, die den höchsten Zweck der Schöpfung bildet, erreicht. Dadurch, daß der Mensch sich selbst sittlich vervollkommnet, bringt er in sich das Ebenbild der göttlichen Vollkommenheit zu immer allseitigerer und höherer Darstellung, verkündet also immer mehr die Herrlichkeit seines Schöpfers. Weil ferner diese Ebenbildlichkeit besonders in der Erkenntniß und Liebe Gottes besteht und diese hinwiederum die Verherrlichung des Schöpfers im eigentlichen und strengen Sinne ausmacht[2], so steht das sittlich Gute in *nothwendigem und wesentlichem Zusammenhange mit dem höchsten Zweck des Menschen und der ganzen Schöpfung*, und zwar unabhängig von jedem göttlichen Gebot und Verbot, aber freilich nicht unabhängig von dem göttlichen Willen, insofern er alles Geschaffene nothwendig auf seine Verherrlichung hinordnet.

Darin haben die Anhänger der sogenannten absoluten Teleologie Recht, das Sittliche kann *nicht außer dem Zusammenhang mit dem höchsten und letzten Zweck der ganzen Schöpfung* gedacht werden; es muß in nothwendiger Beziehung zu demselben stehen. Deshalb sind alle Moralsysteme, die beim Individuum oder irgend einem beschränkten Interessenkreise stehen bleiben, vollständig ungenügend. Sie werden der Höhe, welche die sittliche Ordnung einnimmt, nicht gerecht.

Aber der von Wundt, v. Hartmann und anderen aufgestellte Endzweck des Culturfortschrittes oder der Erlösung des in der immanenten Qual sich wälzenden Absoluten wird keinen vernünftigen Menschen befriedigen. Der Endzweck liegt höher. Er ist kein anderer als an erster Stelle die Verherrlichung des Schöpfers, welcher der Urquell alles Wahren und Guten und das Endziel aller Dinge ist, und an zweiter Stelle und mit Unterordnung unter Gottes Verherrlichung die Beseligung der vernünftigen Geschöpfe.

3. Von diesem Standpunkt begreifen wir jetzt auch den *hohen, alle irdischen Interessen überragenden Werth des sittlich Guten*, und zwar *unabhängig von jeder Idee der Pflicht* und selbst *unabhängig von jeder Rücksicht auf das eigene Wohl des Menschen.*

[1] Theaet. 1, 76: Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Cic., De Leg. 1, 8: Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura, est igitur *hominis cum Deo similitudo.* [2] S. oben S. 75.

Die Vollkommenheit eines Geschöpfes hängt davon ab, daß es die ihm nach seiner Natur im Weltganzen zukommende Stellung einnehme und auswirke. In der Einhaltung dieser Ordnung liegt die Verherrlichung Gottes, welche den höchsten Weltzweck bildet. Die vernunftlosen Geschöpfe werden durch blinde Triebe oder Kräfte zu der ihnen zukommenden Ordnung hingeführt. Der Mensch aber soll frei die ihm als göttlichem Ebenbild gebührende Stellung einnehmen. Der vernunftlosen Natur gegenüber soll er Herrscher und seinesgleichen gegenüber Bruder und Freund, Gott gegenüber Diener sein. In der Einhaltung dieser Ordnung liegt der wahre sittliche Werth des Menschen und seine *freie Mitarbeit an der Verwirklichung des höchsten Weltzweckes.*

Auf diesem Wege gelangt dann der Mensch zu seinem eigenen höchsten Glück, *auch wenn er gar nicht an sein eigenes Interesse denkt*, vielmehr vom eigenen Nutzen in seinem Handeln nach Möglichkeit absieht. Danach mag der Leser selbst urtheilen, mit welchem Recht Wundt dem scholastischen Nominalismus (d. h. der christlichen Kirche, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht) vorwirft, daß ihm „die sittliche Weltordnung zu einer nützlichen Einrichtung für das Individuum, die Religion zu einer Anweisung auf eine künftige Glückseligkeit geworden“ [1].

Viertes Buch.

Von den Arten und Quellen des sittlich Guten.

Fragt uns jemand nach dem allgemeinen Begriff des sittlich Guten und nach der Norm, an dem es erkannt wird, so können wir ihm auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen eine klare und bestimmte Antwort geben. Fragt er uns aber weiter, *welche Dinge im einzelnen* sittlich gut seien und *wodurch* sie sittlich gut werden, so sind wir zu einer Antwort noch nicht befähigt. Die Auffindung dieser Antwort soll das Ziel der folgenden Untersuchungen sein.

Wenn wir unsere eigene und fremde Erfahrung zu Rathe ziehen, so finden wir, daß drei Arten von Dingen sittlich gut genannt werden: zunächst natürlich a) manche menschliche Handlungen; dann aber auch andere Dinge, die mit dem sittlich guten Handeln in nothwendigem, ursächlichem Zusammenhang stehen, und zwar b) die sittlich guten *Gegenstände* unseres Handelns, c) die sittlich guten *Fertigkeiten*, durch die der Mensch dauernd zur Vollbringung des sittlich Guten geneigt wird, d. h. die Tugenden. Das Gegentheil gilt von dem sittlich Bösen.

Damit ein Maler ein Kunstgemälde verfertige, muß er a) vor allem einen passenden Vorwurf oder *Gegenstand* seiner Kunst besitzen; dann muß er b) dieses Vorbild nach den Regeln der Kunst auf die Leinwand bringen;

[1] Ethik S. 475.

endlich muß er, um ein eigentlicher Künstler zu sein, c) die dauernde Fertigkeit zu solch künstlerischem Schaffen besitzen. Aehnlich gehören auch zum sittlich guten Handeln drei Dinge: a) ein sittlich guter Gegenstand unseres Handelns (Wollens); b) die richtige Bethätigung unserer Fähigkeiten in Bezug auf denselben; und endlich c) die dauernde Fertigkeit zu solchen Bethätigungen. Die beiden letzten Erfordernisse machen den Menschen im eigentlichen formellen Sinne gut, die sittlich guten Gegenstände (Objecte) dagegen sind die nothwendige Voraussetzung beider. Wir werden der Reihe nach diese drei Factoren des sittlich Guten betrachten, und zwar handeln wir zunächst von den sittlich guten Gegenständen unseres Handelns, dann von den sittlich guten Handlungen und endlich von den Tugenden.

Erstes Kapitel.

Von den sittlich guten Gegenständen unserer Handlungen.

§ 1.

Begriff und Dasein der objectiven Gutheit.

Unser Denken und Wollen, diese Quelle all unseres vernünftigen Handelns, haben nothwendig einen Gegenstand (Object) zur Voraussetzung. Wir können nicht denken und wollen, ohne etwas zu denken und zu wollen.

1. Wir behaupten nun: die erste und eigentlichste Quelle der sittlichen Gutheit oder Schlechtheit unserer Handlungen ist die Gutheit oder Schlechtheit der Gegenstände — welche wir kurzweg die objective Gutheit oder Schlechtheit nennen werden. Der Wille ist gut oder bös, je nachdem er das Gute oder das Böse will.

In dieser Fassung scheint unsere Behauptung fast von selbst einleuchtend. Von seiner Seite bringt der Wille wesentlich immer dasselbe zur Handlung mit. Wenn wir also unter seinen Bethätigungen eine wesentliche Verschiedenheit wahrnehmen, einen Willensact als gut, einen andern als bös bezeichnen, so kann der Grund dieser Verschiedenheit nur im Gegenstand des Wollens zu suchen sein. Mit Recht galt deshalb von jeher in der Schule der Grundsatz: Actus specificatur ab obiecto, d. h. innerhalb derselben Fähigkeit richtet sich die wesentliche Verschiedenheit der Bethätigungen nach der wesentlichen Verschiedenheit der Gegenstände, auf die sie gerichtet sind. Dieser allgemeine Grundsatz muß auch in unserer Frage seine Geltung behalten. Wie die Richtung der Bewegung vom Ziele, so hängt die Art der Handlung vom Gegenstande ab. Denn der Gegenstand ist das Ziel, dem der Wille zustrebt.

Mit Recht lehrt deshalb der hl. Thomas ganz allgemein: „Die Gutheit des Wollens hängt von der Gutheit des Gewollten ab.“ [1] Und an einer andern

[1] S. theol. 1. 2. q. 19 a. 7: Cum bonitas voluntatis dependeat *a bonitate voliti* . . . necesse est quod dependeat ex bonitate finis. Cf. Cont. Gent. l. III. c. 116: Voluntas bona est ex eo, *quod vult bonum*, et praecipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus.

Stelle: „Das Gute wird durch die Vernunft dem Willen als Gegenstand vorgestellt, und insofern es unter die Ordnung der Vernunft fällt (d. h. von der Vernunft als der rechten Ordnung entsprechend erkannt wird), gehört es zur Gattung des Sittlichen und verursacht die sittliche Gutheit im Willensact.“ [1] Anderwärts nennt er die sittliche Gutheit und Schlechtheit des Gegenstandes die ursprüngliche (primordialem) Gutheit und Schlechtheit, weil sie die Gutheit und Schlechtheit des Willensactes verursacht [2].

Mit dem englischen Lehrer stimmen die bedeutendsten Vertreter der Scholastik überein [3]. Unter den neueren Moralphilosophen wird leider diese so wohlbegründete und grundlegende Unterscheidung meistens gar nicht berücksichtigt.

2. Worin besteht aber diese objective Gutheit oder Gutheit des Gewollten, die unserem Handeln die eigentliche Gutheit verleiht? Die Antwort ergibt sich aus dem, was wir früher über die Norm des Sittlichen ausgeführt haben. Derjenige Gegenstand ist sittlich gut, der sich für uns als vernünftige Wesen geziemt, oder der für uns ein angemessenes Ziel unseres freien Wollens ist.

Alle Dinge sind zwar in sich, absolut betrachtet, irgendwie gut, aber nicht alle sind für den vernünftigen Menschen ein angemessener, geziemender Gegenstand seines Strebens. Die Lust z. B. ist immer für den sinnlichen Theil ein Gut, aber nicht jede Lust geziemt sich für den vernünftigen Menschen als solchen oder ist sittlich gut, sie kann vielmehr unter dieser Rücksicht schlecht sein.

Zur objectiven sittlichen Gutheit ist also zweierlei erfordert: Erstens muß der Gegenstand unseres Wollens in sich selbst ein Gut sein (absolut betrachtet), wenn auch nicht nothwendig ein physisch existirendes Gut. Wenn das Wiedererstatten eines fremden Gutes ein sittlich guter Gegenstand unseres Wollens ist, so kommt das daher, weil der Gegenstand fremdes Eigenthum ist und mir die Pflicht obliegt, jedem das Seine zu geben. Diese Eigenschaften des fremden Eigenthums und die Verpflichtung, dasselbe zurückzuerstatten, sind nichts Physisches und doch für die sittliche Betrachtung etwas sehr Wirkliches, ebenso wie die Pflicht, eine Handlung zu unterlassen, durch die ich einem andern ungerecht schaden könnte [4].

Zweitens gehört zur sittlichen Gutheit des Gegenstandes die Angemessenheit oder das Geziemende desselben für den Menschen als vernünftiges Wesen. Ist der Gegenstand positiv unangemessen oder ungeziemend, so ist er sittlich schlecht; ist er weder positiv geziemend noch positiv ungeziemend, so ist er sittlich gleichgiltig. Natürlich muß die Vernunft diese Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gegenstandes irgendwie erkennen. Denn unser Wollen hängt nicht von dem Gegenstande ab, wie er in sich ist, sondern wie er von uns erkannt wird. Mag also auch ein Gegenstand in sich sittlich schlecht sein, wird er infolge unverschuldeten Irrthums als gut und angemessen aufgefaßt, so ist auch der darauf gerichtete Wille gut; ist dagegen der Gegenstand in sich gut, wird er aber irrthümlich für schlecht gehalten, so wird auch der Wille schlecht.

[1] S. theol. 1. 2. q. 19 a. 1 ad 3um. [2] Q. 2 de malo (de peccato) a. 3.
[3] Wir nennen beispielsweise Suarez, De bonit. et malit. act. hum. disp. 2 sect. 1; Lessius, In 1. 2. q. 20 art. 1. dub. 2 n. 9; Mastrius, In 2. Sent. disp. 5 q. 4 a. 1. [4] S. oben S. 123 ff.

§ 2.

Ausdehnung der objectiven Gutheit und ihr Verhältniß zur subjectiven (formalen) Gutheit.

Welchen Dingen kommt die eben geschilderte objective Gutheit zu? Nicht bloß den menschlichen Handlungen selbst, sondern auch anderen Dingen.

Viele Dinge sind ein angemessener Gegenstand des vernünftigen Strebens, ohne menschliche Handlungen zu sein. So z. B. ist Gottes unendliche Güte und Vollkommenheit ein geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe, die Heiligung und Beseligung des Menschen, die Tugend als Fertigkeit ein sittlich guter Gegenstand des menschlichen Verlangens und Strebens. Dagegen sind Wissenschaft, Gesundheit, Leben aus sich noch keine sittlich guten Objecte. Deshalb nennen wir auch nicht jedes Streben nach diesen Gütern schon sittlich gut. Sie sind vielmehr an und für sich gleichgiltig und werden erst unter Voraussetzung besonderer Umstände sittlich gut oder bös.

Die gewöhnlichsten Gegenstände unseres Wollens sind aber die *menschlichen Handlungen selbst*. Bevor sich der Mensch zu einer Handlung frei entschließt, muß der Verstand an diese Handlung *gedacht*, sie nach ihrem sittlichen Charakter beurtheilt und als gut oder schlecht dem Willen vorgestellt haben. Insofern nun diese Handlung schon *vor* der Ausführung dem Verstande vorschwebt und von ihm als geziemend oder ungeziemend erkannt wird, ist sie *objectiv gut* oder *schlecht*. Diese objective Gutheit oder Schlechtheit ist von unserem Willen unabhängig. Sie braucht nur vom Verstande erfaßt und dem Willen vorgestellt zu werden.

Entschließt sich der Wille frei zu dem, was ihm die Vernunft als sittlich guten Gegenstand vorgestellt, so wird er *subjectiv* oder *formal* und im *eigentlichen Sinne gut*. Diese subjective oder formale Gutheit ist von der objectiven weit verschieden. Die *objective* Gutheit ist in den Dingen, die der Verstand erfaßt und als geziemende Gegenstände des Wollens dem Willen vorstellt. Die *subjective* Gutheit dagegen findet sich im Willen selbst. Nur die letztere macht den Willen und durch diesen den ganzen Menschen im eigentlichen Sinne gut, weil der Wille nicht dadurch gut wird, daß der Verstand ihm einen sittlich guten Gegenstand vorstellt, sondern dadurch, daß er frei das erkannte Gute *umfaßt*.

Die objective Gutheit findet sich, wie schon bemerkt, nicht bloß in den menschlichen Handlungen, sondern auch in anderen Dingen. Die subjective Gutheit dagegen findet sich *nur* in den freien Handlungen und ist nur so lange etwas wirklich Daseiendes, als die freie Handlung dauert. Sie entsteht und vergeht mit der Handlung als eine Eigenschaft derselben. Doch bleiben ihre Wirkungen. Die subjective Gutheit der Handlungen schließt ferner den Begriff der Freiheit in sich. Nur der freie Wille kann im eigentlichen Sinne gut sein.

§ 3.

Von der subjectiven Gutheit der äußeren Handlungen.

Der sittliche Charakter der Thätigkeiten des Willens und der übrigen menschlichen Handlungen ist so verschieden, daß man sie nothwendig getrennt

betrachten muß. Die Nichtbeachtung dieser Unterscheidung ist bei manchen Moralphilosophen die Ursache vieler Unklarheiten.

Unter *äußeren Handlungen* verstehen wir hier alle Bethätigungen des Menschen mit Ausnahme der *Willensacte*. Also auch die Thätigkeiten des Verstandes, des Gedächtnisses werden hier ebenso wohl unter den äußeren Handlungen begriffen als die Bewegungen der Sinne und des Leibes; ausgeschlossen sind nur die unmittelbar vom Willen selbst gesetzten Thätigkeiten, die wir *innere* Thätigkeiten nennen, um sie von allen übrigen zu unterscheiden.

Die äußeren Handlungen sind in Bezug auf ihre *objective* Gutheit oder Schlechtheit vom Willen unabhängig (236). Die Angemessenheit oder Unangemessenheit derselben mit der vernünftigen Natur ist etwas objectiv Gegebenes, das vom Verstande bloß erfaßt zu werden braucht. Dagegen hängt ihre *subjective* Gutheit *ganz und gar vom Willen ab*[1]. Die äußeren Handlungen sind nämlich nur insofern wahrhaft menschliche und *sittliche* Handlungen, als sie an der Freiheit des Willens theilnehmen oder unter der Herrschaft des freien Willens vollzogen werden. Sie sind also nicht aus sich selbst sittlich, sondern nur durch Theilnahme an der Sittlichkeit des Willens. Folglich können sie auch an den Attributen der Sittlichkeit und mithin an der formalen Gutheit oder Schlechtheit nur durch Vermittlung des freien Willens theilnehmen: *sie sind gut oder bös, je nachdem sie vom guten oder bösen Willen ausgehen*.

Dieser Grundsatz gilt ganz allgemein von allen äußeren Handlungen; also nicht bloß von denjenigen, die objectiv gleichgiltig sind, wie z. B. lesen, reden, gehen u. s. w., sondern auch von denjenigen, die objectiv ihrer Natur

---

[1] Klar gibt der hl. *Thomas* den Unterschied zwischen der formalen und objectiven Gutheit der äußeren Handlungen in folgenden Worten an (Quaest. II. de malo a. 3): Actus exterior dupliciter considerari potest: *uno modo* secundum quod est *in apprehensione secundum rationem: alio modo* secundum quod est *in operis executione.* Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic *primordialiter* in ipso invenitur ratio mali: quia non est vestitus debitis circumstantiis, et ex hoc ipso, quod est actus malus i. e. privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. *Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut* **obiectum, prout est volitus.** Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita et obiecta praevia actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato quam in actu voluntatis: sed *ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis* et sic completive malum culpae est in actu voluntatis: *sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est in voluntate.* Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, *si actus exterior in apprehensione* consideretur: e converso autem *si consideretur in executione operis;* quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum, quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prius in intentione. Das hier von der Schlechtheit der äußeren Handlungen Gesagte gilt selbstverständlich in gleicher Weise von der Gutheit derselben.

In der S. th. 1. 2. q. 20 a. 1 sqq. nennt der hl. Thomas die *objective* Gutheit und Schlechtheit die bonitas et malitia quam actus exterior habet secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias. Diese hängt nicht vom Willen, sondern bloß von der Wahrnehmung der Vernunft ab. Die *formale* Gutheit und Bosheit nennt er dagegen die bonitas, quam actus exterior habet ex ordine ad finem, und diese komme den äußeren Acten nur durch Theilnahme an dem Willensacte zu.

nach gut und lobenswerth oder schlecht und verwerflich sind, wie z. B. ein Act der Liebe Gottes, des Gehorsams, der Barmherzigkeit, oder aber lügen, stehlen u. s. w. Sobald vorausgesetzt wird, der Wille, zu lügen oder zu stehlen, sei gut, ist auch die aus ihm hervorgehende That formal oder subjectiv gut.

Freilich ist eine solche Voraussetzung unmöglich, solange kein schuldloser Irrthum vorliegt, aber nicht deswegen, weil die Lüge oder der Diebstahl aus sich subjectiv schlecht wären, sondern weil sie als Objecte schlecht sind und deshalb bei richtiger Beurtheilung zunächst den Willen subjectiv schlecht machen und dann durch den Willen bei der wirklichen Ausführung selbst subjectiv schlecht werden. Man erzählt vom hl. Crispinus, er habe reichen Leuten Leder gestohlen, um daraus den Armen Schuhe zu verfertigen. Diese Erzählung ist eine Fabel, aber sie dient doch zur Beleuchtung des von uns ausgesprochenen Grundsatzes. Wenn angenommen wird, Crispinus habe die Ueberzeugung gehabt, die Entwendung fremden Eigenthums zum Zweck des Almosens sei erlaubt, so war seine That subjectiv gut, obwohl sie objectiv schlecht war. Die Gutheit unseres Wollens hängt ja, wie schon gesagt, nicht von dem Gegenstande ab, wie er in sich ist, sondern wie er von uns erfaßt wird.

Aus der aufgestellten Lehre folgt, daß die äußere Handlung und der innere Willensact, aus dem sie als ihrer Quelle hervorgeht, in sittlicher Beziehung nur eine Handlung ausmachen und dieselbe subjective sittliche Gutheit oder Bosheit besitzen, obwohl sie physisch voneinander weit verschieden sind. Es folgt ferner, daß die äußere Handlung aus sich der sittlichen Gutheit und Bosheit des Willensactes nichts hinzufügt. Die äußere Handlung ist in Bezug auf die subjective Gutheit und Schlechtheit nur der Leib, der all sein sittliches Leben vom Willen erhält. Der Wille ist die Seele des ganzen sittlichen Lebens, die Centralsonne, um die sich alle sittlichen Erscheinungen drehen. Daher kann dieselbe äußere Handlung bald subjectiv gut, bald schlecht sein, je nachdem der Wille gut oder böse ist. Schreiben, lesen, gehen sind so lange sittlich gut, als der Wille des Schreibenden, Lesenden, Gehenden gut ist; wird dieser Wille schlecht, so werden auch sie sofort schlecht[1].

Wenn aber die äußere Handlung der sittlichen Gutheit des Willensactes nichts hinzufügt, ist es dann nicht gleichgiltig, ob man sie ausführe oder nicht? Würde es dann nicht besser sein, sich auf die inneren Willensacte zu beschränken? Diese Folgerung ist unberechtigt. Die äußeren Handlungen sind der gewöhnlichste Gegenstand unseres Wollens, und der Wille kann nicht ernstlich eine äußere Handlung wollen, ohne sie auszuführen, solange dies in seiner Gewalt steht. Wenn jemand behauptet, er wolle seine Pflicht erfüllen, und thut es nicht, obwohl er es kann, so glauben wir ihm nicht. Außerdem sind viele äußere Handlungen um ihrer selbst willen geboten oder verboten, so namentlich alle Handlungen, die zum Gemeinwohl nothwendig sind oder dasselbe schädigen.

Ist jedoch die Ausführung der äußern Handlung dem Willen unmöglich, so beeinträchtigt diese Unmöglichkeit die sittliche Gutheit des Willens in keiner Weise. In diesem Sinne kann man sagen, daß es allein auf die Bereitwilligkeit,

[1] Cf. S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 20 a. 6.

auf den guten Willen ankommt. Das Scherflein der armen Wittwe war unermeßlich kostbarer in den Augen Gottes als die reichen Spenden der Pharisäer. Wer thut, was er kann, und aufrichtig bereit ist, mehr zu thun, dem wird der Wille für die That angerechnet; er hat vor Gott mehr gethan als jeder andere, der zwar äußerlich Größeres leistet, aber nicht dieselbe Bereitwilligkeit des Herzens besitzt[1].

Hieraus ergibt sich die tröstliche und erhebende Folgerung, daß der sittliche Werth nächst Gott ganz allein vom Menschen selbst unmittelbar abhängt und durch keine äußere Gewalt verhindert oder ihm entrissen werden kann. Man mag einen Menschen aller seiner äußeren Güter, selbst seiner Ehre und Freiheit berauben und so seine ganze äußere Wirksamkeit hindern; aber seinen freien Willen kann man ihm nicht rauben und deshalb auch nicht den wahren sittlichen Werth, die sittliche Größe, die nur im guten Willen, in der rechten Gesinnung besteht. Dieses kostbare Kleinod kann der Wille nur durch eigene Schuld verlieren. Deshalb kann ein armer Bettler, ein verstoßener Aussätziger, eine arme Lidwina, die ihr ganzes Leben auf dem Schmerzenslager zubringt, sittlich unermeßlich höher stehen als ein anderer, der mit großen Geistesgaben und Glücksgütern ausgerüstet ist und mit dem Rufe seiner Großthaten die Mit- und Nachwelt erfüllt.

Wir sagten, aus sich füge die äußere That der sittlichen Gutheit des Willens nichts bei. Denn aus zufälligen Ursachen wird fast regelmäßig durch die äußere Handlung die sittliche Gutheit oder Schlechtheit größer, weil der Wille selbst bei der Ausführung besser oder schlechter wird. Und zwar geschieht dies aus einem dreifachen Grund. Der Wille ist unter sonst gleichen Umständen um so besser oder schlechter, je häufiger er sich bethätigt, je dauerhafter und energischer die Acte sind. Nun aber wird bei der Ausführung der äußern Handlung durchschnittlich der innere Willensact mehrmals wiederholt. Er wird ferner länger dauern, weil die Ausführung längere Zeit in Anspruch nimmt und den Willen in derselben Bethätigungsrichtung erhält. Endlich ist die Vollbringung der äußern Handlung oft in sich angenehm oder beschwerlich, und infolge hiervon wird der Wille intensiver, energischer oder schlaffer. Ist die Handlung beschwerlich, so muß der Wille seine Energie in größerem Maße zur Anwendung bringen[2].

Zweites Kapitel.

Der gute und der böse Wille.

Da die subjective (formale) Gutheit und Schlechtheit nur im Willen selbst ihren eigentlichen Sitz hat, den äußeren Handlungen aber nur insoferne zukommt, als sie vom Willen ausgehen, so concentrirt sich unsere Untersuchung auf den guten Willen[3]. Wir haben jetzt nur noch festzustellen: 1. wodurch

[1] Sehr schön sagt der hl. Augustin (Serm. 70 c 3): Nihil est tam facile bonae voluntati quam ipsa sibi et haec sufficit Deo. Aehnlich Thomas, S. theol. 1. 2. q. 20 a. 4. [2] Cf. S. Thom. l. c.

[3] Treffend sagt der hl. Thomas (Cont. Gent. III, 116): Homo dicitur *bonus ex eo quod habet voluntatem bonam,* per quam reducit in actum *quidquid boni in ipso est.*

die subjective Gutheit des Willens entstehe und welchen Willensacten sie zukomme; 2. worin das innerste Wesen derselben bestehe, und endlich 3. ob alle Willensacte sittlich gut oder bös seien, oder ob es sittlich gleichgiltige Willensbethätigungen gebe.

§ 1.

Von den Ursachen oder Quellen der subjectiven Gutheit des Willens.

Der gute Wille hängt von drei Dingen ab: von seinem Gegenstand, seinen Umständen und von dem äußern Zweck, auf den er gerichtet ist. Alle drei Factoren beeinflussen ihn, aber in verschiedener Weise. Wir haben jetzt zu untersuchen, welchen Antheil jeder von den drei Factoren am Zustandekommen des guten Willens habe.

I. Vom sittlich guten Gegenstande reden wir hier nicht mehr, um zu bestimmen, was einen Gegenstand zu einem guten mache, noch auch um zu beweisen, daß derselbe irgendwie zur subjectiven Gutheit des Willens beitrage. Darüber haben wir schon das Nöthige gesagt. Wir wollen bloß noch erfahren, was an der subjectiven Gutheit des Willens auf Rechnung des Gegenstandes zu setzen sei. Auf diese Frage antworten wir:

Der Willensact erhält vom Gegenstande seine specifische oder wesentliche Gutheit.

Wenn ich frage, warum der eine Willensact ein Act der Gerechtigkeit, der andere ein Act der Nächstenliebe, der Mäßigkeit, der Gottesverehrung sei, so lautet die Antwort: weil diese Acte auf wesentlich verschiedene Objecte oder Gegenstände gerichtet sind. Also durch den Gegenstand werden die guten Willensacte nicht bloß im allgemeinen gut, sondern gut in einer bestimmten Art von Gutheit.

Unter dem Object verstehen wir hier nicht das Materialobject, sondern das Formalobject, d. h. die besondere Rücksicht, unter der und um deretwegen der Wille einen Gegenstand erstrebt; denn nur von diesem hängt die Art des Wollens ab, nicht von jenem. Wenn wir ferner behaupten, der Willensact erhalte vom Gegenstand seine specifische Gutheit, so wollen wir damit nicht sagen, jeder Willensact werde durch seinen Gegenstand zu einem sittlich guten Act bestimmter Art. Das hieße behaupten, jeder Willensact sei sittlich gut. Der Sinn unserer Behauptung ist bloß: Wenn ein Willensact auf ein sittlich gutes Object gerichtet ist, so erhält er von ihm seine specifische Gutheit. Alle sittlich guten Willensbethätigungen kommen darin überein, daß sie auf einen sittlich guten Gegenstand gehen, aber diese objective Gutheit ist bei verschiedenen Gegenständen wesentlich (specifisch) verschieden und erzeugt demgemäß auch eine wesentlich verschiedene Gutheit im Willen.

Diese Erläuterungen vorausgesetzt, ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung aus dem schon früher erwähnten Grundsatze: Die Art jedes Actes richtet sich nach der Art seines Objectes (actus specificatur ab obiecto). Dieser Grundsatz muß auch auf dem sittlichen Gebiete gelten, da ja auch das sittlich Gute nach der gemachten Voraussetzung wirklicher Gegenstand des Willens ist. Es läßt sich auch kein anderer Grund denken, warum die Willens-

acte zu verschiedenen Arten von Tugenden gehören, als weil sie verschiedene Objecte haben. Thatsächlich werden allgemein die sittlich guten Handlungen nach ihren Gegenständen eingetheilt. Will jemand einem andern das Seinige geben, so nennen wir diesen Willensact gerecht; will er das Gegentheil, so nennen wir ihn ungerecht; will er durch ein Almosen fremde Noth lindern, so nennen wir ihn barmherzig u. s. w.

Unter dem sittlich guten Gegenstand haben wir aber hier alles zu verstehen, was nothwendig ist, damit ein Gegenstand eine sittliche Gutheit (Angemessenheit) bestimmter Art besitze. Lesen, reden, schreiben, reisen u. s. w. sind aus sich noch keine sittlich guten Gegenstände. Es müssen zu solchen vorgestellten Handlungen noch weitere Bedingungen hinzutreten, welche ihnen eine specifische Angemessenheit mit der vernünftigen Menschennatur als solcher verleihen. Von dem so gearteten Gegenstande erhält dann der Willensact seine subjective oder formale Gutheit bestimmter Art.

Diese subjective Gutheit ist eine innere, physisch wirkliche Vollkommenheit des Willensactes. Durch das sittlich gute Object wird der Willensact nach seinem ganzen physischen Sein in die Sphäre des sittlich Guten erhoben. Denn der Wille geht wirklich und physisch auf das sittlich gute Object, und gerade in diesem bewußten physischen Streben nach dem sittlich guten Object besteht die wesentliche subjective Gutheit des Willens.

Es ist also unseres Erachtens eine ungenügende Auffassung, wenn man die Gutheit des Willensactes für etwas dem Willensacte Zufälliges oder Aeußerliches hält. Denn entweder strebt der Wille nach dem sittlich Guten als seinem Formalobject oder nicht. Wenn nicht, so ist der Willensact nach seinem Gegenstande nicht sittlich gut; wenn ja, so erhält er durch dieses Formalobject seine innerliche wesentliche Bestimmtheit. Die Bestimmtheit, die der Willensact überhaupt von seinem Formalobject erhält, ist etwas demselben Innerliches und Wesentliches. Das gilt also auch von dem Willensacte, der auf das sittlich Gute als sein Formalobject gerichtet ist [1].

Man kann auch nicht annehmen, der Willensact, der auf ein sittlich gutes Formalobject gerichtet ist, erhalte sein physisches Sein vom Materialobject, und diesem physischen Sein werde die sittliche Gutheit des Actes als eine nähere zufällige Bestimmung durch das Formalobject hinzugefügt [2]. Denn wir wiederholen: die Richtung des Willens auf das sittlich gute Object ist etwas physisch Wirkliches. Will man also das physische Sein des Actes von seiner sittlichen Gutheit reell unterscheiden, so muß man erstens annehmen, der Willensact werde durch das Materialobject in seinem physischen Sein bestimmt, was sonst von keinem Acte gilt. Zweitens muß man annehmen, der Act werde durch Zusammensetzung wirklich verschiedener Theile gebildet. Eine solche Zusammensetzung, mag man sie nun

---

[1] Cf. Suarez, De bonit. et malit. act. hum. disp. 4 sect. 2 n. 19. Auch der hl. Thomas scheint dieselbe Ansicht zu vertreten; denn er lehrt (z. B. 1. 2. q. 19 a. 1): Voluntas bona et mala sunt *actus differentes secundum speciem*. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta etc. Zwei Acte können nur dann sich specifisch (secundum speciem) voneinander unterscheiden, wenn ihr physisches Sein verschieden ist.

[2] Suarez l. c. n. 2.

auffassen als eine Zusammensetzung aus Materie und Form oder aus integrirenden Theilen oder aus Substanz und Accidens, halten wir für unhaltbar; jedenfalls müßte sie bewiesen werden[1].

Die Gutheit des Willens kann dem Gesagten zufolge auch nicht in einer bloßen Beziehung der Uebereinstimmung des Actes mit der Sittennorm bestehen. Denn sie ist ein innerer, wesentlicher, constituirender Bestandtheil des Actes, während diese Uebereinstimmung bloß eine sich aus dem Wesen des schon existirenden Actes ergebende (resultirende) Eigenschaft ist.

Ist die hier ausgesprochene Ansicht richtig, so folgt, daß der eine und derselbe Willensact nie zugleich mehrere wesentlich verschiedene innere und formale Gutheiten enthalten kann. Mit anderen Worten: es ist unmöglich, daß ein und derselbe Willensact nach seiner Wesenheit zugleich zu verschiedenen Tugenden gehöre[2].

Es folgt ferner, daß ein und derselbe Willensact nie seine wesentliche subjective Gutheit verlieren kann, ohne sich physisch zu verändern, wie auch umgekehrt nie ein nach seinem Object und seinem physischen Sein gleichgiltiger oder sittlich schlechter Willensact, ohne sich zu verändern, wesentlich sittlich gut werden kann[3].

II. Die Umstände. Unter Umständen des Willensactes verstehen wir hier alle zufälligen näheren Bestimmungen, welche die wesentliche sittliche Gutheit des Willens schon voraussetzen und innerhalb derselben Art verändern. Dieselben werden in dem bekannten Verse zusammengefaßt:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

Wer (quis) fragt nicht danach, ob der Handelnde mit freiem Bewußtsein gehandelt — denn das ist kein bloßer Umstand der sittlichen Handlung, sondern wesentliches Erforderniß derselben —, sondern danach, ob der Handelnde eine Person dieses oder jenes Standes oder Berufes, Charakters u. s. w., z. B. Vorgesetzter, Untergebener u. s. w., sei. Was (quid) fragt nach den Umständen des Gegenstandes, auf welche der Wille gerichtet ist. Die Fragen: wo (ubi), womit (quibus auxiliis), wie (quomodo) und wann (quando) bedürfen keiner besondern Erklärung. Von dem Umstande warum (cur) wird unten eigens

[1] Ausführlich findet sich diese Ansicht widerlegt bei Suarez l. c. sect. 2 n. 7 sqq.

[2] Zwar sagt der hl. Thomas an verschiedenen Stellen (1. 2. q. 1 a. 3 ad 3um), derselbe physische Act könne zugleich zu mehreren Arten in der moralischen Ordnung gehören (nihil prohibet, actus, qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris). Aber diese Behauptung gilt zunächst, wie aus den angeführten Beispielen (occidere hominem) hervorgeht, von den äußeren Handlungen. Sie ist außerdem wahr in Bezug auf die inneren schlechten Acte. Denn derselbe Willensact kann zugleich zu mehreren wesentlich verschiedenen Arten von Sünden gehören. Sie ist endlich wahr in Bezug auf den guten Willensact, insofern derselbe neben einer innern und wesentlichen Gutheit mehrere unwesentliche Arten von Gutheit durch Abhängigkeit von anderen Willensacten besitzen kann. Daß aber der hl. Thomas habe sagen wollen, derselbe Willensact könne zugleich zu mehreren inneren und wesentlichen Arten von sittlicher Gutheit gehören, läßt sich nicht beweisen; ja wir halten es mit Suarez (l. c. sect. 3 n. 8) für unwahrscheinlich, weil es mit den sonstigen Ansichten des hl. Thomas nicht übereinzustimmen scheint.

[3] Für eingehende Erörterungen dieser schwierigen und dunklen Fragen verweisen wir auf Suarez l. c. sect. 3 et 4.

die Rede sein. Wie aus dem Angeführten erhellt, gibt es subjective und objective Umstände, d. h. Umstände, die sich auf seiten der wollenden Person, und solche, die sich auf seiten des Gegenstandes befinden. Wenn z. B. ein Kind seinen Vater mißhandelt, so ist der erschwerende Umstand, daß der Mißhandelte der Vater ist, ein objectiver. Würde dagegen der Vater sein Kind ungerecht mißhandeln, so ist der Umstand, daß der Mißhandelnde der Vater ist, ein subjectiver.

Daß die Umstände die Gutheit des Willens erhöhen können, läßt sich an Beispielen leicht zeigen. Von zwei Willensacten der Liebe Gottes oder der Nächstenliebe oder irgend einer andern Tugend ist der intensivere gewiß der bessere, obwohl beide derselben Tugend angehören. Wer mehr zur Linderung der Noth seines Nebenmenschen thun will, hat unter sonst gleichen Voraussetzungen einen bessern Willen als ein anderer, der weniger thun will. Wir begegnen hier derselben Erscheinung, die wir auch in der physischen Ordnung wahrnehmen. Kein Ding hat seine allseitige Vollkommenheit durch seine Wesensform, sonst müßten beispielsweise alle Menschen gleich vollkommen sein, weil sie dieselbe Wesenheit haben. Die Vollkommenheit hängt vielmehr von anderen unwesentlichen Bestimmungen ab, z. B. beim Menschen von der Gestalt, Gesundheit, Begabung. Gerade so verhält es sich mit den guten Handlungen. Diese erhalten zwar ihre wesentliche Bestimmtheit, vermöge deren sie zu einer bestimmten Art des sittlich Guten gehören, vom Formalobject; aber innerhalb dieser Art können sie durch die Umstände besser, vollkommener werden.

Die Umstände können jedoch nur dann die sittliche Vollkommenheit des Willensactes erhöhen, wenn sie von der Vernunft erfaßt und vom Willen positiv gewollt oder erstrebt werden. Denn die subjective Gutheit des Willensactes besteht, wie wir gesehen, in der positiven Hinbewegung desselben auf das sittlich Gute. Also können die Umstände die Gutheit nur insofern erhöhen, als sie dieses Hinstreben des Willens beeinflussen. Das kann aber nur dadurch geschehen, daß der Wille sie positiv erstrebt. Es genügt also nicht, daß der Verstand die guten Umstände erkenne, sondern der Wille muß sie zum Gegenstand seines Strebens machen.

Ausgenommen von dieser allgemeinen Regel ist nur der Umstand der Intensität. Die größere Intensität oder Energie macht den guten Willensact vollkommener, auch wenn der Verstand nicht an dieselbe denkt und folglich der Wille dieselbe nicht ausdrücklich erstrebt. Denn indem der Willensact den erkannten Gegenstand will, will er auch sich selbst durch eine Art virtueller Reflexion. Wer also freiwillig etwas intensiv liebt, will auch diese Intensität seines Wollens.

III. Der Zweck. Wenn wir den Umstand des Zweckes (cur) von den übrigen Umständen getrennt behandeln, so geschieht es, weil er nicht bloß ein Umstand, wie die übrigen, sondern auch Ursache des Wollens ist.

1. Vom Zweck der äußeren Handlungen brauchen wir hier nicht mehr zu reden, denn ihre subjective Gutheit oder Schlechtheit hängt ganz und gar vom Willen ab. Deshalb sind alle objectiv sittlich gleichgiltigen Handlungen, wie z. B. essen, reden, arbeiten u. dgl., und ebenso alle objectiv sittlich guten Handlungen, wie Almosen geben, beten u. s. w., gut oder schlecht, je nachdem der Wille gut oder bös ist, von dem diese Handlungen

ausgehen. Weil ferner der Wille von seinem Formalobject abhängt und dieses den inneren Zweck des Willens bildet, so kann man sagen, daß diese Handlungen ihren ganzen sittlichen Werth vom Zweck erhalten. Darum ermahnt der hl. Paulus die Gläubigen: „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas thun, thuet alles zur Ehre Gottes“ [1], d. h. heiliget alle eure Handlungen durch eine gute Meinung [2].

Die objectiv schlechten äußeren Handlungen dagegen, wie Lüge, Meineid, Diebstahl, haben zwar auch alle ihre subjective Schlechtheit vom innern Willensact, aber dieser ist bei richtiger Erkenntniß nothwendig schlecht, weil er auf einen schlechten Gegenstand gerichtet ist. Denn der Wille, der das Böse will, ist schlecht und theilt diese Schlechtheit auch den Handlungen mit, die aus ihm hervorgehen.

2. Wir haben also nur mehr den Einfluß des Zweckes auf die sittliche Gutheit des Willensactes selbst zu betrachten, und auch in Bezug auf diesen handelt es sich nur noch um den äußern Zweck (finis operantis, s. S. 72). Denn der innere Zweck (finis operis) des Willensactes fällt mit dem Formalobject zusammen, von dem schon oben die Rede war.

3. Ausgeschlossen von unserer Betrachtung sind ferner alle Willensbethätigungen, deren Gegenstand sittlich schlecht ist. Von diesen gilt dasselbe, was oben von den äußeren Handlungen gesagt wurde. Der Wille, der auf einen sittlich schlechten Gegenstand gerichtet ist, kann durch keinen äußern Zweck gut werden. Wer also die Verwerflichkeit des Diebstahls erkennt, kann um keines noch so guten Zweckes willen stehlen wollen, ohne daß sein Wille schlecht werde. Wird der Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel“, von sittlich schlechten Mitteln (Handlungen) verstanden, so ist er absolut verwerflich [3].

[1] 1 Kor. 10, 31.

[2] Die Meinung oder Absicht (intentio) unterscheidet sich vom Zweck. Zweck ist das um seiner selbst willen begehrenswerthe Gut, also das Object. Absicht oder Meinung dagegen ist der Act, durch den der Wille den Zweck zu erreichen strebt. Natürlich besteht eine nothwendige Beziehung zwischen beiden.

[3] In diesem verwerflichen Sinne wird bekanntlich der genannte Grundsatz den Jesuiten von ihren Gegnern zugeschrieben. Es ist das eine schon hundertmal widerlegte Verleumdung. Man zeige uns doch endlich eine einzige Stelle aus den nahezu 30 000 Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, an der behauptet wird, es sei erlaubt, etwas an sich Böses zu wollen oder zu thun, z. B. zu stehlen, zu morden, einen Meineid zu begehen u. dgl., um dadurch einen guten Zweck zu erreichen. Die Jesuiten lehren nur, was alle vernünftigen Leute mit dem hl. Paulus (1 Kor. 10, 31) lehren, daß sittlich gleichgiltige oder gute Handlungen durch eine gute Absicht geheiligt werden können und sollen. Man muß sich billig wundern, daß diese alte Verleumdung selbst in wissenschaftlichen Werken mit Hartnäckigkeit immer wieder den Lesern aufgetischt wird. Man vgl. z. B. v. Hartmann, Das sittl. Bewußts. S. 454; Martensen, Christliche Ethik I, 524; Th. Ziegler, Geschichte der christl. Ethik. 1892. S. 574; Sittl. Sein und sittl. Werden S. 54—55; Gaß, Geschichte der christl. Ethik II, 1 S. 187 und 196; Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart S. 189, u. a. S. Duhr, Jesuitenfabeln S. 297 ff. Fast möchte man versucht sein zu glauben, den Jesuiten gegenüber gelte selbst die Verleumdung für heilig. Während die Jesuiten den Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, verwerfen, wird er von E. v. Hartmann und vom Superintendenten Gallwitz (a. a. O. S. 187 ff.) und zwar im absoluten Sinne vertheidigt, wenn man nur den rechten Zweck vor Augen habe.

Der Grund hiervon ist, weil eine Handlung nur dann einfachhin gut genannt werden kann, wenn sie von keiner Seite schlecht ist, während zur Schlechtheit der Handlung ausreicht, daß sie von einer Seite schlecht sei, oder weil, wie die Schule es ausdrückt, bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu. Damit ein Mensch schlechthin gesund genannt werden könne, müssen alle Glieder gesund sein; zum Kranksein dagegen genügt, daß ein einziges Glied leide. So ist es auch mit der sittlichen Handlung. Damit sie einfachhin sittlich krank oder schlecht sei, genügt, daß sie von einer Seite schlecht sei, z. B. von seiten des Gegenstandes; damit sie aber einfachhin gut genannt werde, muß sie allseitig gut sein. Der Wille ist also sowohl dann böse, wenn er das Schlechte aus einem guten Zwecke, als wenn er das Gute aus einem schlechten Zwecke erstrebt [1].

4. Ist der Gegenstand des innern Willensactes sittlich gleichgiltig, so ist auch der Willensact in sich nach seinem physischen Sein gleichgiltig, aber er kann sittlichen Werth erlangen, wenn er von einem andern sittlich guten Willensacte befohlen und dadurch auf einen guten Zweck bezogen wird. In diesem Falle verhält sich der sittlich gleichgiltige Willensact ähnlich wie die äußeren Handlungen. Gleichwie diese in Bezug auf ihre subjective Gutheit ganz vom Willen abhangen, so hängt auch die subjective Gutheit des Willensactes, der einen sittlich gleichgiltigen Gegenstand hat, ganz von dem Willensacte ab, der ihn befiehlt. Der Wille, zu studiren, ist aus sich sittlich gleichgiltig. Geht er aus dem Willen hervor, seine Pflicht zu erfüllen, so wird er sittlich gut; geht er dagegen aus dem Willen hervor, eitles Lob zu erwerben, so wird er sittlich schlecht.

Damit aber ein in sich gleichgiltiger Willensact auf die genannte Weise durch einen andern guten Act sittlichen Werth erhalte, muß der letztere dem erstern vorausgehen und ihn irgendwie, wenigstens virtuell, verursachen. Der sittlich gleichgiltige Willensact muß zum sittlich guten in einem Abhängigkeitsverhältniß stehen, denn nur unter dieser Voraussetzung kann ihm die Gutheit des letztern irgendwie zugeschrieben werden. Natürlich ist diese Gutheit, die dem Willensact wegen seiner Abhängigkeit von einem andern Act zugeschrieben (zugerechnet) wird, eine wesentlich andere als diejenige des Willensactes, der nach seinem Gegenstande sittlich gut ist. Der letztere Willensact ist in sich und nach seiner Wesenheit oder seinem physischen Sein sittlich gut. Er geht physisch auf einen guten Gegenstand und wird deshalb innerlich und wesentlich gut. Der erstere Willensact aber, der nach seinem Gegenstande gleichgiltig ist, wird nur durch eine Art Zurechnung gut, weil er aus der Quelle eines in sich guten Willensactes hervorgeht. Deshalb ist auch seine subjective Gutheit keine andere als die der äußeren Handlungen, welche ebenfalls ihre subjective Gutheit nur durch ihr Abhängigkeitsverhältniß vom

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 19 a. 7 ad 3um: Malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, *sive voluntas sit eius quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala:* sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum. Ebenso sagt der hl. Augustinus (Cont. mendac. c. 7): Ea quae constat esse peccata nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt.

sittlich guten Willen haben. Es ist daher auch kein Widerspruch, daß ein Willensact oder eine äußere Handlung durch Zurechnung eine mehrfache Gutheit erhalte, wenn sie von mehreren guten Willensacten ursächlich abhangen; es ist aber ein Widerspruch, daß ein Willensact, der ein gutes Object hat, zugleich mehr als eine innerliche, wesentliche Gutheit besitze, weil kein Ding zugleich zwei Wesenheiten haben kann.

5. Obwohl der Willensact, der einen sittlich guten Gegenstand hat, nie mehr als eine Art der wesentlichen, innern Gutheit besitzt, so kann er doch neben dieser noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten besitzen, wenn er von einem oder mehreren wesentlich guten Willensacten abhängt. Nehmen wir z. B. den Fall, jemand erwecke einen Act der vollkommenen Liebe Gottes, und zwar getrieben von dem Verlangen, sich von allen noch übrigen Sündenstrafen zu befreien und seine Verdienste vor Gott zu vermehren. Dieser Act der Liebe Gottes hat zum Formalobject die um ihrer selbst willen unendlich liebenswürdige Vollkommenheit Gottes. Von diesem Objecte wird das innere Wesen des Actes bestimmt, der eben deshalb ein Act der vollkommenen Liebe ist. Zugleich aber geht dieser Act aus dem Verlangen hervor, die Sündenstrafen zu tilgen und neue Verdienste für den Himmel zu sammeln. Er steht also zu diesen beiden Acten als seinen Triebfedern[1] in einem Abhängigkeitsverhältniß, so daß ihm auch die Gutheiten derselben (der Buße und der Hoffnung) zugerechnet werden, obwohl sie sein inneres Wesen nicht verändern. Denn wenn die äußere Handlung und der sittlich gleichgiltige Willensact durch ihre Abhängigkeit vom guten Willensact durch Zurechnung gut werden, so sieht man nicht ein, warum nicht auch der in sich sittlich gute Willensact durch eine ähnliche Abhängigkeit neben seiner wesentlichen Gutheit noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten sollte erhalten können[2].

§ 2.

Von der sittlichen Schlechtheit der menschlichen Handlungen.

1. Die Schlechtheit (Bosheit) bildet den Gegensatz zur Gutheit. Von der objectiven Schlechtheit war schon früher die Rede (235). Hier fragt

[1] Es ist ein Unterschied zwischen Zweck und Beweggrund (Triebfeder, Motiv). Zweck bedeutet, wenn von Handlungen die Rede ist, sowohl das Gut, auf welches eine Handlung ihrer Natur nach gerichtet ist (finis operis), als dasjenige, was der Wille durch diese Handlung zu erreichen strebt (finis operantis). Bloß dieser letztere Zweck heißt Beweggrund oder Triebfeder. Zweck hat also eine ausgedehntere Bedeutung als Beweggrund. Der Beweggrund schließt immer die Rücksicht auf den Willen des Handelnden ein und bezeichnet den Zweck, welcher den Willen zum Handeln bewegt. Der Zweck dagegen schließt diese Rücksicht nicht nothwendig ein. Wenn wir deshalb eine äußere Handlung für sich betrachten, so können wir wohl von ihrem Zweck, aber nicht von ihrem Beweggrund reden. Der Zweck des Essens z. B. ist die Erhaltung des Lebens. Dieser Zweck wird erst dann Beweggrund, wenn der Handelnde sich ihn zum Zweck setzt und dadurch zum Handeln angetrieben wird.

[2] Von dieser zufälligen Gutheit des Willensactes, der schon durch sein Object wesentlich gut ist, spricht der hl. Thomas in den Worten (S. theol. 1. 2. q. 19 a. 2 ad 1um): Quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quae est ex obiecto, a bonitate, quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virtutum, nisi forte per accidens prout *finis dependet a fine et voluntas ex voluntate.*

es sich, wodurch der Mensch subjectiv und im eigentlichen Sinne schlecht werde. Die subjective (formale) Schlechtheit ist immer des Menschen eigenste That, während die objective Verwerflichkeit der Handlungen nicht von ihm abhängt.

Worin besteht die subjective sittliche Schlechtheit des Willensactes? Wir erwidern: in einer Privation oder einem Mangel, nämlich in der Abwesenheit derjenigen Beschaffenheit der Handlung, welche nothwendig ist, damit sie dem vernünftigen Menschen als solchem angemessen sei. Die subjective Schlechtheit ist also nichts physisch Wirkliches, sondern ein Nichtvorhandensein dessen, was wir von der menschlichen Handlung erwarten. Die Handlung des vernünftigen Menschen muß, um recht und gut zu sein, gewisse Eigenschaften und Vollkommenheiten nothwendig haben. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht, daß die sittliche Gutheit in der ganzen Fülle des Seins oder der Vollkommenheit besteht, welche die menschliche Handlung erheischt. Fehlen diese Eigenschaften, so sehen wir das als einen Mangel, als etwas Fehlerhaftes an, das Tadel verdient. In diesem Mangel besteht die sittliche Schlechtheit.

Man muß also sagen: Jede Handlung ist sittlich schlecht, welcher etwas von der Fülle der Vollkommenheiten abgeht, die einer menschlichen Handlung nothwendig sind[1]. Fehlt auch nur eine nothwendige Eigenschaft, so ist die Handlung schlecht, und je mehr solche Eigenschaften fehlen, um so schlechter ist sie.

2. Daß die gegebene Erklärung des Bösen die richtige sei, ergibt sich aus dem über das sittlich Gute Gesagten. Von jedermann wird das Böse als der Gegensatz des Guten aufgefaßt. Nun besteht aber die sittliche Gutheit des Willensactes in der Richtung desselben auf ein dem vernünftigen Menschen angemessenes Object, also muß die sittliche Schlechtheit in dem Streben des Willens nach einem unangemessenen Gegenstand bestehen. Denn durch diesen letztern wird auch das Streben des Willens selbst unangemessen.

Wir haben also im schlechten Willensact zweierlei zu unterscheiden: erstens das Streben nach einem Gegenstand, der dem Menschen irgendwie gut ist, und zweitens die Unangemessenheit dieses Strebens, welches sich aus der Unangemessenheit des Gegenstandes ergibt. Das erstere ist etwas Positives, das letztere eine Privation, und in diesem Mangel besteht das eigentliche Wesen der Schlechtheit des Willensactes. Der Wunsch nach unmäßigem Genuß ist zwar auf etwas gerichtet, das den Sinnen schmeichelt und insofern ein Gut ist, das aber zugleich der Angemessenheit für den vernünftigen Menschen entbehrt. Es geziemt sich für diesen nicht, so den sinnlichen Genüssen zu fröhnen, daß dadurch die Vernunft in ihrer Thätigkeit beeinträchtigt wird. Die Sinnlichkeit soll dienen, nicht herrschen.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch scheint zu bestätigen, daß man allgemein die sittliche Schlechtheit als einen Mangel ansieht. Das Böse wird vielfach durch eine Verneinung des Guten ausgedrückt. Wir reden von ungerecht,

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 18 a. 1: Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in *quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae*, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur *mala.*

Unrecht, unmäßig, unzüchtig, Untugend, Unsitte, unklug, unbescheiden, lieblos, schamlos, gottlos. Dagegen drücken wir das Gute kaum je durch eine Negation aus[1]. Das Gute ist eben das Positive und das Böse dessen Privation.

Daß das Böse nicht immer durch eine Verneinung ausgedrückt wird, kann unsern Beweis aus dem Sprachgebrauch nicht entkräften. Denn das läßt sich sehr leicht erklären, auch wenn das Böse als eine Privation aufgefaßt wird. Die Tugend hält die rechte Mitte zwischen zwei Gegensätzen. Man kann sich durch zu viel und zu wenig verfehlen. So kann man gegen die Tapferkeit nicht bloß durch Muthlosigkeit oder Feigheit, sondern auch durch Tollkühnheit sündigen. Die bloße Verneinung der Tugend ist deshalb noch keine genügende Bezeichnung einer bestimmten Art des Bösen. Gewöhnlich wird bloß das eine Extrem durch die Negation ausgedrückt, und zwar meistens jenes, das häufiger vorkommt.

3. Da die sittliche Schlechtheit den Gegensatz zur Gutheit bildet, so gilt das oben von der letztern Gesagte in analoger Weise von der erstern. Wie jene, so wird auch diese nach ihrer Wesenheit durch den **Gegenstand** bestimmt. Die Art des bösen Willens richtet sich nach der Art des schlechten Objects. Außerdem können aber auch die **Umstände** und der **äußere Zweck** den Willen besser oder schlechter machen. Doch waltet in dieser Beziehung ein großer Unterschied zwischen gut und bös ob.

a) Ein **guter** Umstand im Object kann nie dem Willensact eine zweite, wesentlich neue Gutheit verleihen, so daß derselbe eine wesentliche Gutheit vom Object und eine andere wesentliche von einem Umstande erhielte (242 und 246). Dagegen kann der böse Willensact in mehrfacher, wesentlich verschiedener Beziehung böse sein. Denn die sittliche Schlechtheit besteht in einer Privation, und es kann ein Gegenstand unter mehreren, wesentlich verschiedenen Beziehungen ungeziemend sein und demgemäß auch der auf denselben gerichtete Wille in allen diesen Beziehungen schlecht werden. Wer den Willen hat, mit einer verheirateten Person unerlaubt umzugehen, versündigt sich nicht bloß gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit. Ein und derselbe Willensact kann also zugleich wesentlich gegen mehrere Tugenden oder sittliche Vorschriften verstoßen, aber nie in Bezug auf seine **wesentliche innere** Gutheit mehreren Tugenden angehören.

Sollen ferner die Umstände die Gutheit des Willensactes erhöhen, so müssen sie nicht bloß erkannt, sondern positiv gewollt sein, wie oben gezeigt wurde. Dagegen wird der Wille durch die schlechten Umstände des gewollten Gegenstandes böse, auch wenn er diese Umstände nicht in sich selbst will, sondern bloß insofern sie thatsächlich mit dem gewollten Gegenstande verbunden sind. Wer einen Ehebruch begehen will, mag es vielleicht sogar bedauern, daß die Person, mit der er zu sündigen vorhat, verehelicht ist. Was er in der Handlung sucht und will, ist nur die Befriedigung seiner bösen Lust, keineswegs die Verletzung der Gerechtigkeit. Dennoch versündigt er sich nicht bloß

[1] Dem deutschen Sprachgebrauch entspricht der **griechische** und **lateinische**: wie der Grieche von ἄδικος, ἀσεβής, ἀπρεπής, ἄφρων, ἄναγνος, ἀκρατής u. s. w., redet der Römer vom impius, immodestus, intemperans, iniustus, iniquus, ignavus u. s. w. Mit dem Lateinischen stimmen dessen Tochtersprachen überein.

gegen die Enthaltsamkeit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit, weil er weiß, daß das Gewollte eine Ungerechtigkeit ist.

b) Durch den äußern **Zweck** kann der Wille nur in **einer** Weise gut werden, nämlich dadurch, daß er von demselben beeinflußt und zum Handeln angetrieben wird; böse aber in doppelter Weise: nämlich nicht bloß dadurch, daß er vom schlechten Zweck beeinflußt und angetrieben wird, sondern auch dadurch, daß er **unterläßt**, die gleichgiltigen Acte auf einen guten Zweck zu beziehen.

Zum sittlich Guten ist als immer ein positives Thun und Streben des Willens nothwendig. Der Mensch kann nicht durch bloßes **Nichthandeln** sittlich gut werden, er muß dazu seine Kräfte gebrauchen. Zum Bösen dagegen ist bloßes Nichtthun oder Unterlassen ausreichend[1]. Wer etwas als sittlich geboten erkennt und es nicht will, hat schon einen bösen Willen. Mehr gehört also zum Vollbringen des Guten als des Bösen, und leichter wird der Mensch schlecht als gut[2]. Nur mit Mühe läßt sich die Bergeshöhe erklimmen, aber leicht ist es, in den Abgrund zu stürzen. So ist es auch auf sittlichem Gebiet. Wahr bleibt der Spruch Hesiods: „Vor die Tugend haben die unsterblichen Götter den Schweiß gestellt.“ Wie leicht ist es dagegen, sich den Leidenschaften zu überlassen und — in den Abgrund des Verderbens zu stürzen!

§ 3.

Von den sittlich gleichgiltigen Handlungen.

Nachdem wir festgestellt, worin die sittliche Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen bestehe, bleibt uns noch zu untersuchen, ob **alle** Handlungen sittlich gut oder schlecht seien, oder ob es auch **sittlich gleichgiltige Handlungen** gebe. Mit anderen Worten: es fragt sich, ob die **Eintheilung der freien menschlichen Handlungen** in gute und böse eine **vollständige**, alle menschlichen Handlungen in sich begreifende sei.

Diese Frage wurde von jeher in den katholischen Schulen eifrig besprochen und bildete einen der strittigen Punkte zwischen Scotisten und Thomisten. Um dieselbe, soweit sie rein philosophischer Natur ist, zu lösen, müssen wir den Fragepunkt klarstellen.

Vor allem ist daran zu erinnern, daß es sich unmittelbar nur um die **inneren** Bethätigungen oder die **Willensacte** handelt. Denn in Bezug auf die subjective Gutheit hangen die **äußeren** Handlungen ganz vom Willensacte ab. Gibt es keine sittlich gleichgiltigen Willensacte, so gibt es überhaupt keine sittlich gleichgiltigen Handlungen.

Es ist ferner klar, daß viele Willensacte, nach ihrem bloßen Gegenstand betrachtet, gleichgiltig sind. Gleichwie gehen, schreiben, solange man diese Handlungen von allen besonderen Umständen losgelöst, rein abstract betrachtet,

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 71 a. 5. Wenigstens die **physische** Möglichkeit einer reinen Unterlassungssünde ohne jede äußere oder innere augenblickliche Bethätigung scheint sich nicht wohl läugnen zu lassen. Cf. Suarez, De peccatis disp. 3 sect. 3 n. 6.

[2] S. Thom. l. c. q. 71 a. 5 ad 1um: Plura requiruntur ad bonum quam ad malum.

sittlich gleichgiltig sind, so ist auch der Wille, diese Handlungen auszuführen, solange man von allen besonderen Umständen absieht, sittlich gleichgiltig. Aber bei der Ausführung treten nothwendig concrete Umstände hinzu, welche den sittlichen Charakter der Handlung beeinflussen. Niemand kann in Wirklichkeit reden oder schreiben wollen, ohne es zu einer bestimmten Zeit, in Bezug auf einen bestimmten Ort oder Gegenstand, zu einem bestimmten Zweck zu wollen.

Die Frage ist nun diese: werden alle ihrer Natur nach gleichgiltigen Handlungen durch die concreten Umstände, die bei der wirklichen Ausführung hinzutreten, nothwendig sittlich gut oder bös? Die Scotisten verneinen dies mit ihren Führern, dem hl. Bonaventura und Duns Scotus, die Thomisten dagegen bejahen es mit dem Engel der Schule. Die letztere Ansicht ist heute fast allgemein in den katholischen Schulen angenommen, und wir halten sie für die richtige. Der Hauptgrund für dieselbe ist der folgende:

Bei jeder überlegten Handlung verfolgt der Mensch irgend einen Zweck. Das ist ein von allen Schulen anerkannter Grundsatz. Dieser Zweck ist ferner die Seele der ganzen Handlung, weil er den Willen antreibt und durch ihn der Handlung ihr Gepräge aufdrückt.

Entweder ist nun dieser Zweck ein sittlich guter, d. h. ein solcher, wie er sich für den vernünftigen Menschen geziemt, oder nicht. Ist er ein solcher, so wird die ganze ihrer Natur nach gleichgiltige Handlung sittlich gut. Ist er es nicht, so ist die ganze Handlung schlecht. Denn der Mensch soll immer handeln, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt. Das ist aber nicht der Fall, wenn der Zweck, die Seele und Triebfeder seiner That, nicht ein solcher ist, wie er sich für einen vernünftigen Menschen geziemt, d. h. ein sittlich guter.

Alle Menschen tadeln denjenigen, der nutzlos redet oder für sein Reden keinen vernünftigen Zweck oder Grund anzugeben weiß. Wenn es aber tadelnswerth ist, ohne vernünftigen Grund zu reden, so scheint es ebenso tadelnswerth, ohne vernünftigen, oder was dasselbe ist, vor der Vernunft zu verantwortenden Zweck zu handeln. Ein solches Handeln ist unvernünftig.

Einen andern Beweis gibt uns die Bestimmung des Menschen. Gottes Weisheit scheint zu erheischen, daß er, soviel an ihm liegt, alle Dinge ohne Ausnahme auf den höchsten Weltzweck, nämlich seine eigene Verherrlichung, hinordne. Vom Menschen insbesondere scheint Gott verlangen zu müssen, daß jede seiner bewußten Handlungen irgendwie auf den höchsten Weltzweck hingeordnet sei. Nur insoweit sie diesem Zwecke dienen, kann Gott an ihnen sein Wohlgefallen haben. Alle übrigen Handlungen muß er als nutz- und werthlos für den höchsten Zweck alles Geschaffenen ansehen, somit als Schritte außerhalb und zuwider der rechten Ordnung.

Nun aber fehlt diese Hinordnung auf den höchsten Weltzweck allen Handlungen, welche nicht ihrer Natur oder ihren Umständen oder ihrem Zwecke nach sittlich gut sind. Denn nur das sittlich Gute kann zum letzten Ziele mitwirken und dem Menschen das ewige Leben verdienen. Also sind alle nicht guten Handlungen schlecht, und es gibt keine gleichgiltigen Handlungen.

Stellen wir damit etwa übertriebene Anforderungen an den Menschen? Die Furcht ist unbegründet. Wir reden ja nur von überlegten Handlungen. Sobald die Vernunft auf eine Handlung ihre Aufmerksamkeit richtet, beurtheilt sie dieselbe nach ihrer Angemessenheit für den Menschen als vernünftiges Wesen. Dazu ist sie von Hause aus veranlagt. Folgt der Wille diesem Ausspruche der Vernunft, so wird er sittlich gut.

Es steht auch mit unserer Ansicht keineswegs im Widerspruch, daß man mit dem gebührenden Maße nach Erholung und Ergötzung strebe. Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Wesen und bedarf der Erholung und Ergötzung. Auch hat Gott mit vielen Handlungen Lust verbunden, um den Menschen wirksamer zu denselben anzutreiben. Es widerspricht also keineswegs der Würde des Menschen, daß er nach Lust strebe, wofern es in rechtem Maße und in der rechten Weise geschieht, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt. Natürlich unvernünftig wäre es, die sinnliche Lust rein um ihrer selbst willen zu erstreben, ohne Rücksicht auf das, was durch dieselbe nach der Absicht des Schöpfers erreicht werden soll. Das vernunftlose Thier wird nur durch das Streben nach sinnlicher Lust angetrieben; beim Menschen aber soll die sinnliche Lust auf höhere, geistige Güter hingeordnet und dadurch geadelt werden. Wer übrigens bei sinnlichen Genüssen sowohl in Bezug auf das Maß als die Art und Weise, wie er sich denselben hingibt, sich vernünftig benimmt, bei dem fehlt es auch nicht an der erforderlichen Absicht.

Schließlich sei noch bemerkt, daß die ganze Frage vielleicht mehr theoretischen als praktischen Werth hat. Denn in den concreten sittlichen Forderungen stimmen so ziemlich beide Parteien miteinander überein. Wir enthalten uns deshalb einer eingehenden Prüfung aller sonstigen Gründe und Gegengründe, die von beiden Parteien vorgebracht werden, zumal dieselben sich vielfach auf rein theologischem Boden bewegen.

Drittes Kapitel.

Von den Tugenden und Lastern.

Nicht derjenige ist als ganzer Mensch wahrhaft gut, der das eine oder andere Mal gut handelt, sondern derjenige, bei dem das gute Handeln zur Gewohnheit oder Sitte geworden. Das ist aber beim Tugendhaften der Fall. Denn die Gewohnheit zum Guten bringt im Menschen eine dauernde Veranlagung und Neigung zum Guten hervor, und diese Neigung ist die Tugend. Durch die Tugend wird also nicht bloß die einzelne Handlung sittlich gut, sondern der Mensch selbst nach seiner Natur wird durch die dauernde Richtung auf das Gute sittlich geadelt. Den Gegensatz zur Tugend bildet das Laster.

Erster Artikel.

Von den Tugenden und Lastern im allgemeinen.

§ 1.

Das Wesen der Tugend.

Aus der Thatsache, daß nicht alle tugendhaft sind und in einem und demselben Menschen die Tugend zunehmen oder auch abnehmen kann, haben schon Plato und Aristoteles den Schluß gezogen, die Tugend könne uns nicht

angeboren sein und noch weniger in einem wesentlichen Bestandtheil unserer Natur, z. B. in einer angeborenen Fähigkeit, bestehen. Sie muß vielmehr als eine durch Uebung erworbene Eigenschaft unserer Seelenkräfte aufgefaßt werden, welche nicht leicht wieder verloren geht und denselben im Guten Fertigkeit verleiht. Sie gehört mithin zur Gattung der Fertigkeiten.

Wie die tägliche Erfahrung lehrt, können wir durch häufige Wiederholung derselben Handlungen eine größere Leichtigkeit und Fertigkeit (Tüchtigkeit) in diesen Handlungen erwerben. Daher das Sprichwort: Die Uebung macht den Meister. Nur mit Mühe zeichnet der angehende Maler die ersten Striche. Aber nach mehrjähriger Uebung hat er eine erstaunliche Fertigkeit in der Ausführung der Kunstregeln erworben. Die einmal erworbene Fertigkeit bleibt, so daß man sich ihrer jederzeit bedienen kann. Nur durch langen Nichtgebrauch oder Zuwiderhandeln geht sie allmählich wieder verloren.

Auf Grund dieser Erfahrungsthatsachen kann man mit Recht die Fertigkeit (habitus, ἕξις) definiren als eine dauernde Eigenschaft (Disposition), welche durch Uebung in einer von Natur vorhandenen Fähigkeit entsteht und dieselbe zu bestimmten Handlungen geneigt macht[1]. Schon die erste Thätigkeit in einer bestimmten Richtung läßt gewissermaßen eine Spur im Seelenvermögen zurück. Dieser Eindruck wird durch die Wiederholung der gleichen Thätigkeiten verstärkt, so daß Uebung und Fertigkeit im geraden Verhältniß zu einander stehen.

Hat die erworbene Fertigkeit in einer vernünftigen Fähigkeit ihren Sitz und ist sie auf eine der betreffenden Fähigkeit angemessene gute Thätigkeit und somit auf das Gute dieser Fähigkeit gerichtet, so heißt sie Tüchtigkeit. Jede Tüchtigkeit wird im Griechischen und Lateinischen ἀρετή bezw. virtus genannt. Das deutsche „Tugend" läßt einen so weiten Sinn nicht zu. Die Tüchtigkeiten sind also Fertigkeiten, welche wesentlich auf die einer vernünftigen Fähigkeit angemessene oder gute Thätigkeit gerichtet sind.

Man unterscheidet zwei Arten solcher Tüchtigkeiten (virtutes im weitern Sinne): 1) sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zum sittlich guten Handeln fertig und geneigt machen. Diese Tüchtigkeiten heißen Tugenden; 2) nicht sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zwar zu vernünftigen, dem Menschen eigenthümlichen, aber an sich nicht sittlich guten Thätigkeiten hinneigen. Die letzteren können nur im uneigentlichen und weitern Sinne Tugenden genannt werden[2]. Zu diesen werden von Aristoteles die sogenannten Verstandestüchtigkeiten (διανοητικαὶ ἀρεταί) gerechnet. Die Tugenden im eigentlichen Sinne dagegen nennt er sittliche Tüchtigkeiten (ἠθικαὶ ἀρεταί).

Verstandestüchtigkeiten (Verstandestugenden) sind nach Aristoteles: Weisheit (σοφία), Verstand (νοῦς), Wissenschaft (ἐπιστήμη), Kunst (τέχνη) und Klugheit (φρόνησις). Die drei ersten gehören der theoretischen, die zwei

---

[1] Von den übernatürlichen Fertigkeiten, welche nach der Lehre der Theologen nicht durch Uebung erworben, sondern von Gott der Seele verliehen werden, sehen wir hier ab.

[2] Deshalb nennt sie die Schule mit dem hl. Thomas *virtutes secundum quid*.

letzteren, die auf die Leitung der menschlichen Handlungen hinzielen, der praktischen Vernunft an. Wir werden später zu zeigen haben, daß auch die Klugheit den eigentlichen sittlichen Tugenden beizuzählen ist. Daß aber die übrigen vier Verstandestüchtigkeiten keine Tugenden im strengen Sinne sind, ist schon deshalb unzweifelhaft, weil sie sich auch in einem sittlich verkommenen Menschen finden können. Sie befassen sich entweder nicht mit den menschlichen Handlungen oder jedenfalls nicht mit der sittlichen Seite derselben.

Beide Arten von Tüchtigkeiten (Tugenden im weitern Sinne) kommen darin überein, daß sie ihrer Natur nach die vernünftigen Fähigkeiten des Menschen zu der ihnen angemessenen Thätigkeit hinneigen und nur zum Guten der betreffenden Fähigkeit mitwirken, mithin in dieser Rücksicht den Menschen vervollkommnen. Die Wissenschaft z. B. ist eine andauernde Fertigkeit des Verstandes, die Wahrheit mit Sicherheit aus ihren Gründen zu erkennen, oder ein habituelles sicheres Wissen. Sie kann sich wesentlich nur in Bezug auf die Wahrheit bethätigen. Auch der Mann der Wissenschaft kann irren, aber nie auf Grund der Wissenschaft als solcher, oder weil die Wissenschaft ihn zu irrigen Urtheilen hinneigte und dazu mithälfe, sondern bloß deshalb, weil er sich von Vorurtheilen leiten läßt oder vorschnell urtheilt.

Die beiden Arten von Tüchtigkeiten unterscheiden sich aber in doppelter Beziehung: erstens dadurch, daß die sittlichen Tüchtigkeiten, d. h. die Tugenden im eigentlichen Sinne, den Menschen zum sittlich guten Handeln hinneigen, was bei den anderen Tüchtigkeiten nicht der Fall ist; deshalb wird auch nur durch die ersteren der Mensch als Mensch schlechthin gut. Große Wissenschaft und Kunst ist sehr wohl mit großem Mangel an sittlichem Werth vereinbar. Zweitens geben bloß die sittlichen Tugenden nicht nur das Können, sondern auch das Wollen. Es kann jemand ein großer Künstler sein, wenn er auch absichtlich die Regeln seiner Kunst übertritt. Denn die Kunst besteht wesentlich im Können. Aehnliches gilt von der Wissenschaft. Der große Astronom und Mathematiker hört nicht auf, in seinem Fache tüchtig zu sein, auch wenn er keinen Gebrauch von seinem Wissen macht. Anders verhält es sich in Bezug auf die Tugend. Nicht derjenige hat die Tugend der Mäßigkeit oder Gerechtigkeit, welcher mäßig und gerecht handeln kann, aber es nicht thut, sondern derjenige, welcher in Wirklichkeit gewohnheitsmäßig gerecht und mäßig lebt. Der innere Grund dieser Verschiedenheit ist hauptsächlich folgender.

Die übrigen Tüchtigkeiten machen bloß den Verstand oder eine andere aus sich unfreie Fähigkeit zu gewissen Thätigkeiten geneigt. Der Wille wird nicht davon berührt. Es steht deshalb diesem frei, ob er jene Fertigkeiten in Anwendung bringen will oder nicht. Die sittlichen Tugenden dagegen machen den Willen selbst zum sittlich Guten geneigt. Während also die anderen Tüchtigkeiten für eine bestimmte Art des Handelns keine Bürgschaft geben und in ihrer Bethätigung von den Anregungen des Willens abhangen, gibt die sittliche Tugend eine solche Bürgschaft, weil sie dem Willen selbst eine dauernde Richtung auf das sittlich Gute verleiht. Denn wenn auch der Wille in jedem einzelnen Falle frei bleibt, so wird er doch durchschnittlich der erworbenen Neigung gemäß handeln, und zwar um so sicherer, je größer diese Neigung ist.

Nach dem Gesagten läßt sich die sittliche *Tugend* definiren: eine *dauernde Neigung und Fertigkeit zum sittlich guten Handeln*[1]. Man kann auch mit Aristoteles die Tugend eine dauernde Fertigkeit nennen, *welche sowohl den Menschen selbst als die ihm eigenthümliche Thätigkeit gut macht*[2]. Der erste Theil dieser Begriffsbestimmung ist den sittlichen Tugenden mit den Verstandestugenden gemein. Beide vervollkommnen den Menschen in sich. Der zweite Theil dagegen kommt bloß den sittlichen Tugenden zu, weil diese allein bewirken, daß das freie Verhalten des Menschen ein solches ist, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt.

Auf eine andere Aristotelische Begriffsbestimmung der Tugend haben wir schon oben (218) hingewiesen. Sie lautet: Die Tugend ist eine *dauernde Fertigkeit, welche mit Wahl die uns geziemende Mitte einhält, und zwar nach der Vorschrift der Vernunft, wie sie der Kluge geben würde*[3].

Diese Definition stimmt mit der oben von uns aufgestellten inhaltlich vollständig überein. Denn die Tugend gehört zur Gattung der erworbenen und dauernden Fertigkeiten (ἕξις). Der Gegenstand dieser Fertigkeit ist das von der Ueberlegung und der freien Wahl abhängige Handeln (προαιρετική). In diesem Handeln sucht sie das rechte, dem Menschen geziemende Maß oder die rechte Mitte einzuhalten (ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), und zwar nicht blind nach Art eines Triebes, sondern nach der Vorschrift der Vernunft (ὡρισμένῃ λόγῳ). Weil ferner die Vorschrift der Vernunft unklug sein kann, die Regel der Tugend aber die Klugheit ist, so wird die unkluge Vorschrift ausgeschlossen durch den Zusatz ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. Doch ist damit der Sinn dieses letzten Zusatzes noch nicht erschöpft, vielmehr scheint er auf zwei weitere der Tugend wesentliche Gesichtspunkte hinzudeuten. Das Maß der Tugend ist kein mathematisch starres. Die Bestimmung dessen, was dem Menschen nach den jedesmaligen Umständen in seinem Handeln gezieme, hängt von einer vernünftigen Beurtheilung der Lage ab, in der sich jemand befindet. Es ist also Umsicht und Klugheit dazu erfordert. Dieses Urtheil wird aber leicht durch die Sophistereien und Einflüsterungen der Eigenliebe beeinflußt und getrübt. Um gegen dieselben sicher zu sein, braucht sich jeder nur die Frage vorzulegen, wie wohl ein vernünftiger und kluger Mann in solcher Lage urtheilen würde. An dieses Urtheil soll man sich halten.

Kurz und treffend definirt der hl. *Augustin* die Tugend als *eine gute Eigenschaft des Geistes, durch die man gut lebt und die niemand zum Bösen mißbraucht*[4]. In dieser Begriffsbestimmung ist natürlich unter „gut" das sittlich Gute zu verstehen. Wenn Augustin behauptet, niemand könne die Tugend zum Bösen mißbrauchen, so ist der Sinn: niemand könne kraft der Tugend und mit ihrer Mithilfe das Böse vollbringen. Wie die Wissenschaft als Fertigkeit des Verstandes wesentlich auf das Wahre, so geht die Tugend wesentlich auf das sittlich Gute. Der Tugendhafte kann zwar auch Böses thun, aber er kann sich zum Bösen nicht der Tugend bedienen. Denn diese wird durch sittlich gute Handlungen erzeugt und neigt wieder zu denselben hin. Ihr Formalobject ist das sittlich Gute, und nur wo ihr dieses entgegentritt, kann sie sich bethätigen[1].

[1] S. *Thom.* S. theol. 1. 2. q. 55 a. 4: Habitus operativus bonus.

[2] Nachdem Aristoteles (Ehic. Nic. II. c. 5, 1106 a 22) gezeigt, daß die Tugend ein jedes Wesen nach seiner Natur und eigenthümlichen Thätigkeit gut gestalte, fährt er fort: Εἰ δὲ ταῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

[3] Ethic. Nic. II. c. 6, 1106 b 36: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. — Nach dem Zusammenhang muß es wohl ein Fehler sein, daß ὡρισμένη anstatt ὡρισμένῃ gelesen wird; denn ὡρισμένῃ bezieht sich offenbar auf μεσότητι.

[4] De lib. arb. II. c. 19: Bona qualitas mentis, qua bene vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Der letzte Zusatz gilt blos von den übernatürlichen Tugenden.

[1] *Suarez*, De virtut. sect. 1 n. 4.

§ 2.

Der Träger der Tugenden.

Die Tugenden sind erworbene Fertigkeiten im sittlich Guten. Aber in welchen *Seelenkräften* oder Fähigkeiten befinden sie sich? oder mit anderen Worten: welche Fähigkeiten sind die *Träger* (Subjecte) der Tugenden?

1. Darauf läßt sich im allgemeinen antworten: Der *unmittelbare und eigentliche Träger der Tugend kann nur der Wille sein, andere Fähigkeiten können nur insofern Tugenden besitzen, als sie unter der Herrschaft des Willens stehen und von ihm bewegt werden*[2].

Wie alle Fertigkeiten durch die ihnen entsprechenden Thätigkeiten entstehen, so werden auch die Tugenden durch wiederholtes sittlich gutes Handeln erzeugt. Sittlich gut können aber nur die Willensbethätigungen selbst und jene Handlungen sein, die unter dem Einfluß und der Leitung des Willens geschehen. Der Begriff der sittlichen Handlung schließt ja, wie früher bewiesen (121), wesentlich die Freiheit ein. Aus sich selbst sind aber nur die Willensacte frei, die Thätigkeiten der anderen Vermögen nur insofern, als sie an der Freiheit des Willens theilnehmen.

Wir haben ferner gesehen, daß die eigentlichen Tugenden — und nur von diesen reden wir hier — nicht bloß die Fähigkeit zum sittlich Guten verleihen, sondern bewirken, daß der Mensch *thatsächlich* das Gute vollbringt. Das gilt aber nur von den Tugenden, die im Willen selbst oder in einer andern der Herrschaft des Willens unterworfenen Fähigkeit ihren Sitz haben. Denn der Wille ist der oberste Leiter und Beweger aller unter dem Einfluß der Vernunft stehenden Fähigkeiten. Folglich können die eigentlichen Tugenden nur im Willen selbst sich befinden, in den anderen Fähigkeiten aber bloß insofern, als sie unter der Herrschaft und Leitung des Willens stehen.

2. Der genannte Grundsatz kennzeichnet aber noch nicht genügend die auszeichnende Stellung des Willens im Reiche der Tugenden. Die *Klugheit*

[2] S. *Thom.* S. theol. 1. 2. q. 56 a. 3: Subiectum habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate.

kann selbstverständlich als Tugend des Verstandes nicht im Willen ihren Sitz haben. Aber sieht man nur auf die Tugenden der *Strebevermögen*, so läßt sich ganz allgemein behaupten: *alle Tugenden haben den Willen zu ihrem eigentlichen Träger oder Subject*. Es gibt also außerhalb des Verstandes keine Tugend, der nicht zunächst im *Willen selbst* eine Fertigkeit entspräche.

Wir läugnen nicht, daß es auch im sinnlichen Strebevermögen Fertigkeiten zum Guten gebe, die einen wesentlichen Theil der Tugend (z. B. der Mäßigkeit) ausmachen. Die Erfahrung lehrt, daß man durch Uebung im sinnlichen Theil solche Fertigkeiten unter dem Einfluß des Willens erwerben kann. Durch Uebung werden die Acte der Mäßigkeit, Sanftmuth u. s. w. viel leichter. Und solche Fertigkeiten sind dem Willen nothwendig. Der Wille soll den sinnlichen Theil in den Schranken der Vernunft halten; er soll bewirken, daß uns weder die Begierlichkeit zu ungeziemenden Genüssen hinziehe noch die Furcht vor Beschwerde von der Pflichterfüllung abhalte. Dazu bedarf er der Fertigkeiten, welche den sinnlichen Theil gegen die vom Willen ausgehende Anregung zum Guten geneigt und willfährig machen.

Aber wir behaupten *erstens*, daß allen diesen Fertigkeiten des sinnlichen Theiles bestimmte Fertigkeiten im Willen selbst entsprechen; *zweitens*, daß die genannten Fertigkeiten des sinnlichen Theiles aus sich, solange sie allein stehen, keine Tugenden im strengen Sinne sind. Sie können nur insofern den Tugenden beigezählt werden, als sie mit den betreffenden sittlichen Fertigkeiten des Willens verbunden sind und unter ihrer Herrschaft stehen.

Der *erste Theil* unserer Behauptung ergibt sich aus folgender Erwägung. Bei jedem sittlich guten Act des sinnlichen Begehrungsvermögens muß der Wille mitwirken. Nur durch den Willen erhalten die Thätigkeiten der sinnlichen Vermögen ihre Freiheit und ihre Hinordnung auf das sittlich Gute als solches, ohne die es keine sittlich gute Handlung gibt. Wenn aber der Wille bei den sittlich guten Handlungen dieser Vermögen mitwirkt, so müssen auch die entsprechenden Fertigkeiten in ihm entstehen.

Wie der Wille durch häufige Acte der Gerechtigkeit eine Fertigkeit in solchen Acten erwirbt, so muß er auch durch häufige Acte der Mäßigkeit, Sanftmuth die betreffenden Fertigkeiten erwerben, wenn er derselben fähig ist. Diese Fähigkeit aber läßt sich ihm nicht absprechen. Der menschliche Wille erstrebt nicht nur sein eigenes unmittelbares Object, sondern auch das des sinnlichen Strebevermögens. Auch der Wille verlangt nach Speise, nach Befreiung von Krankheit, von körperlichem Schmerz und ähnlichem. Er kann sich also in Bezug auf diese verschiedenen Arten von sinnlichen Gütern nach den verschiedensten Richtungen hinneigen. Daraus folgt, daß er aus sich nicht genügend nach einer bestimmten Richtung hinneigt und einer Neigung und Fertigkeit zum sittlich Guten in den Objecten der sinnlichen Begehrungsvermögen fähig und bedürftig ist. Also alle Tugenden, die man etwa dem sinnlichen Strebevermögen zuschreibt, haben eine entsprechende Fertigkeit im Willen.

Dieser Ansicht widerspricht die Lehre des hl. Thomas nicht, daß die Mäßigkeit und der Starkmuth im sinnlichen Strebevermögen ihren Sitz haben. Die Tugend der Mäßigkeit besteht wesentlich aus einer doppelten Fertigkeit: die eine ist im sinnlichen Begehrungsvermögen und macht dasselbe willfährig, dem

Willen im Maßhalten bei sinnlichen Genüssen zu gehorchen, die andere dagegen ist im Willen und macht diesen geneigt, das sinnliche Begehrungsvermögen nach der Vorschrift der Vernunft im Zaume zu halten. Beide Fertigkeiten sind der Mäßigkeit nothwendig und bilden zusammen eine einzige moralische Tugend. Diese Ansicht entspricht ganz den Anschauungen des heiligen Lehrers, der an mehr als einer Stelle den Grundsatz ausspricht, daß der Beweger ebenso sehr der Vollkommenheit bedürfe als das Bewegte. Der Wille aber ist der Beweger des sinnlichen Strebevermögens. Er bedarf also ebenso sehr als dieses letztere einer Fertigkeit. Benöthigt das sinnliche Begehrungsvermögen der Fertigkeit im Empfang der Willensimpulse, so bedarf der Wille der Fertigkeit im Ertheilen derselben. Von der Enthaltsamkeit (continentia) lehrt der hl. Thomas ausdrücklich, daß sie im Willen und nicht im sinnlichen Theile ihren Sitz habe, obwohl sie die Regelung einer Leidenschaft zur Aufgabe hat[1].

Wir haben *zweitens* behauptet, die Fertigkeiten des *sinnlichen* Begehrungsvermögens, welche den sittlichen Tugenden des Willens zu dienen haben, z. B. die Fertigkeit des Maßhaltens in Speise und Trank, seien aus sich allein keine Tugenden im strengen Sinn. Der Grund hiervon ist, weil die sittliche Tugend sich nur in Bezug auf das sittlich Gute bethätigen kann. Nur dem Guten leiht sie ihren helfenden Arm. Das ist aber bei den genannten Fertigkeiten des sinnlichen Theiles nicht der Fall. Sie dienen zum Bösen nicht minder als zum Guten. Auch ein Geizhals kann sehr mäßig leben und in diesem Maßhalten eine große Fertigkeit besitzen. Es läßt sich also das früher über das Verhältniß der inneren Willensacte zu den äußeren Handlungen Gesagte auch hier anwenden. Gleichwie die äußeren Handlungen nur insofern gut sind, als sie vom guten Willen ausgehen, so sind auch alle Fertigkeiten zu denselben nur insofern Tugenden, als sie mit dem guten Willen verbunden sind und von ihm auf das Gute gerichtet werden.

Wie im sittlichen Handeln, so ist also auch in den sittlichen *Tugenden* der gute oder tugendhafte *Wille* der Kernpunkt, die Centralsonne, um die sich alles dreht und ohne die alles andere keinen eigentlichen sittlichen Werth hat. Alles Streben des Willens läßt sich aber in das Wort „Liebe“ zusammenfassen, weil die Liebe der Grundtrieb und die Voraussetzung alles übrigen Wollens ist. Man kann deshalb die Tugend mit dem hl. Augustin die *Ordnung der Liebe* nennen[2]. Denn die Tugend bewirkt, daß wir unser Wollen und Lieben beständig nach den Anforderungen der Vernunft ordnen, daß wir nur das lieben, was wir lieben sollen, und in der Weise, wie wir es lieben sollen.

Man kann die Augustinische Begriffsbestimmung auch umdrehen und ebenso wahr die Tugend die *Liebe der Ordnung* nennen. Die Tugend ist ja die dauernde Neigung und Fertigkeit des Willens, sein Lieben und Hassen nach den Forderungen der Vernunftordnung einzurichten.

---

[1] S. theol. 2. 2. q. 155 a. 3. Cf. Suarez, De virtut. in genere sect. 7 n. 5 sqq.

[2] De civit. Dei l. 15 c. 22: Mihi videtur quod definitio vera et brevis virtutis: *ordo est amoris*.

§ 3.

Nothwendigkeit der Tugend.

Die Tugend ist nicht eine eitle Zierat, eine überflüssige Ornamentik des Menschen, sie ist vielmehr zur Vollkommenheit desselben unentbehrlich.

Damit nicht bloß die einzelne Handlung, sondern der Mensch selbst in sittlicher Beziehung gut und vollkommen sei, wird dreierlei erfordert: erstens müssen die einzelnen Handlungen möglichst vollkommen sein; zweitens muß der Mensch jederzeit zu derartigen vollkommenen Handlungen in Bereitschaft dastehen, so daß er bei jeder Gelegenheit ohne lange Ueberlegung und mühsame Ueberwindung rasch vollkommen zu handeln vermag; endlich drittens ist zur Vollkommenheit des Menschen nothwendig Gleichförmigkeit und Ebenmaß in der Handlungsweise. Nichts scheint so wenig mit dem Begriff der Tugend vereinbar als launenhaftes, regelloses Handeln, in dem sich kein dauerndes Ordnungsprincip durchblicken läßt.

Diese drei Erfordernisse setzen aber im Menschen die Tugend als dauernde Fertigkeit zum sittlich Guten voraus. Die Fertigkeit in einer Hantirung oder Kunst bewirkt, daß uns die Ausübung dieser Kunst leicht und angenehm wird, weil sie unserer Natur entspricht. Die Fertigkeit ist sozusagen eine zweite Natur, weil sie derselben eine bestimmte dauernde Neigung verleiht. Deshalb sagt das Sprichwort, die Gewohnheit werde zur zweiten Natur. Ist aber eine Thätigkeit leicht und angenehm, so wird sie durchschnittlich vollkommen, weil sozusagen die ganze Natur mit dabei ist und kein Theil widerspricht. Das gilt auch in Bezug auf das sittlich Gute. Wie schwer wird dem Anfänger das Gute! Aber mit der beharrlichen Uebung wird dasselbe leicht und angenehm und infolge davon auch vollkommen.

Mit der Fertigkeit ist zugleich die beständige Zurüstung zum vollkommenen Handeln gegeben. Alle zum vollkommenen Handeln nöthigen Vorbereitungen sind schon fertig, beständig in Bereitschaft. Wie mühsam werden dem angehenden Lehrling die Hantirungen seines Gewerbes! Wie muß er überlegen, was die Kunst vorschreibt und was er zu thun hat, um diese Vorschriften zur Ausführung zu bringen! Ist aus dem Lehrling durch Uebung ein Meister geworden, so braucht es keiner langen Ueberlegung mehr, sondern fast unwillkürlich bringt er die Regeln zur Anwendung. Gerade so ist es auf dem Gebiete des Sittlichen. Ist durch Uebung die Tugend zu einer gewissen Reife gelangt, so thut man fast unwillkürlich das Gute. Deshalb lehrt Aristoteles mit Recht, daß die plötzlichen Regungen aus habituellen Neigungen hervorgehen. Und die Lehrer des geistlichen Lebens behaupten sehr richtig, es gebe kein besseres Mittel, seine eigenen Neigungen kennen zu lernen, als die plötzlichen unwillkürlichen Gemüthsregungen zu beobachten. In diesen zeigt sich die Natur ohne künstliche Umhüllung.

Die Tugend bewirkt endlich Ausdauer und Gleichartigkeit im sittlich guten Handeln. Ist keinerlei Neigung vorhanden, so ändert sich das Benehmen von Fall zu Fall. Die Tugend neigt aber wie ein Gewicht die Natur nach einer von der Vernunft bestimmten Richtung des Guten.

So wird erst durch die Tugend der Mensch nicht bloß in den einzelnen Lebensäußerungen, sondern in der Wurzel derselben, in den natürlichen

Fähigkeiten, wahrhaft gut. Die Tugend gibt dem ganzen Menschen die dauernde Richtung auf das Gute. Die einzelnen guten Handlungen vergehen wie die Wellenschläge, aber die Tugenden sind bleibende Errungenschaften, die in der Seele haften und den Menschen selbst veredeln. Der Tugendhafte gleicht dem veredelten Baum, der beständig edle Früchte hervorbringt. Sehr treffend hat Plato die Tugend das Wohlbefinden (εὐεξία) und die Gesundheit (ὑγίεια) der Seele genannt[1]. Zeigt das äußere sittliche Verhalten des Menschen Ordnung, Schönheit, Harmonie, so ist die Tugend die dauernde Wurzel dieser Blüten.

Man pflegt hier noch zu fragen, ob die Tugend uns angeboren sei und ob sie gelehrt werden könne. Diese Fragen sind durch unsere bisherigen Ausführungen schon gelöst. Die Tugend wird, wie die Erfahrung zeigt, durch das freie gute Handeln erworben, sie kann auch wieder durch eigene Schuld verloren gehen. Sie kann also nicht angeboren sein. Wäre sie es, so würde sie auch kein Lob verdienen. Wohl aber ist uns die Fähigkeit und Anlage zum Erwerb der Tugenden angeboren[2]. Kein mit dem Vernunftgebrauch Begabter kann sich deshalb mit der Unmöglichkeit des Tugenderwerbes entschuldigen oder vorgeben, er sei zum Bösen genöthigt. Die Tugend ist ein allgemein menschliches Gut, von dessen Besitz niemand gegen seinen Willen ausgeschlossen ist. Jeder braucht nur ernstlich zu wollen, um tugendhaft zu werden. Ebenso schön als wahr ist das schon oben[3] erwähnte Wort des hl. Augustinus: Nichts ist dem Willen so leicht als er sich selbst, und mit diesem ist Gott zufrieden.

Was die Lehrbarkeit der Tugend betrifft, so genügt selbstverständlich die bloße Belehrung zur Tugend nicht. Niemand wird durch bloße Belehrung ein Künstler. Nur durch eigene Uebung wird die Fertigkeit erworben. Das gilt auch von der Fertigkeit im sittlich Guten, der Tugend. In diesem Sinne bleibt die Tugend immer nächst Gott des Menschen allereigenste That, so daß niemand den Menschen tugendhaft machen kann, der selbst nicht will. Die Belehrung erleuchtet wohl unsern Verstand, zeigt dem Willen, wie er handeln kann und soll, und gibt ihm auch Beweggründe zum Guten an die Hand. Aber damit ist die Fertigkeit im Guten noch nicht erlangt. Vom Wissen bis zum Handeln ist ein weiter Schritt. Diese Fertigkeit wird erst dann erworben, wenn der Wille sich frei zum Guten entschließt und in der Uebung desselben verharrt. Mancher weiß über die Tugend schön zu reden und zu schreiben, der wenig Tugend besitzt. Ja mancher Moralphilosoph, der anderen auf dem Gebiete des Sittlichen die Fackel voranträgt, würde vielleicht zu leicht befunden, wenn man ihn auf den sittlichen Gehalt prüfen wollte.

Trotzdem ist die Belehrung von nicht zu unterschätzendem Nutzen für das Tugendstreben. Wie in der Kunst die Uebung das wichtigste ist, aber von der Belehrung geleitet und unterstützt wird, so ist auch im sittlichen Leben die Selbstbethätigung das erste und wichtigste, aber die Belehrung ist ein mächtiger Behelf. Sie bewahrt vor Klippen und Untiefen und verleiht dem sittlichen Urtheil jene Klarheit und Sicherheit, die zum zielbewußten, andauernden und energischen Handeln nothwendig ist.

[1] De Republ. IV, 444: Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία τε νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια.

[2] Wir reden hier nur von den natürlichen, nicht von den übernatürlichen, eingegossenen Tugenden. [3] S. 239 Anm.

§ 4.

Eintheilung der Tugenden.

Herbart und J. G. Fichte waren der Ansicht, es gebe nur eine Tugend. Wollten sie damit nur behaupten, alle Tugenden bildeten zusammen ein einheitliches Ganze, in dem man kein Glied herausreißen dürfe, ohne das Ganze zu gefährden, so könnte man dieser Ansicht beipflichten. Soll aber damit gesagt sein, es gebe nur eine Fertigkeit im sittlich Guten, so ist dies offenbar unrichtig. Da verschiedene Fähigkeiten zum sittlich Guten mitwirken, so bedürfen auch alle der entsprechenden Fertigkeiten, und diese Fertigkeiten sind eben die verschiedenen Tugenden.

Steht aber auch die Mehrzahl der Tugenden außer Frage, so ist es doch nicht so leicht, eine völlig befriedigende Eintheilung derselben zu finden. Am leichtesten werden wir die richtige Eintheilung ermitteln, wenn wir, wie früher bei Bestimmung der sittlichen Norm, auf die menschliche Natur zurückgreifen. Der Mensch soll nach allen seinen Beziehungen zu Gott, seinen Mitgeschöpfen und sich selbst wohlgeordnet sein. Dazu bedarf er vor allem der Fertigkeit im Erkennen dessen, was die sittliche Ordnung von ihm erheischt. Sodann bedarf er der Fertigkeit in der Ausführung des Erkannten, um sowohl a) Gott und seinen Mitmenschen zu geben, was ihnen gebührt, als auch in sich selbst alle Theile der Vernunft zu unterwerfen, damit er weder b) im Streben nach Genüssen noch c) in der Flucht vor Beschwerden und Gefahren das rechte Maß überschreite. Diese vier Fertigkeiten sind keine anderen als die vier sogenannten Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmuth (Tapferkeit)[1].

Die Klugheit ist die Fertigkeit des Verstandes in Beurtheilung dessen, was in jedem einzelnen Fall der sittlichen Ordnung entspricht; die Gerechtigkeit die Geneigtheit des Willens, jedem das Seinige zu geben. Die Mäßigkeit und der Starkmuth sind die Fertigkeiten, das sinnliche Strebevermögen im Begehren der Lust und Fliehen der Gefahr in den Schranken der Vernunftforderung zu halten[2].

Zu derselben Eintheilung gelangt man, wenn man von der Betrachtung der Fähigkeiten ausgeht, die der sittlichen Fertigkeiten benöthigen; diese Fähigkeiten sind: der Verstand, der Wille und die beiden Theile des sinnlichen Strebevermögens. Dem Verstand dient die Klugheit, dem Willen die Gerechtigkeit, dem sinnlichen Strebevermögen, insofern es nach Lust begehrt, die Mäßigkeit, insofern es das Unangenehme und Lästige flieht, der Starkmuth[3].

Gegen die gegebene Eintheilung läßt sich eine nicht unerhebliche Schwierigkeit geltend machen. Sie scheint nämlich unvollständig zu sein. Es gibt Tugenden

[1] Weish. 8, 7: Denn sie lehrt Mäßigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmuth, die das Nützlichste im Menschenleben sind.

[2] Dem Wesen nach findet sich diese Eintheilung schon in der griechischen Philosophie, namentlich bei Aristoteles, wenn er auch die Klugheit nicht genug von den übrigen Verstandestugenden ausscheidet und den sittlichen Tugenden beizählt. Ausdrücklich hat die genannte Eintheilung Cicero (De Invent. II. c. 53): Habet igitur (simplex honestas) partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Auf diese vier Tugenden führt er alle anderen zurück. Noch ausführlicher handelt er von dieser Vierzahl der Tugenden De offic. I. c. 5.

[3] S. Thom. Sum. th. 1. 2. q. 61 a. 2.

im Willen, die weder zur Gerechtigkeit noch zur Mäßigkeit noch zum Starkmuth gerechnet werden können. So gehört z. B. die Demuth nicht zur Gerechtigkeit, weil sie sich nicht auf unser Verhältniß zu anderen bezieht; sie gehört auch nicht zur Mäßigkeit, da sie nicht unsere sinnlichen Begierden, sondern das Streben nach geistigen Gütern, nach Auszeichnung und Ruhm mäßigt; noch viel weniger kann sie zum Starkmuth gehören, da sie nichts Sinnliches und Schwieriges zum Gegenstande hat. Dasselbe läßt sich von der Bescheidenheit, Lernbegierde (studiositas) sagen.

Doch diese Schwierigkeit wird sich von selbst lösen, wenn wir die zwei Arten betrachten, in denen die Cardinaltugenden aufgefaßt werden können.

Man kann zunächst die vier Cardinaltugenden nicht als einzelne Tugenden, sondern als ebenso viele Gruppen von Tugenden betrachten. Nach dieser Auffassung bezeichnet die Klugheit die Gesammtheit aller Fertigkeiten, die von seiten des Verstandes zur richtigen Beurtheilung des sittlich Guten erforderlich sind. Ebenso bezeichnet nach dieser Anschauung die Gerechtigkeit alle Tugenden, welche unser Verhalten gegen andere ordnen, die Mäßigkeit alle Tugenden, welche unsere Begierden nach dem angenehmen Guten, sei es nun sinnlich oder geistig, in den Schranken der Vernunft halten, der Starkmuth alle Tugenden, die uns gegen Widerwärtigkeiten und Gefahren stählen.

Legt man diese Auffassung zu Grunde, so gehören alle sittlichen Tugenden zu den genannten vier Cardinaltugenden, weil sie alle entweder unser Verhalten gegen andere oder gegen uns selbst ordnen, insofern sie bewirken, daß all unser Begehren des Guten und Fliehen des Uebels stets in den Schranken der Vernunft bleibe. Die Demuth und die Bescheidenheit z. B. gehören zur Mäßigkeit, weil sie unser Streben nach Ehre und Auszeichnung mäßigen.

Man kann aber die vier Cardinaltugenden noch in anderer Weise auffassen, nämlich in der Weise, daß man aus den vier genannten Gruppen von Tugenden je eine, und zwar die wichtigste, als Cardinaltugend herausgreift und um sie herum alle zur selben Gruppe gehörenden Tugenden als Theile oder untergebene bezw. verwandte Tugenden ordnet. Nach dieser Auffassung bezeichnet die Cardinaltugend der Klugheit die wichtigste Fertigkeit des Verstandes in Beurtheilung des sittlich Guten; um sie herum werden alle übrigen Verstandesfertigkeiten, die sich ebenfalls auf das sittlich Gute beziehen, als Theile der Klugheit gruppirt. Ebenso bezeichnen Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmuth nicht mehr ebenso viele Gruppen von Tugenden, sondern bloß die eine oder andere der hervorragendsten Tugenden der Gruppe. Um sie herum reihen sich die übrigen wie eine Art Hofstaat.

Die letztere Auffassung ist die gewöhnlichere und wohl auch die richtigere. Sie wird stillschweigend vorausgesetzt, wenn von den vier Cardinaltugenden die Rede ist. Unter Cardinaltugend versteht man eine Tugend, um die sich die übrigen Tugenden als um ihren Angelpunkt (cardo) drehen. Man nennt sie deshalb auch Haupttugenden, weil alle anderen Tugenden in einer gewissen Unterordnung zu ihnen stehen und sich als Theile oder als Hilfstugenden auf sie zurückführen lassen.

Die Tugenden bilden nicht eine regellose Vielheit, ein zusammenhangloses Nebeneinander, sie hangen vielmehr innig miteinander zusammen, helfen und

stützen sich gegenseitig, und zwar in der Weise, daß nicht alle denselben Rang und dieselbe Bedeutung beanspruchen. So bilden sämmtliche Fertigkeiten des Verstandes, die zur Klugheit gehören, ein ganzes System, in dem alle Theile, wenn auch in verschiedener Stellung, zu demselben Ziele mitwirken. Dieser gemeinsame Zweck ist das klare, bestimmte Urtheil über das, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. Deshalb wird die Tugend, welche den Verstand unmittelbar zum Aussprechen dieses Urtheils fähig und geneigt macht, die Cardinaltugend der Klugheit genannt. Alle übrigen Fertigkeiten des Verstandes, die der Erkenntniß des sittlich Guten dienen, nehmen dieser Cardinaltugend gegenüber eine untergeordnete Stellung ein und werden deshalb Theile derselben genannt.

Mit dem hl. Thomas[1] pflegen drei Arten solcher Theile unterschieden zu werden, je nach dem Verhältniß, in dem eine Tugend zur Cardinaltugend steht. Entweder gehört eine Tugend zur Cardinaltugend als Art (Species), wie etwa der Löwe, das Pferd Arten der Thiergattung sind: solche Tugenden werden subjective Theile (partes subiectivae) oder Arten der Cardinaltugend genannt; oder sie leisten der Cardinaltugend Hilfsdienste und ergänzen ihre Thätigkeit, wie etwa Gerichtsdiener, Advokaten, Geschworene dem Richter zur Seite stehen und seinen Richterspruch vorbereiten und ausführen: solche Tugenden werden ergänzende Theile (partes integrantes) der Cardinaltugend genannt; oder endlich sie haben die Aufgabe, gewisse Thätigkeiten zu regeln, in denen die Cardinaltugend wegen der Besonderheit des Gegenstandes nicht ihre eigentliche Thätigkeit entfalten kann, und solche Tugenden werden potentielle Theile (partes potentiales) der Cardinaltugend oder abgeleitete, verwandte Tugenden (virtutes annexae) genannt.

Gehen wir nun von dieser zweiten Auffassung der Cardinaltugend aus, so ist leicht einzusehen, warum man einerseits behaupten kann, die Cardinaltugend der Mäßigkeit unterwerfe unser sinnliches Begehren der Vernunft, und warum man doch zugleich die Demuth als Theil zur Mäßigkeit rechnen kann.

In der Gruppe der Tugenden, welche unser Streben nach dem angenehmen Guten mäßigt, ist die wichtigste jene, welche das Streben nach sinnlicher Lust (Gaumenlust und Geschlechtslust) im Zaume hält. Denn von dieser Seite kommen der großen Masse der Menschen die häufigsten und schwersten sittlichen Gefahren. Deshalb wird mit Recht die Tugend, welche diese Gefahren abwehrt, als Cardinaltugend bezeichnet und alle übrigen Tugenden, die unser Streben nach dem angenehmen Guten regeln, als Nebentugenden oder verwandte Tugenden ihr beigezählt. Das gilt auch von der Demuth und von den übrigen Tugenden, die das Streben des Willens nach geistigen Gütern mäßigen.

§ 5.

Von den Lastern.

Das Laster (vitium) bildet den Gegensatz zur Tugend. Das meiste, was über die Tugend gesagt wurde, läßt sich deshalb leicht auf das Laster anwenden, und wir können uns mit ein paar Bemerkungen begnügen.

[1] S. Thom. Sum. th. 2. 2. q. 48.

1. Die Laster sind wohl zu unterscheiden von den Leidenschaften, von welchen früher (47 ff.) eingehend die Rede war. Die Leidenschaften sind Bethätigungen des sinnlichen Strebevermögens und an und für sich weder sittlich gut noch bös. Die Laster dagegen sind dauernde Neigungen zum Bösen und finden sich nicht bloß im sinnlichen Strebevermögen, sondern auch im Willen. Während die Leidenschaften zur Natur des Menschen gehören und daher nicht vertilgt, sondern geregelt werden sollen, entstehen die Laster durch Wiederholung schlechter Handlungen, und es soll eines jeden ernstliches Bestreben sein, sie nach Möglichkeit auszurotten.

Aber wie ist es möglich, daß es Fertigkeiten gibt, die ihrer Natur nach auf das Böse gerichtet sind? Das Böse ist ja ein Mangel, eine Privation; es besteht in einem Nichtvorhandensein dessen, was vorhanden sein sollte. Wie kann es nun eine Fertigkeit geben, die auf diesen Mangel gerichtet ist?

Wie in der bösen Handlung, so ist auch im Laster zweierlei zu unterscheiden: das Positive an demselben und die diesem Positiven anhaftende Privation. Sofern das Laster etwas Positives ist, ein Wirkliches, ist es ein Gut und auf irgend eine Art von Gut gerichtet. Aber dieses Gut ist nicht ein solches, wie es sich für den vernünftigen Menschen geziemt, folglich ist auch die Fertigkeit im Erstreben eines solches Gutes ungeziemend und böse für den Menschen. Wie es ferner Handlungen gibt, die ihrer Natur nach immer und überall böse sind, z. B. die Lüge, der Meineid, der Ehebruch, so sind auch die dauernden Neigungen zu solchen Handlungen immer böse und verabscheuenswerth und sollen vom Menschen nach Kräften bekämpft werden.

2. Wie die Tugend den Menschen zur Einhaltung der rechten Mitte in seinem Handeln geneigt macht, so treibt ihn das Laster zur Ueberschreitung des rechten Maßes. Im Deutschen bezeichnen wir die Laster vielfach durch Zusammensetzungen mit Gier und Sucht, mit denen wir den Begriff des Ungeregelten, Unmäßigen verbinden. So sprechen wir von Geldgier, Habsucht, Trunksucht u. s. w. Erst durch das Laster wird der Mensch selbst dauernd und in der Wurzel böse, insofern die schlechte Angewöhnung zur zweiten Natur wird. Gleichwie nicht derjenige schon wahrhaft gut ist, welcher nur das eine oder andere Mal das Gute thut, sondern derjenige, welcher infolge erworbener Neigung gewöhnlich gut handelt: so wird auch niemand durch die eine oder andere böse That schon in der Wurzel schlecht oder lasterhaft, d. h. dauernd zum Bösen geneigt, sondern erst durch wiederholtes böses Handeln. Erst durch das Laster erlangt das Böse eine Art Herrschaft über den Menschen, das Laster fesselt ihn dauernd an das Böse und macht ihn zum Sklaven desselben.

3. Obwohl das Laster den Gegensatz zur Tugend bildet, so werden doch mit Recht nicht bloß vier Hauptlaster unterschieden, wie es vier Cardinaltugenden gibt, sondern sieben. Es sind dies die sogenannten sieben Hauptsünden: Hoffart, Habsucht, Gaumenlust, Unkeuschheit, Trägheit, Neid und Zorn. Unter Hauptsünden haben wir hier nicht sündhafte Handlungen zu verstehen, sondern erworbene, dauernde Neigungen zum Bösen. Hauptsünden werden sie genannt, weil sie die Wurzeln sind, aus denen naturgemäß sich fast alle Sünden ergeben.

Der Grund, warum es mehr Hauptlaster als Haupttugenden gibt, ist, weil man gegen jede Tugend auf doppelte Weise fehlen kann. Der Pfeil kann

nur auf einem Wege sein Ziel erreichen, aber auf vielen von demselben abirren. So kann man auch die Tugend nur durch Einhaltung des rechten Maßes üben, das Laster dagegen bethätigt sich im Zuviel und Zuwenig. Außerdem muß zur Tugend alles Erforderliche vorhanden sein, zum Bösen aber genügt ein einziger Mangel an dem zum Guten Nothwendigen.

Für die Richtigkeit der Eintheilung der Hauptlaster in die bekannte Siebenzahl läßt sich folgender Grund anführen. Jede Sünde kommt daher, daß der Mensch unordentlich ein Gut erstrebt oder flieht.

Unordentlich erstreben kann der Mensch vier Arten von irdischen Gütern: erstens das in gewissem Sinne geistige Gut der Ehre und des Ruhmes; zweitens die inneren leiblichen Güter, welche wieder doppelter Art sind, indem sich einige auf die Erhaltung des Individuums (Speise und Trank), andere auf die Erhaltung der menschlichen Gattung beziehen; drittens die äußeren materiellen Güter oder Reichthümer. Diesen vier Arten von Gütern entsprechen die vier Hauptlaster: Hoffart, Gaumenlust, Unkeuschheit und Habsucht (Geiz).

Unordentlich fliehen kann der Mensch zwei Arten von Gütern: erstens das eigene sittlich Gute, wegen der damit verbundenen Beschwerde; zweitens das fremde Gute, insofern es als eine Verminderung der eigenen Vorzüge angesehen wird. Zur Flucht des eigenen sittlich Guten neigt uns die Trägheit, zur Flucht des fremden Guten der Neid (Scheelsucht). Tritt uns das fremde Gute so hindernd in den Weg, daß in unserem Gemüthe unordentliche Rachbegierden entstehen, so haben wir den Zorn oder vielmehr die Zornmüthigkeit, insofern diese die erworbene Neigung zum Zorn bedeutet.

Es könnte befremden, daß bei der Aufzählung der Hauptlaster der Stolz übergangen wurde, den man doch den Anfang aller Sünden zu nennen pflegt. Allein der Stolz ist nicht ein gewöhnliches Laster, welches mit den übrigen auf die gleiche Stufe gestellt werden könnte, er ist vielmehr das Laster aller Laster oder die gemeinsame Wurzel aller Laster. Er besteht in dem unordentlichen Verlangen nach eigener Auszeichnung[1] oder in der ungebührlichen Selbstüberhebung. Nun liegt aber diese unordentliche Begierde nach Auszeichnung allem unordentlichen irdischen Streben zu Grunde. In allen unordentlichen Strebungen wollen wir das liebe Ich über Gebühr erheben. Dieses ist der gemeinsame, immer stillschweigend vorausgesetzte Zweck, der uns zum Bösen antreibt. Sieht man also auf die Triebfeder des Bösen, so ist der Stolz nicht ein einzelnes Laster, sondern die Grundwurzel aller. Die sieben Hauptlaster sind nur sozusagen die sieben Röhren, durch die der Stolz seine Wasser ausströmt, oder die sieben Fangarme, durch die er seinen Zweck zu erreichen sucht. Unter diesen Fangarmen ist der erste die Habsucht, weil sie die Mittel und Wege zur Befriedigung aller bösen Begierden bietet. Sieht man deshalb nicht auf den Zweck, sondern auf die Ausführung zur Erreichung der Selbstauszeichnung, so ist die Habsucht das erste Laster und die Wurzel der sechs anderen Hauptsünden[2].

[1] Inordinatus appetitus propriae excellentiae. Sum. th. 1. 2. q. 84 a. 2.

[2] S. Thom. l. c. a. 2 et 4. In diesem Sinne sagt der hl. Paulus (1 Tim. 6, 10): Eine Wurzel aller Sünden ist die Habsucht.

Der Stolz ist wohl zu unterscheiden von der Hoffart und dem Ehrgeiz. Der Ehrgeiz (ambitio) strebt unordentlich nach Ehre, er will, daß andere ihm ihre Achtung bezeigen und ihn loben. Die Hoffart (inanis gloria) ist das ungeordnete Streben nach Ruhm vor der Welt. Der Ruhm ist die hohe Meinung, die andere von uns und unseren Vorzügen haben; er ist die Wirkung der Ehre und des Lobes. Denn dadurch, daß jemand geehrt und gelobt wird, erlangt er Ruhm bei den Menschen. Der Stolz (superbia) endlich strebt unordentlich nach Selbstauszeichnung. Er erhebt sich selbst über das Maß des ihm Gebührenden. Ehrgeiz und Hoffart haben bis zu einem gewissen Grade den Stolz (Hochmuth) zur Voraussetzung und befördern ihn hinwiederum. Ruhm und Ehre nähren die hohe Meinung, die man von sich selbst hat, und dadurch das ungeordnete Streben nach Selbstauszeichnung. Doch kann es geschehen, daß ein recht stolzer, hochmüthiger Mensch weniger hoffärtig und ehrgeizig ist als ein minder stolzer. Denn der Stolz kann sich bis zur Verachtung seiner Mitmenschen und ihrer Ehrenbezeigungen steigern. Gott gegenüber kann von Hoffart und Ehrgeiz nicht die Rede sein, wohl aber von Stolz, weil der stolze Mensch sich so über sich selbst zu erheben vermag, daß er keine Autorität mehr über sich duldet und sich deshalb gegen Gott empört.

Zweiter Artikel.

Von den Tugenden im besondern.

§ 1.

Klugheit.

1. Die Klugheit (φρόνησις) ist die Tugend des Verstandes, durch die wir in jedem einzelnen Falle richtig beurtheilen, was die sittliche Ordnung von uns verlangt, oder kurz: sie ist die Fertigkeit in der richtigen Beurtheilung unserer einzelnen Handlungen nach ihrer sittlichen Beziehung. Die Klugheit zeigt dem Willen, wie er sein Wollen einzurichten habe, um sittlich gut zu sein. Die Lateiner nennen sie prudentia aus providentia, weil sie das zu Vollbringende voraussieht und zu ordnen sucht. Der Gegenstand der Tugend der Klugheit ist nur das sittlich Gute und Böse. Sie betrachtet das Handeln nach der Beziehung der Angemessenheit zum Menschen als solchem[1]; sie regelt den Menschen nicht nach irgend einer besondern Rücksicht und in Bezug auf einen besondern Zweck, sondern allgemein, damit er als Mensch wohlgeordnet sei und sein letztes Ziel erreiche.

Man darf die Tugend der Klugheit nicht verwechseln mit gewissen verwandten Verstandesfertigkeiten und Künsten, die den Menschen nur unter einer bestimmten Rücksicht und in Bezug auf einen besondern Zweck tüchtig machen, und die man Klugheit im weitern und uneigentlichen Sinne nennen kann.

[1] Deshalb definirt Aristoteles (Ethic. Nic. VI. c. 6, 1140 b 20) mit Recht: Ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. Die Worte ἀνθρώπινα ἀγαθά bezeichnen das dem Menschen als Menschen eigenthümliche (sittlich) Gute.

Wir reden von einem *klugen* Kaufmann, einem klugen Beamten, Feldherrn. Damit wollen wir über den sittlichen Charakter dieser Leute kein Urtheil abgeben, sondern bloß ausdrücken, daß sie eine gewisse sichere Fertigkeit im Beurtheilen dessen besitzen, was zur guten Verwaltung ihres Amtes oder Geschäftes oder zur Erreichung des ihnen vorgesetzten Zieles nothwendig ist. Die Geschäftsklugheit hat mit der sittlichen Tugend der Klugheit nichts zu schaffen. Sie unterscheidet sich sowohl nach dem *Zweck* als nach dem *Gegenstand* von der letztern.

Die sittliche Klugheit will den Menschen als Menschen ordnen und ihn so zum Endziel des ganzen Lebens führen. Die verschiedenen Arten von Geschäfts- und Kunstfertigkeiten zielen auf irgend einen untergeordneten besondern Zweck. Die sittliche Klugheit ordnet unmittelbar den *Willen* und alle anderen Handlungen nur insofern, als es nothwendig ist, damit der Wille gut sei. Der Geschäftsklugheit ist dagegen der Wille an sich gleichgiltig. Sie hat nur ihren besondern Zweck im Auge und sucht die Handlungen so zu ordnen, wie es die Erreichung dieses Zweckes erfordert. Die Handlungen, durch welche eine Kunst oder ein Geschäft ihren Zweck erreicht, sind aber nicht die Bethätigungen des *Willens*, sondern die der übrigen Fähigkeiten. Der Wille wählt sich zwar die Ziele, aber er *erreicht* diese Ziele nicht unmittelbar selbst, sondern durch die Thätigkeiten der von ihm abhängigen Vermögen, und um diese letzteren Thätigkeiten ist es der Geschäftsklugheit und der Kunstfertigkeit zu thun. Ob der Wille gut oder bös sei und die Handlung dem Menschen als Menschen angemessen sei oder nicht, danach fragt sie nicht. Es kann daher auch jemand eine große Klugheit in einem Geschäfte oder einer Kunst haben, ohne die sittliche Tugend der Klugheit zu besitzen. Oft stehen sich die Forderungen der Geschäftsklugheit und sittlichen Klugheit geradezu entgegen. Von dem Standpunkt des Geschäftsmannes oder Künstlers mag eine Handlung als sehr zweckdienlich und empfehlenswerth erscheinen, welche vor dem Richterstuhl der sittlichen Klugheit verurtheilt wird.

Wie von der Geschäftsklugheit, so unterscheidet sich die sittliche Klugheit auch wesentlich von den übrigen sogenannten Verstandestugenden, von denen früher (252) die Rede war. Die Klugheit geht auf die einzelnen concreten Handlungen, sie ist unmittelbar *praktisch*. Dasselbe gilt aber nicht von den reinen Verstandestugenden, die es mit dem Allgemeinen und Nothwendigen zu thun haben. Der *Verstand* ist die habituelle Erkenntniß der allgemeinen, von selbst einleuchtenden Grundsätze, welche die Grundlage all unseres Denkens bilden. Beziehen sich diese Grundsätze auf das sittliche Handeln des Menschen, so nennt die Schule den Verstand habitus principiorum oder synteresis. Die *Wissenschaft* ist die sichere Erkenntniß der aus den selbsteinleuchtenden Grundsätzen abgeleiteten allgemeinen Schlußfolgerungen. Je nach der Verschiedenheit des Formalobjectes, auf welches sich diese Schlußfolgerungen beziehen, unterscheidet man verschiedene Arten von Wissenschaften. Bezieht sich die Wissenschaft auf die höchsten, göttlichen Dinge, und ist sie aus den höchsten Vernunftgrundsätzen abgeleitet, so wird sie von Aristoteles *Weisheit* genannt[1]. Weise ist also derjenige, welcher nicht bloß die Schlußfolgerungen in Bezug

[1] Ethic. Nic. VI. c. 7, 1141 a 16.

auf die höchsten Dinge klar erkennt, sondern auch die tiefsten und letzten Gründe aller Dinge erfaßt und von ihnen aus alles zu beurtheilen versteht.

2. Wir haben die *Klugheit* den eigentlichen *sittlichen Tugenden beigezählt*. Mit welchem Recht? Sie scheint ja nicht einmal eine eigentliche Verstandestugend zu sein. Denn diesen ist es eigen, daß sie den Verstand wesentlich auf die *Wahrheit* hinneigen. Will man also behaupten, die Klugheit sei eine Verstandestugend, so muß man auch annehmen, sie könne in ihren Urtheilen nicht irre gehen.

Auf diese Schwierigkeit ist zu erwiedern, daß die Klugheit allerdings in ihrem Urtheil nicht irren kann. Auch der kluge Mann kann unklug urtheilen, aber nicht, wenn er von seiner Klugheit Gebrauch macht. Das kluge Urtheil setzt voraus, daß man nach Maßgabe der vorhandenen Kenntnisse und Kräfte alles wohl erwogen habe. Ist diese Erwägung vorausgegangen und der Verstand zu einem sichern Urtheil gelangt, so ist dieses Urtheil in Bezug auf den Handelnden richtig und wahr, obwohl es der *objectiven* Wahrheit vielleicht nicht entspricht. Das Urtheil der Klugheit macht nicht Anspruch auf *absolute* Wahrheit, sondern nur auf Wahrheit in Bezug auf den Handelnden in den gegebenen Umständen. Deshalb ist es wohl möglich, daß jemand in einem gegeben Falle klug urtheilt und handelt, obwohl seine Handlung objectiv betrachtet unrecht ist[1].

Die Klugheit ist also eine wahre Verstandestugend. Der Grund, warum sie allein von den Verstandestugenden den *sittlichen Tugenden* beigezählt wird, ist ein doppelter. Sie ist allerdings nicht in dem Sinne eine sittliche Tugend, als ob sie unmittelbar selbst die sittlichen Acte setzte; denn diese müssen frei sein und können deshalb nur mittelbar oder unmittelbar vom Willen ausgehen. Aber sie hat das sittliche Handeln zu ihrem eigentlichen *Gegenstand*, und zwar nicht bloß theoretisch, sondern praktisch, indem sie dem Willen zeigt, was in Bezug auf *jede einzelne* Handlung der sittlichen Ordnung entspreche oder von ihr gefordert werde. Die Leitung des sittlichen Verhaltens des Menschen ist ihre wesentliche Aufgabe. Sie schreibt allen übrigen Tugenden das richtige Maß vor, von dem sie sich nicht entfernen können, ohne aufzuhören wahre Tugenden zu sein. Jede Tugend ist wesentlich durch die Klugheit bedingt, eine unkluge Tugend ein Widerspruch. Mit Recht wird deshalb die Klugheit die *Königin* der sittlichen Tugenden genannt. Man kann sie auch mit dem Feldherrn vergleichen, der den Kriegsplan entwirft und jedem Officier und Soldaten seinen Posten anweist.

Der Hauptgrund jedoch, warum die Klugheit einfachhin den sittlichen Tugenden beigezählt werden muß, ist folgender. Der Tugend im strengen Sinne ist es eigen, daß sie *den Menschen, der sie besitzt, sittlich gut macht*, daß sie sich folglich nur in einem sittlich wohlgeordneten Menschen vorfinden kann. Von den Verstandestugenden aber hat bloß die Klugheit diese Eigenschaft. Die anderen können alle mit einem unsittlichen Leben zusammen bestehen, nicht aber die Klugheit, wenigstens nicht in einem höhern Grade der Vollkommenheit. Letztere kann nicht über ihre ersten Anfänge hinaus zu einem höhern Grade der Vollkommenheit gelangen, wenn der Wille nicht dauernd

[1] *Lessius*, De iustit. et iure l. I. c. 1 n. 3.

auf das Gute gerichtet ist. Sie hat also den guten Willen zur Voraussetzung. Es ist nämlich moralisch unmöglich, daß der Verstand dauernd leicht und richtig beurtheile, was die sittliche Ordnung von uns verlangt, wenn der Wille ungeordnet ist. Die Klugheit hat es nicht bloß mit der Theorie zu thun, wie z. B. die Wissenschaft, oder mit einer Kunstfertigkeit in Bezug auf einen Zweck, der von unserem Belieben abhängt, sondern sie ist wesentlich praktisch und stellt beständig ganz bestimmte und concrete Forderungen an den Willen, denen sich dieser nicht beliebig entziehen kann und die ihm manchmal recht unliebsam sind. Entweder wird nun der Wille sich diesen Forderungen unterwerfen und so durch Uebung des Guten die Tugend erwerben, oder aber er wird den lästigen Mahner zum Schweigen bringen und allmählich seiner eigenen Neigung dienstbar machen[1]. Denn in allen nicht vollständig einleuchtenden Dingen hat der Wille die größte Herrschaft über den Verstand (46). Was man wünscht, das glaubt man gern. So wird der Wille den Verstand an der Erwerbung der vollkommenen Fertigkeit in der richtigen Beurtheilung des sittlich Guten hindern[2].

3. Um jede Cardinaltugend reiht sich nach dem früher Gesagten (262) eine ganze Gruppe von Tugenden, welche sie unterstützen oder ergänzen und deshalb Theile der Cardinaltugend genannt werden. Nach dem Vorgange Aristoteles', Cicero's und anderer unterscheidet der hl. Thomas folgende untergeordnete Tugenden oder Theile der Klugheit.

a) Arten der Klugheit oder subjective Theile derselben sind die persönliche Klugheit und die Klugheit in der Leitung anderer.

b) Hilfstugenden oder integrirende Theile der Klugheit sind folgende Verstandesfertigkeiten: die leichte Erinnerung (memoria) an Vergangenes, das zur sittlichen Beurtheilung der Handlung dient; Verständniß (intelligentia) für das gegenwärtig Vorhandene; Gelehrigkeit (docilitas) in Bezug auf fremde Belehrung; Vernünftigkeit (ratio) im Vergleichen und Abschätzen verschiedener Dinge; Vorsicht (providentia) in der Anordnung alles zum Zwecke Nöthigen; Umsicht (circumspectio) in Berücksichtigung aller Umstände der Handlung; endlich Behutsamkeit (cautio) in Vermeidung aller entstehenden Hindernisse.

[1] Arist. Ethic. Nic. VI. c. 5.

[2] Zu der hier vorgetragenen Aristotelischen Lehre meint Ziegler (Ethik der Griechen und Römer. 1886. S. 122): „Der Zirkel, der darin liegt, daß der Wille gut werden soll dadurch, daß er der Einsicht folgt, und doch, um ihr folgen zu können, schon von Natur diese Richtung aufs Gute haben muß — diesen Zirkel haben die Neueren alle wohl erkannt." Aber es wäre doch bedauerlich, wenn alle Neueren da einen Zirkel gefunden hätten, wo keiner ist. Die Ziegler'sche Darstellung ist übrigens allzu zweideutig. Deshalb stellen wir hier die Aristotelische Lehre kurz zusammen. Dem Willen ist die Neigung zum Guten angeboren, und diese Neigung ist vom Verstand in ihrem Dasein unabhängig; aber damit sie sich bethätigen könne, muß der Verstand ein Gut erkannt haben und dem Willen als begehrenswerth (nützlich, angenehm oder um seiner selbst willen angemessen) vorstellen. In dieser ersten Erkenntniß ist der Verstand vom Willen unabhängig. Ja der Verstand kann sogar unabhängig von der Beschaffenheit des Willens eine gewisse unvollkommene Fertigkeit in der richtigen Beurtheilung des sittlich Guten erwerben (Suarez, De virtut. in genere disp. 3 sect. 9 n. 13). Aber eine vollkommene Fertigkeit in der richtigen sittlichen Beurtheilung, also die eigentliche Tugend der Klugheit, wird der Verstand nicht erlangen, wenn der Wille das ihm anfänglich dargebotene Licht nicht gebraucht oder den ersten Vorschriften der Klugheit nicht folgt. Denn in diesem Falle wird er den Verstand beeinflussen, ihn von der Betrachtung des sittlich Guten auf die des Angenehmen hinlenken und so an der Erwerbung der vollkommenen Tugend der Klugheit hindern. Wenn Aristoteles (Ethic. Nic. VI. c. 13, 1144) und nach ihm der hl. Thomas (S. theol. 1. 2. q. 57 a. 4) behaupten, die Klugheit setze den guten Willen voraus, so reden sie von der eigentlichen (vollkommenen) Tugend der Klugheit, nicht von ihren ersten Anfängen.

Alle diese Tugenden dienen der Klugheit. Diese soll darüber ihr Urtheil abgeben, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. Die genannten Tugenden haben nun die Aufgabe, dieses Urtheil vorzubereiten oder bei seiner Ausführung — soweit dazu der Verstand hilft — mitzuwirken. Deshalb werden sie integrirende Theile oder Hilfstugenden der Klugheit genannt.

c) Verwandte oder abgeleitete Tugenden der Klugheit (potentielle Theile) sind die Ueberlegung (eubulia), die Einsicht (synesis) und das (höhere) Urtheil (gnome). Die Ueberlegung ist die Fertigkeit im Auffinden der Mittel zum Zweck (sittliche Findigkeit), die Einsicht die Fertigkeit im klaren, entschiedenen Urtheil nach geschehener Ueberlegung, das (höhere) Urtheil die Fertigkeit, in Fällen, wo die gewöhnlichen, zunächstliegenden Regeln des Handelns nicht ausreichen oder zu Unzuträglichkeiten führen, nach höheren Grundsätzen der Billigkeit das Richtige zu finden.

Ob die angeführten Tugenden in Wirklichkeit alle voneinander und von der Klugheit verschieden oder ob mehrere von ihnen bloß besondere Richtungen sind, unter denen die eine und dieselbe Tugend aufgefaßt wird, ist eine offene Frage, die verschieden beantwortet wird[1]. Zu Gunsten der bejahenden Antwort spricht die Erfahrungsthatsache, daß diese verschiedenen Fertigkeiten nicht bei allen in gleicher Weise zur Entwicklung gelangen.

§ 2.

Die Gerechtigkeit.

1. Gerecht ist nach allgemeiner Anschauung der, welcher jedem das Seinige gibt. Folglich ist die Gerechtigkeit jene Tugend, die unsern Willen geneigt macht, stets jedem das Seinige zu geben[2].

Faßt man diese Begriffsbestimmung im weitesten Sinne auf, so begreift die Gerechtigkeit alle Tugenden des Willens, somit die ganze Vollkommenheit in sich. Wer nach allen Beziehungen einem jeden das ihm irgendwie Gebührende gibt, beobachtet die ganze sittliche Ordnung, ist mithin vollkommen. Deshalb wird in der Sprache der Heiligen Schrift häufig unter Gerechtigkeit Heiligkeit verstanden. Diejenigen werden selig gepriesen, die nach Gerechtigkeit, d. h. nach Heiligkeit hungern und dürsten.

[1] Diese Bemerkung gilt auch von den Tugenden, in welche die übrigen Cardinaltugenden eingetheilt zu werden pflegen.

[2] S. Ambros. l. 1 de offic. c. 24: Iustitia est, quae suum cuique tribuit. Die in die Pandekten aufgenommene Definition Ulpians lautet: Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Unter ius suum ist hier dasjenige zu verstehen, was man anderen von Rechts wegen schuldet, oder was die anderen als das Ihrige von uns zu fordern ein Recht haben.

Doch hier, wo wir von einer der vier Cardinaltugenden reden, wird die obige Begriffsbestimmung in einem engern Sinne genommen. Sie bezieht sich nur auf jene Tugend, welche den Menschen in seinem Verhältniß zu anderen vernünftigen Wesen ordnet und bewirkt, daß er jedem andern genau so viel gibt, als er ihm schuldet und dieser zu fordern berechtigt ist. Niemand nennt denjenigen im eigentlichen Sinne gerecht, der sich selbst, sondern nur denjenigen, der anderen das Gebührende zukommen läßt.

Die Gerechtigkeit gibt anderen dasjenige, was diese als das Ihrige zu fordern streng befugt oder berechtigt sind; dadurch unterscheidet sie sich von den anderen Tugenden, die auch unser Verhalten gegen andere regeln. So z. B. legt uns die Nächstenliebe manche Pflichten gegen den Nebenmenschen auf, aber ihr Gegenstand ist nicht das, was sie als das Ihrige zu fordern das Recht haben. Die Liebe theilt anderen aus dem Eigenen mit.

2. Dreifacher Art ist dasjenige, was man anderen als das Ihrige schuldet, je nach der dreifachen Beziehung, in der jeder innerhalb der Gesellschaft zu anderen stehen kann, und dem entsprechend gibt es auch eine dreifache Art von Gerechtigkeit. Erstens kann man den Menschen in seiner Beziehung zu einem öffentlichen Gemeinwesen auffassen und fragen, was er als Glied der ganzen Gesellschaft schulde; zweitens kann man ihn betrachten in seinem Verhältniß zu anderen gleichberechtigten Gliedern der Gesellschaft und fragen, was er einem jeden Glied als das Seinige zu geben schuldig sei; endlich drittens kann man ihn auffassen in der Beziehung, welche die Gesellschaft zu ihm als einem Gliede derselben hat, und fragen, was ihm die Gesellschaft als einem ihrer Glieder schulde. Die erste Beziehung ist eine Beziehung der Unterordnung, die zweite eine Beziehung der Nebenordnung, die dritte endlich in gewisser Rücksicht eine Beziehung der Ueberordnung, insofern die Gesellschaft als der Schuldner aufgefaßt wird.

Als Glied des öffentlichen Gemeinwesens ist der Einzelne verpflichtet, der Gesellschaft das zum Gesammtwohl Nothwendige zu leisten, und die Gesellschaft ist berechtigt, dasselbe als das Ihrige zu fordern. Die Tugend, welche jedes Glied geneigt macht, der Gesellschaft das Ihrige zu geben, ist die allgemeine oder legale Gerechtigkeit. Legale oder gesetzliche Gerechtigkeit wird sie genannt, weil es Sache des Gesetzes ist, im einzelnen zu bestimmen, was die Glieder zum Zwecke des Gesammtwohles der Gesellschaft zu leisten haben.

Der Mensch ist aber nicht bloß zum Nutzen der Gesammtheit vorhanden, sondern eine selbständige, mit bestimmten Rechten ausgerüstete Person, die manches als das Ihrige zu haben und zu fordern befugt ist. Und zwar kann der Einzelne sowohl von allen übrigen Gliedern der Gesellschaft fordern, daß sie ihm das Seinige geben, als auch von der Gesellschaft als solcher. Die Tugend, welche den Menschen geneigt macht, einem jeden andern Gliede der Gesellschaft das Seinige zu geben, ist die ausgleichende Gerechtigkeit (iustitia commutativa); diejenige, welche die Vertreter und Leiter des öffentlichen Gemeinwesens geneigt macht, jedem Gliede von den öffentlichen Gütern und Lasten das zu geben, was ihm als einem Gliede der Gesellschaft gebührt, ist die austheilende Gerechtigkeit (iustitia distributiva).

3. Alle drei Arten von Gerechtigkeit geben anderen das Ihrige. In der legalen Gerechtigkeit gibt der Einzelne der Gesammtheit, in der austheilenden Gerechtigkeit die Gesammtheit den Einzelnen, in der ausgleichenden Gerechtigkeit der Einzelne allen übrigen Privatpersonen das Ihrige. Alle drei Tugenden kommen also darin überein, daß sie a) sich nicht auf den Handelnden selbst, sondern auf andere beziehen; b) daß sie diesen anderen das Ihrige geben oder dasjenige, was sie als das Ihrige zu fordern befugt sind; c) daß sie die Ausgleichung zwischen der Schuld und der Leistung anstreben. Die Gerechtigkeit gibt jedem gerade so viel, als sie ihm schuldet, nicht mehr und nicht weniger. Gibt jemand nicht alles, was er schuldet, verfehlt er sich gegen die Gerechtigkeit; gibt er mehr als er schuldet, thut er es nicht mehr aus Gerechtigkeit, sondern aus Freigebigkeit.

Je mehr einer Tugend die drei genannten Eigenschaften zukommen, um so vollkommener hat sie die charakteristische Eigenthümlichkeit der Gerechtigkeit und um so mehr verdient sie den Namen derselben. Aus diesem Grundsatz folgt, daß die ausgleichende Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit ist. Als Tugend mag die legale Gerechtigkeit höher stehen als die ausgleichende, weil sie einen höhern Gegenstand besitzt und ihr eine höhere Verpflichtung zu Grunde liegt. Aber sieht man auf die specifische Eigenthümlichkeit der Gerechtigkeit als solcher, so verdient die ausgleichende Gerechtigkeit in vollkommenerem Sinne den Namen Gerechtigkeit als die legale und die austheilende, und zwar aus mehreren Gründen.

Wie die Liebe vereint und bewirkt, daß jeder gern von dem Seinigen anderen mittheilt, so trennt die Gerechtigkeit und bewirkt, daß jeder frei und unabhängig von anderen das Seinige habe. Deshalb sagten wir, die Gerechtigkeit beziehe sich auf andere. Dieser Charakter tritt aber bei der ausgleichenden Gerechtigkeit am schärfsten zu Tage. In der legalen Gerechtigkeit gibt jeder der Gesammtheit, was er ihr schuldet. Aber in dieser Gesammtheit ist er selbst als Bestandtheil eingeschlossen. Die legale Gerechtigkeit sieht also nicht vollkommen vom eigenen Interesse ab, sie bezieht sich nicht im vollkommenen Sinne auf andere, vom Handelnden Getrennte. Dasselbe gilt in Bezug auf die austheilende Gerechtigkeit. Nur die ausgleichende Gerechtigkeit bezieht sich auf eine vollkommen getrennte, andere Persönlichkeit und sieht gänzlich vom Eigeninteresse ab.

Die ausgleichende Gerechtigkeit allein gibt ferner genau so viel, als sie schuldet. Was der Nächste als das Seinige zu fordern berechtigt ist, läßt sich in einem genauen Maße ausdrücken und folglich auch die dieser Forderung entsprechende Schuld. Demgemäß kann die ausgleichende Gerechtigkeit Schuld und Forderung vollständig ausgleichen. Man pflegt deshalb zu sagen, sie erstrebe die arithmetische Gleichheit. Dasselbe läßt sich aber nicht von den beiden anderen Arten von Gerechtigkeit sagen, in denen die Forderung nicht eine so mathematisch genau bestimmbare ist, sondern einem vernünftigen Ermessen unterliegt, und zwar in der Weise, daß man nie bloß das Verhältniß des Einzelnen zur Gesammtheit, sondern zugleich auch dasselbe Verhältniß aller anderen betrachtet. Die legale Gerechtigkeit verpflichtet jeden, nach dem Verhältniß seiner Kräfte zum Gesammtwohl beizutragen. Wer also mehr zu leisten vermag, ist an und für sich zu höherer Leistung verpflichtet. Die aus-

theilende Gerechtigkeit gibt jedem von den öffentlichen Gütern und Lasten nach Maßgabe seiner Verdienste und seiner Kräfte. Wer also größere Verdienste hat, soll auch größern Antheil an den öffentlichen Wohlthaten und Belohnungen erhalten. Man pflegt deshalb zu sagen, die austheilende Gerechtigkeit erstrebe die geometrische Gleichheit, d. h. sie erstrebe die Gleichheit zweier Verhältnisse. Wenn der eine doppelt so viel Verdienste hat als ein anderer, so soll er auch doppelten Antheil an den öffentlichen Gütern haben [1].

4. Aus dem aufgestellten Begriff der Gerechtigkeit ergeben sich zwei wichtige Folgerungen.

a) Das von der Gerechtigkeit einzuhaltende Maß ist ein wesentlich anderes als die rechte Mitte, welche die übrigen Cardinaltugenden beobachten. Alle Tugenden haben zwar ihren bestimmten Maßstab, von dem sie sich nicht entfernen dürfen. Während aber für die übrigen Cardinaltugenden der Handelnde selbst der unmittelbare Maßstab ist, hat die Gerechtigkeit ihr unmittelbares Maß an der geschuldeten Sache. Die Gerechtigkeit fragt nicht, wie die Mäßigkeit und der Starkmuth: Was ist dem Handelnden angemessen? sondern: Was schulde ich dem Nächsten? [2] Diese geschuldete Sache ist ihr unmittelbares Maß. Sie will dem andern genau das geben, was er zu fordern berechtigt ist. Die übrigen Tugenden dagegen haben keine concrete bestimmte Sache zum Maß, sondern suchen immer nur das Verhalten so einzurichten, wie es sich für den Handelnden unter Berücksichtigung aller vorhandenen Umstände geziemt. Man pflegt deshalb nach dem Vorgange des Aristoteles das Maß (Norm) der Gerechtigkeit medium rei, das der Mäßigkeit und des Starkmuthes medium rationis zu nennen [3].

b) Unter den drei Tugenden der Gerechtigkeit verpflichtet bloß die ausgleichende Gerechtigkeit zur Rückerstattung (Restitution). Der allgemeine Grund hiervon ist, weil das Formalobject der ausgleichenden Gerechtigkeit auch nach geschehener Verletzung in gleicher Weise besteht, wie es vorher bestanden hat, was bei den übrigen Tugenden nicht der Fall ist. Die Gerechtigkeit fordert, daß jedem das Seinige gegeben bezw. belassen werde. Hat nun ein Glied der Gesellschaft dem andern das Seinige weggenommen oder unbefugt geschädigt, so verlangt die Gerechtigkeit, daß ihm dasselbe zurück-

[1] Man hat behauptet, nach der Lehre des hl. Thomas habe die austheilende Gerechtigkeit nur die Vertheilung der öffentlichen Lasten, nicht die Vertheilung der öffentlichen Güter zum Gegenstand. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung ergibt sich klar aus Sum. th. 2. 2. q. 61 ad 1um et 2um.

[2] S. Thom. Sum. th. 2. 2. q. 57 a. 1. Illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum . . . non accipitur *nisi per comparationem ad agentem;* rectum vero quod est in opere iustitiae etiam praeter comparationem ad agentem constituitur per comparationem ad alium.

[3] Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß hierdurch dem früher über die Norm des Sittlichen Gesagten nicht widersprochen wird. Wenn auch der unmittelbare und besondere Maßstab der Gerechtigkeit die geschuldete Sache ist, so bleibt doch der allgemeine und tiefere Grund, warum es für den Menschen sittlich gut ist, anderen das Ihrige zu geben, der, weil sich dies für ihn als gesellschaftliches Wesen geziemt. Kraft seiner Natur ist er auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit anderen hingeordnet. Deshalb sind ihm alle Handlungen geziemend, die ihrer Natur nach zum Zusammenleben vernünftiger Wesen nothwendig oder förderlich sind. Dazu gehört aber vor allem, daß man jedem das Seinige gebe.

erstattet oder vergütet werde. Denn auch nach geschehener Rechtsverletzung bleibt es wahr, daß der andere des Seinigen entbehrt; deshalb fordert die Gerechtigkeit, daß es ihm gegeben werde.

Die austheilende Gerechtigkeit dagegen bezieht sich unmittelbar auf die öffentlichen Güter, die sie im rechten Verhältniß des Verdienstes unter die Glieder der Gesellschaft vertheilt [1]. Hat jemand diese Güter nicht den Forderungen der austheilenden Gerechtigkeit entsprechend vertheilt, so ist es unmöglich, das wieder durch Schadenersatz gutzumachen. Denn durch die Vertheilung sind die Güter schon Eigenthum der Einzelnen geworden, können ihnen also ohne Ungerechtigkeit nicht wieder genommen werden. Er kann auch nicht aus dem eigenen Privatvermögen die Gleichheit herstellen, welche von der austheilenden Gerechtigkeit verlangt wird. Denn diese hat es nur mit den öffentlichen Gütern zu thun. Wer also die austheilende Gerechtigkeit verletzt hat, kann nichts thun, als sein Vergehen bereuen und sich vornehmen, in Zukunft die Forderungen dieser Gerechtigkeit besser zu berücksichtigen [2].

Ebenso verlangt die Verletzung der legalen Gerechtigkeit — und dasselbe gilt von allen übrigen Tugenden mit Ausnahme der ausgleichenden Gerechtigkeit — keine Rückerstattung oder Schadloshaltung, weil nach geschehener Uebertretung nicht mehr numerisch dasselbe Formalobject vorhanden ist. Wer bei einer bestimmten Gelegenheit dem Gemeinwesen nicht geleistet hat, was er ihm durch Gehorsam oder Theilnahme an den gemeinsamen Lasten schuldete, kann zwar bei anderer Gelegenheit sein Verhalten bessern, aber den begangenen Fehltritt kann er nicht mehr auf Grund der legalen Gerechtigkeit gutmachen, weil dieselbe Gelegenheit mit demselben Gegenstand nicht mehr wiederkehrt. Er kann zwar freiwillig dem Gemeinwesen gegenüber etwas leisten, wozu er nicht verpflichtet war, und zwar in der Absicht, seinen frühern Fehltritt zu sühnen, aber das ist nicht mehr Sache der legalen Gerechtigkeit. Die Pflichten der letztern werden durch Gesetz nach Zeit und Umständen bestimmt; hat man die Pflicht verletzt, so kann sie nicht wieder erfüllt oder gutgemacht werden, weil sie nicht mehr vorhanden ist.

5. Von manchen wird die strafende Gerechtigkeit (iustitia vindicativa) als eine von den bisher erklärten verschiedene, vierte Art von Gerechtigkeit aufgeführt. Doch wohl mit Unrecht. Der Richter, der einen Schuldigen straft, übt bei dieser Bestrafung entweder die legale Gerechtigkeit, insofern er um der Erhaltung des öffentlichen Wohles willen straft, oder die austheilende, insofern er bei Bestrafung vieler dasselbe Verhältniß zwischen Strafe und Schuld wahrt, oder endlich die ausgleichende Gerechtigkeit,

[1] Unter neueren Schriftstellern begegnet man nicht selten der Behauptung, die austheilende Gerechtigkeit verlange, daß jeder im Staate nach dem Verhältniß seiner Verdienste Eigenthum oder Einkommen besitze. Das ist ganz unrichtig. Die austheilende Gerechtigkeit hat es nur mit den öffentlichen Gütern zu thun, welche der Gesammtheit gehören. Behaupten, die austheilende Gerechtigkeit habe alle Güter im Staate, auch die Privatgüter, nach Maßgabe des Verdienstes zu vertheilen, wäre die principielle Läugnung des Privateigenthums oder der Socialismus.

[2] Card. de Lugo, De iustit. et iure disp. 1 sect. 3 n. 52. Wir setzen natürlich voraus, daß nur die austheilende Gerechtigkeit verletzt sei, nicht aber zugleich auch die ausgleichende, was nicht selten der Fall ist.

insofern er die Strafe genau nach dem Maße der Schuld bemißt[1], oder auch insofern er als Beamter durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gegen die Gesellschaft verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu strafen.

6. Theile oder untergeordnete Tugenden der Gerechtigkeit. Ueber die Arten der Gerechtigkeit (subjective Theile), nämlich die legale, austheilende und ausgleichende Gerechtigkeit, haben wir das Genügende schon gesagt. — Integrirende Theile oder Hilfstugenden der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne gibt es keine. Dagegen unterscheidet man zahlreiche verwandte oder abgeleitete Tugenden der Gerechtigkeit (potentielle Theile), d. h. Tugenden, welche mit der Gerechtigkeit Aehnlichkeit haben, aber die ihr charakteristischen Eigenschaften nur unvollkommen und annäherungsweise besitzen.

Damit eine Tugend im vollkommenen Sinne zur Gerechtigkeit gehöre, muß sie sich a) auf einen andern beziehen und ihm das geben, was er als das Seinige zu fordern streng befugt ist; b) zwischen Leistung und Forderung volle Gleichheit herstellen, so daß sie dem andern genau so viel gibt, als er zu fordern berechtigt ist.

Nun gibt es aber viele Tugenden, die sich zwar auf das Verhältniß des Handelnden zu anderen beziehen und insofern der Gerechtigkeit nahestehen, denen aber eine von den beiden genannten Eigenschaften theilweise fehlt und die ebendeshalb von der Gerechtigkeit unterschieden werden müssen.

Aus Mangel an dem ersten Erforderniß werden der Gerechtigkeit als verwandte Tugenden beigezählt: die Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Freigebigkeit, Leutseligkeit und Billigkeit, die alle darin übereinkommen, daß sie anderen das geben, was diese nicht streng als das Ihrige zu fordern berechtigt sind. Die Wahrhaftigkeit macht uns geneigt, so zu reden, wie wir denken; die Dankbarkeit, uns der erwiesenen Wohlthaten zu erinnern und sie zu vergelten; die Freigebigkeit bewirkt, daß wir leicht von unserem Vermögen den anderen mittheilen, soweit es die Vernunft erlaubt; die Leutseligkeit ordnet unser äußeres Verhalten im Umgang mit anderen, so daß wir uns gegen jeden in der geziemenden Weise benehmen. Die Billigkeit ist die Geneigtheit, nicht auf dem strengen Buchstaben des Gesetzes zu bestehen, wenn höhere Rücksichten dies fordern. Die Billigkeit ist also eine Tugend des Willens, die der früher genannten (höhern) Urtheilsfähigkeit (gnome) des Verstandes entspricht. Von vielen wird diesen Tugenden auch noch die Selbstbehauptung (vindicatio) beigezählt, die uns geneigt macht, nach den Forderungen der Vernunft unser Recht gegen feindliche Angriffe zu vertheidigen oder es wiederherzustellen, wenn es verletzt ist[2].

Aus Mangel an der zweiten zur Gerechtigkeit erforderlichen Eigenschaft sind verwandte Tugenden derselben: die Gottesverehrung, die Pietät und die ehrerbietige Zuvorkommenheit und Unterwürfigkeit gegen Höhergestellte. Alle drei Tugenden vermögen nicht ihre Schuldigkeit zu erschöpfen oder so viel zu leisten, als den anderen gebührt.

Die Gottesverehrung (religio) macht uns geneigt, Gott die schuldige Ehre und Unterwerfung zu zollen. Die Pietät treibt uns an, den Eltern — im weitern Sinne auch den Blutsverwandten und dem Vaterland — die Ehr-

[1] S. Thom. S. th. 2. 2. q. 108 a. 2 ad 1um. [2] S. Thom. l. c.

furcht und Unterwürfigkeit zu leisten, die ihnen als dem Ursprung und Princip unseres Daseins gebührt. Die Ehrerbietung gegen Höhergestellte (observantia) verleiht uns Bereitwilligkeit, allen Ehre und Unterwürfigkeit zu erweisen, denen sie wegen ihrer Stellung oder ihrer Vorzüge gebührt. Hierzu kommt noch der Gehorsam, der uns geneigt macht, uns dem Willen der Vorgesetzten zu unterwerfen. Der Gehorsam hat ein von den eben genannten Tugenden verschiedenes Formalobject und ist insofern eine besondere Tugend; weil er aber naturgemäß aus der Ehrfurcht gegen die Vorgesetzten entspringt, so gehört er zur Gottesverehrung oder zur Pietät oder zur Observanz, je nachdem er aus Ehrfurcht gegen Gott oder gegen die Eltern oder gegen andere Vorgesetzte hervorgeht[1].

Wenn die Gottesverehrung und Pietät als Theile der Gerechtigkeit aufgeführt werden, so ist damit nicht gesagt, daß sie unvollkommenere Tugenden seien als die Gerechtigkeit, oder daß ihre Verletzung eine geringere Sünde sei als die Verletzung der Gerechtigkeit. Namentlich gilt dies von der Gottesverehrung, welche die erste und höchste unter den sittlichen Tugenden ist, da sie einen höhern Gegenstand als alle übrigen hat. Der Grund, warum sie trotzdem nicht als Cardinaltugend zum Ausgangs- und Mittelpunkt für die Gruppirung der Tugenden genommen wird, ist einfach, weil das Gemeinsame an den Tugenden, die anderen das Ihrige geben, am klarsten und vollkommensten in der Gerechtigkeit zu Tage tritt. Zudem bezieht sich die Gottesverehrung auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, welches von den Verhältnissen zu anderen vernünftigen Wesen himmelweit verschieden ist. Deshalb eignet sie sich nicht zum Gruppirungsmittelpunkt der Tugenden, die unser Verhältniß zu anderen Vernunftwesen regeln.

§ 3.

Starkmuth.

Die beiden Cardinaltugenden des Starkmuthes und der Mäßigkeit kommen darin miteinander überein, daß sie den Menschen in sich selbst ordnen durch Unterwerfung der Leidenschaften unter das Gebot der Vernunft.

Der Starkmuth (ἀνδρεία) unterwirft den irasciblen Theil des sinnlichen Strebevermögens der Vernunft und bewirkt, daß der Mensch vor den zum sittlich guten Leben nothwendigen Gefahren nicht zurückweicht und die unvermeidlichen Uebel beharrlich erduldet. Man kann ihn deshalb definiren: eine sittliche Tugend, die uns geneigt macht, den Anforderungen der Klugheit entsprechend Gefahren zu bestehen und Uebel zu erdulden. Er ist also wohl zu unterscheiden von einem blinden Aufsuchen und Bestehen von Gefahren ohne vernünftiges Ziel und Maß.

Der Starkmuth zeigt sich besonders in plötzlichen Gefahren und hier wiederum vor allem in der Todesgefahr. Denn nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles[2] kann derjenige nicht einfachhin starkmüthig oder tapfer

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 104 a. 3 ad 1um. Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 779.

[2] Ethic. Nic. III. c. 9.

genannt werden, der zwar alle anderen Gefahren, aber nicht die des Todes muthig besteht. Denn der Tod erscheint dem Menschen als das größte aller irdischen Uebel. In den christlichen Blutzeugen sehen wir diesen Starkmuth im hellsten Lichte glänzen, weil sie um der heiligsten Sache willen muthig in den qualvollsten und schimpflichsten Tod gingen.

Der Starkmuth hat keine Unterarten (subjective Theile) und auch keine eigentlichen Hilfstugenden (integrirende Theile), wohl aber mehrere verwandte Tugenden. Als solche zählt der hl. Thomas im Anschluß an Cicero[1] und Macrobius[2] folgende auf: die ruhige Zuversicht oder das Selbstvertrauen (fiducia) bei herannahender Gefahr; die Hochherzigkeit im Unternehmen schwieriger Aufgaben (magnanimitas); die großmüthige Verwendung seiner Besitzthümer zu edlen Zwecken (magnificentia); die Geduld unter dem Druck der schon vorhandenen Leiden; die Beharrlichkeit, die uns gegen alle von außen kommenden Schwierigkeiten eines Unternehmens, und die Ausdauer, welche uns gegen die sich aus der Natur des Unternehmens selbst ergebenden Schwierigkeiten stählt.

§ 4.

Mäßigkeit.

Die Cardinaltugend der Mäßigkeit (σωφροσύνη) ist zwar dem Range und der Würde nach die letzte der Cardinaltugenden, aber vielleicht dem sinnlichen Menschen die unentbehrlichste von allen. Nur wo die Mäßigkeit ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat, kann ein höheres sittliches Leben gedeihen. Die Sinnlichkeit sucht beständig wie ein Bleigewicht den Menschen in die Sphäre des Thierischen herabzuziehen. Die Mäßigkeit ist nun die Tugend, welche das Streben nach sinnlicher Lust in den Schranken der Vernunft hält[3]. Sie verleiht deshalb dem Menschen einen gewissen Adel, indem sie ihn über das Treiben der Thiere emporhebt und sozusagen mit Augen schauen läßt, daß in ihm höhere Kräfte walten als bloß sinnliche Begierden und Triebe. Hierin liegt vielleicht der Grund, warum kaum eine andere Tugend den Menschen so leicht Achtung einflößt als große Enthaltsamkeit in Bezug auf alle sinnlichen Genüsse.

Wie aus der Begriffsbestimmung erhellt, ist nicht jede sinnliche Lust schon an sich böse und verwerflich, so daß man sich ihr gegenüber ablehnend oder

[1] De invent. l. 2 c. 54. [2] Somn. Scipion. l. 1 c. 8.

[3] Von der Cardinaltugend der Mäßigkeit ist zu unterscheiden die Mäßigung. Die Mäßigung bedeutet so viel als das rechte Maß halten, sie ist also nicht eine besondere Tugend, sondern eine bestimmte Eigenschaft des Verhaltens, die dem sittlich Guten nie fehlen darf. Wir sollen uns nicht bloß in den sinnlichen Genüssen mäßigen, wozu uns die Mäßigkeit geneigt macht, sondern auch in anderen Dingen, z. B. in der Trauer, im Zorn, selbst im Eifer, sofern er auf Dinge gerichtet ist, in denen man das rechte Maß überschreiten kann. Um uns in allem zu mäßigen, bedürfen wir nicht bloß der Mäßigkeit, sondern auch der Geduld, der Sanftmuth, des Starkmuthes u. s. w. Der Ausdruck Mäßigkeit wird freilich im Deutschen oft nur von der Neigung zum rechten Maß in Speise und Trank gebraucht, aber doch nicht immer, und jedenfalls paßt er besser zur Benennung der vierten Cardinaltugend als der Ausdruck Mäßigung, der überhaupt gar keinen habitus bezeichnet.

gleichgiltig verhalten müßte. Diese Auffassung Kants haben wir schon früher als unrichtig nachgewiesen. Der Schöpfer hat sehr weise mit vielen Bethätigungen sinnliche Lust verbunden, um die Menschen im allgemeinen wirksam zu denselben anzuhalten, weil sie zur Erhaltung des Individuums oder der Art nothwendig sind. Die sinnliche Lust soll in Bezug auf diese Handlungen gewissermaßen als Würze oder Lockspeise dienen. Wäre Essen und Trinken seiner Natur nach unangenehm und lästig oder wenigstens gar nicht mit Lust verbunden, würden es wohl bald allzu viele an der Sorge für ihre Gesundheit fehlen lassen. Der Mensch braucht also nicht von vornherein die Lust zu verabscheuen, ja er soll sich ihrer unter Umständen bedienen. Nur soll er das rechte Maß halten, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt, in dem nicht der sinnliche Trieb, sondern die Vernunft die oberste Leitung hat. Auch soll er die sinnliche Lust nicht als Selbstzweck behandeln, sondern höheren Zwecken unterordnen.

Die hauptsächlichste sinnliche Lust ist die Gaumenlust und die Geschlechtslust. Die Gaumenlust ist wieder verschieden, je nachdem sie sich auf Speise oder Trank bezieht. Dieser dreifachen Lust entsprechend unterscheidet man drei Arten (subjective Theile) der Mäßigkeit: a) Mäßigkeit im Genuß von Speisen (abstinentia), b) Nüchternheit (sobrietas) oder Mäßigkeit im Trinken und endlich c) Keuschheit (castitas) in Bezug auf Geschlechtslust. Gewissermaßen als schützender Wachtposten steht der Keuschheit zur Seite die Schamhaftigkeit, welche im äußern Benehmen alles fernhält, was die verkehrte fleischliche Lust erregen kann. Doch ist es nicht nothwenig, die Schamhaftigkeit, soweit sie nicht bloß eine unwillkürliche Scheu vor allem Unehrbaren oder eine Leidenschaft, sondern eine wirkliche Tugend ist, als eine von der Keuschheit verschiedene Tugend anzusehen.

Als Hilfstugenden (integrirende Theile) der Mäßigkeit werden die Wohlanständigkeit (honestas) und das Ehrgefühl (verecundia) genannt. Die erstere ist die Neigung zu dem Schönen, das in der Mäßigkeit beim Genuß liegt; die letztere die Besorgniß vor Beschämung durch unziemliches Benehmen im sinnlichen Genuß. Doch scheinen beide keine eigentlichen Tugenden zu sein. Das Ehrgefühl ist eine bloße Leidenschaft, die aber der Tugend sehr behilflich sein kann[1]. Die Wohlanständigkeit, sofern sie sich von der Mäßigkeit unterscheidet, ist nur eine natürliche Neigung zu der Schönheit, die im mäßigen Verhalten liegt.

Verwandte Tugenden (potentielle Theile) der Mäßigkeit sind Selbstbeherrschung, Demuth, Sanftmuth, Milde und Bescheidenheit. Die vier ersten Tugenden halten die inneren Seelenregungen in den Schranken der Vernunft, die Bescheidenheit regelt unser ganzes äußeres Verhalten.

Die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) ist die Tugend, die bewirkt, daß sich unser Wille nicht durch die heftigsten Regungen der Begierlichkeit vom sittlich Guten abbringen läßt. Es kann sein, daß jemand schon von Natur größere Leichtigkeit im Ankämpfen gegen die sinnlichen Begierden besitzt. Das ist noch keine Tugend. Tugend ist die Selbstbeherrschung nur dann, wenn sie eine erworbene dauernde Fertigkeit ist, die bewirkt, daß wir uns durch die

[1] Aristot. Ethic. Nic. IV. c. 15, 1128 b 15.

heftigen sinnlichen Begierden nicht von dem abbringen lassen, was wir als sittlich gut erkannt.

Man könnte fragen, wie sich denn die Selbstbeherrschung von der Mäßigkeit unterscheide? Wir entgegnen: wie das Unvollkommene vom Vollkommenen. Selbstbeherrschung ist demjenigen nothwendig, der noch häufig heftige Regungen der sinnlichen Begierlichkeit verspürt und gegen dieselben ankämpfen muß. Wer aber in dieser Lage ist, besitzt noch nicht die eigentliche Tugend der Mäßigkeit (Keuschheit). Denn die Mäßigkeit bewirkt, daß auch das sinnliche Begehrungsvermögen sich mit Leichtigkeit dem Willen unterwirft, also diesem wenigstens in den gewöhnlichen Verhältnissen keinen besondern Kampf mehr aufnöthigt. Kommen außergewöhnliche Versuchungen, so muß allerdings auch der Mäßige (σώφρων) sich selbst beherrschen; aber der Wille kämpft jetzt gegen das Begehrungsvermögen, das wenigstens für gewöhnlich sich seinen Forderungen zu unterwerfen pflegt und nach vollendeter Versuchung wieder zu seiner gewöhnlichen Unterwürfigkeit zurückkehrt.

Die Demuth mäßigt das Streben nach Selbstauszeichnung, sie bewirkt, daß der Mensch nicht ungebührlich über sich selbst hinausstrebt und nach einer größern Auszeichnung und Anerkennung verlangt, als ihm zukommt. Warum man die Demuth und alle übrigen Tugenden, welche die Begierden des Willens regeln, der Mäßigkeit als Theile beizählt, wurde schon oben (262) erklärt.

Die Sanftmuth (mansuetudo) hält den Zorn oder das Verlangen nach Rache in den Schranken der Vernunft. Die Milde (clementia) macht uns geneigt, die Schuldigen innerhalb der Anforderungen der Vernunft weniger zu bestrafen, als die strenge Gerechtigkeit zuließe. Die Bescheidenheit regelt unser ganzes äußeres Verhalten nach den Forderungen der Vernunft. Zuweilen wird jedoch die Bescheidenheit in einem weitern Sinne genommen, so daß sie auch die Demuth unter sich begreift.

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengesetz.

Erstes Kapitel.

Begriff und Dasein des natürlichen Sittengesetzes.

Wir haben uns bisher in der sittlichen Ordnung so weit umgesehen, daß wir jedem im allgemeinen sagen können, was er thun und meiden müsse, wenn er sittlich gut werden wolle. Aber ist diese sittliche Ordnung ganz in unser Belieben gestellt, so daß wir uns in unserem Leben danach richten dürfen oder nicht, gerade wie es uns gefällt? Ob ich mich einer Mode oder einer Kunsttheorie in meinem praktischen Verhalten anschließen will oder nicht, hängt ganz von meiner Willkür ab. Verhält es sich auch so mit der sittlichen Ordnung? Oder ist es vielmehr unsere Pflicht, sie zur Richtschnur unseres Lebens

zu machen? Das ist die Frage, mit der wir uns jetzt zu beschäftigen haben. Erst die Beantwortung dieser Frage wird uns den ganzen und vollen Gehalt und Werth des sittlich Guten erschließen.

Die Idee der Pflicht hängt nothwendig mit der Idee des Gesetzes zusammen, da wir die Pflicht als die Wirkung eines Gesetzes auffassen. Wir müssen also zuerst untersuchen, was ein Gesetz überhaupt sei, und dann, ob es ein natürliches Sittengesetz gebe und worin die Verpflichtung bestehe, die es uns auferlegt.

§ 1.

Vom Gesetz im allgemeinen.

Das Wort Gesetz kommt in dreifacher Bedeutung vor.

1. Im weitesten Sinne versteht man unter Gesetz jede Richtschnur oder Norm, nach der ein Wesen zum Handeln angetrieben oder davon zurückgehalten wird. In diesem uneigentlichen Sinne haben auch die vernunft- und leblosen Wesen ihre Gesetze, nach denen sie zur Thätigkeit angetrieben werden. Deshalb nennen wir ihre Thätigkeit gesetzmäßig. So reden wir vom Gesetz der Schwere, von den Fallgesetzen, vom Gravitationsgesetz. Ueberhaupt alle Gesetze der Dynamik, Optik u. s. w. gehören zu diesen Gesetzen im weitesten und uneigentlichen Sinn. Manchmal verstehen wir unter diesen „Naturgesetzen" allerdings bloß die abstracte wissenschaftliche Form, in der sie von den Gelehrten aufgestellt werden. Aber diese wissenschaftlichen Gesetze, z. B. die Kepler'schen Planetengesetze, sind keine willkürlichen Erfindungen, sie haben vielmehr ihre sichere Grundlage in den Dingen. Gerade deshalb sind diese Gesetze wahr, weil sie ausdrücken, was in Wirklichkeit in den Dingen sich findet. Ja den wissenschaftlichen Formeln kommt der Name Gesetz nur insofern zu, als sie das Gesetz ausdrücken, das in den Dingen selbst ist. Denn Gesetz bedeutet immer eine praktische Richtschnur, nach welcher sich das Handeln eines Wesens in Wirklichkeit richtet oder richten kann. Das gilt aber nicht von den sogenannten wissenschaftlichen Formen der Naturgesetze, welche auf die Dinge keinen Einfluß haben, sondern bloß voraussagen, wie ein Ding unter bestimmten Voraussetzungen handeln werde.

In diesem ersten und weitesten Sinne ist das Gesetz (Naturgesetz) nichts als die vom Schöpfer in die Natur der Dinge hineingelegte Neigung zu einer bestimmten, gleichartigen Bethätigungsweise oder auch diese gleichartige Bethätigungsweise selbst. Die natürliche Neigung zu einer bestimmten Handlungsweise kann aus einem doppelten Grunde Gesetz genannt werden: erstens, weil sie für die Handlungsweise den bestimmenden Grund und Maßstab bildet, also in Bezug auf die vernunftlosen Wesen die Rolle übernimmt, welche bei vernünftigen Wesen dem Gesetze zugewiesen ist; zweitens deshalb, weil diese Neigung als der Ausdruck und die Wirkung eines vernünftigen, gesetzgeberischen Willens aufgefaßt werden muß. Das Gesetz bildet das Ordnungsprincip des Handelns und muß deshalb in jeder Form schließlich wie alle Ordnung auf ein denkendes, zwecksetzendes Wesen zurückgeführt werden. Die natürlichen Neigungen der vernunftlosen Wesen sind sozusagen das in die Dinge hineingelegte Gesetz, der dauernde, unbewußt wirkende Willensausdruck des ewigen Ordners und Lenkers aller Dinge.

2. In einem engern Sinne reden wir von Gesetzen nur in Bezug auf das freie Handeln vernünftiger Wesen. Gesetz in diesem Sinne bezeichnet jede praktische Richtschnur oder Regel für die freien Handlungen, auch die Gesetze der Künste und Gewerbe, z. B. der Malerei, der Bildhauerkunst, der Kriegskunst, der Gesundheitspflege.

3. Gesetz im eigentlichsten und engsten Sinne (sittliches Gesetz) wird nur jene Richtschnur des freien Handelns genannt, welche den Menschen verpflichtet. Dieses Gesetz zeigt dem Menschen nicht bloß, wie er sein Verhalten einrichten kann und muß, wenn er einen Zweck erreichen will, sondern es tritt mit einer unbedingten, befehlenden Forderung an ihn heran und ruft ihm zu: Du sollst. Die Gesetze einer Kunst können wir, solange nur sie in Betracht kommen, beobachten oder übertreten, wie wir wollen, ohne deshalb aufzuhören, sittlich gut und tugendhaft zu sein; man pflegt sie deshalb auch eher Regeln als Gesetze zu nennen. Die eigentlichen, verpflichtenden Gesetze dagegen kann man nicht mit freiem Bewußtsein verletzen, ohne dadurch mit der sittlichen Ordnung in Widerspruch zu gerathen. Ihre Beobachtung ist nicht unserem Belieben anheimgestellt.

In diesem letzten und eigentlichsten Sinne kann man das Gesetz richtig definiren: eine vernunftgemäße, vom Obern eines öffentlichen Gemeinwesens zum Zweck des Gesammtwohls erlassene, dauernde und genügend bekannt gemachte Verordnung[1].

Diese Begriffsbestimmung scheint durchaus der Auffassung zu entsprechen, die alle Menschen vom Gesetze haben. Soweit ihre Richtigkeit eines Beweises bedarf, werden ihn unsere weiteren Erörterungen bringen. Hier genüge es vorderhand, ihren Sinn klarzustellen.

a) Wir nennen das Gesetz eine Verordnung (verpflichtende Anordnung), d. h. einen praktischen Grundsatz, der von denjenigen, an die er gerichtet ist, ein bestimmtes Handeln fordert, und zwar gebieterisch oder verpflichtend, so daß ihnen eine gewisse moralische Nöthigung auferlegt wird. Wir drücken diese Nöthigung durch „sollen" aus: Du sollst nicht stehlen, du sollst nicht lügen. Durch dieses Sollen unterscheiden sich, wie schon gesagt, die eigentlichen, sittlichen Gesetze von den Kunstregeln. Der Grammatiker kann wohl sagen, die Conjunction ut regiert den Conjunctiv, d. h. willst du richtig lateinisch schreiben oder reden, so mußt du ut mit dem Conjunctiv verbinden. Aber er kann an niemand das unbedingte Gebot richten: Du sollst ut mit dem Conjunctiv construiren. Mit anderen Worten: er kann nicht befehlen oder gebieten, sondern bloß lehren. Durch diese bindende Kraft unterscheidet sich das Gesetz auch von einem bloßen Rath. Auch der Rath ist oft ein praktischer Grundsatz, aber er hat keine verpflichtende Kraft, kann deshalb auch von solchen ertheilt werden, die nicht Vorgesetzte sind.

b) Die Verordnung muß, um Gesetz werden zu können, vernunftgemäß sein. Das Gesetz ist eine Richtschnur für das vernünftige Handeln, und zwar eine verpflichtende. Es darf also den allgemeinen Vernunftgrundsätzen nicht widersprechen. Und da alles seiner Natur nach Unsittliche auch vernunftwidrig oder unvernünftig ist, so kann schon aus diesem Grund kein Gesetz etwas an sich Unsittliches gebieten, wie z. B. Lüge, Meineid, Betrug. Außerdem beruht jedes Gesetz, wie wir sehen werden, mittelbar oder unmittelbar auf dem allweisen und allheiligen Willen Gottes, kann also unmöglich etwas Unsittliches, Vernunftwidriges gebieten.

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 90 a. 4: Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui communitatis curam habet promulgata.

c) Das Gesetz muß ferner aus sich für die Dauer berechnet sein. Dadurch unterscheidet es sich von einem einfachen Befehl oder einer vorübergehenden Verordnung, die nur für einzelne bestimmte Fälle erlassen werden.

d) Dem Gesetz ist es wesentlich, daß es einem öffentlichen Gemeinwesen auferlegt werde. Unter öffentlichem Gemeinwesen verstehen wir hier eine vollkommene, selbständige Gesellschaft. Solche Gesellschaften gibt es in der rein natürlichen Ordnung (d. h. abgesehen von der Kirche) zwei: die menschliche Gesellschaft (die ganze Menschheit) und den Staat. Der Vater kann seinen Kindern, jeder rechtmäßige Obere den Untergebenen Befehle ertheilen. Gesetze können aber nur in einem Gemeinwesen kraft öffentlicher Jurisdictionsgewalt erlassen werden. Sie sind wesentlich praktische Normen für das Verhalten einer öffentlichen Gesellschaft. Es können allerdings auch einzelnen Theilen eines Staates (Provinzen) von den betreffenden Behörden Gesetze gegeben werden, aber nur insoweit, als sie an der öffentlichen Jurisdictionsgewalt theilhaben.

e) Zweck des Gesetzes ist das Gesammtwohl oder die öffentliche Wohlfahrt. Denn die Gesetze werden dem Gemeinwesen als solchem auferlegt, um dasselbe zu seinem Ziele zu führen. Dieses Ziel aber ist kein anderes als das Gesammtwohl. Die Gesetze sollen ferner die Handlungen der Glieder des Gemeinwesens ordnen. Das kann aber nur durch Hinbeziehung derselben auf einen gemeinsamen Zweck geschehen. Welches ist nun dieser Zweck? Das Gesammtwohl. Also müssen die Gesetze, mittelbar oder unmittelbar, direct oder indirect dem Gesammtwohl dienen. Gesetze, die dem Gesammtwohl offenbar unnütz oder gar schädlich sind, verdienen nicht den Namen wahrer Gesetze. Wer das Gegentheil annehmen wollte, müßte behaupten, die Gesamntheit könne zu Handlungen verpflichtet werden, die bloß einigen Privatpersonen zum Vortheil gereichen. Das hieße die Gesammtheit zur Dienerin einiger weniger herabwürdigen und das öffentliche Wohl dem Privatwohl unterordnen.

f) Das Gesetz muß vom Träger der höchsten öffentlichen Jurisdictionsgewalt ausgehen, sei nun dieser eine einzelne Person, wie in der absoluten Monarchie, oder die Gesammtheit aller Bürger, wie in der Demokratie, oder eine geringere Zahl von bevorzugten Bürgern, wie in der Aristokratie, oder endlich eine Versammlung von gewählten Volksvertretern im Vereine mit dem Monarchen, wie in den heutigen constitutionellen Monarchien. Denn das Gesetz ist eine bindende Vorschrift, die dem öffentlichen Gemeinwesen auferlegt wird. Es ist also ein Ausfluß oder eine Bethätigung der höchsten Jurisdictionsgewalt über dasselbe, mithin kann es nur von demjenigen ausgehen, der diese Gewalt besitzt oder wenigstens von diesem die Vollmacht zu bindenden Vorschriften erhalten hat. Es ist ferner Aufgabe des Gesetzes, das Gemeinwesen zur Erreichung des Gesammtwohles hinzuleiten.

Diese Hinordnung ist aber Sache entweder der Gesammtheit selbst oder derjenigen, denen an höchster Stelle die Leitung der Gesammtheit obliegt.

g) Das letzte wesentliche Erforderniß des Gesetzes ist die Promulgation oder die Kundmachung desselben an die Gesammtheit. Denn diese kann nur durch ein Gesetz verpflichtet werden, wenn sie es kennt. Daher das allgemeine Axiom: Lex non promulgata non obligat. Welche Veröffentlichung im einzelnen nöthig sei, richtet sich nach der Natur der verschiedenen Gesetze und bei den menschlichen Gesetzen wieder nach dem bestehenden Recht.

4. Außer den drei angegebenen Arten von Gesetzen scheint noch eine vierte vorzukommen: die der sogenannten moralischen Gesetze im uneigentlichen Sinne. Wir nennen es z. B. ein moralisches Gesetz, daß niemand gern getäuscht sein oder für schlecht oder beschränkt gelten will, daß niemand ohne irgend welchen Grund lügt u. s. w. Diese gehören offenbar nicht zu den sittlichen Gesetzen, von denen eben die Rede war. Denn sie gebieten nicht, werden deshalb auch nicht durch ein Sollen ausgedrückt. Auch zu den Gesetzen der zweiten Art, den Kunstgesetzen, gehören sie nicht. Denn die Beobachtung der letzteren hängt vom freien Willen ab, die Beobachtung der moralischen Gesetze dagegen ist der Freiheit der Menschen nicht unterworfen. Daß z. B. der Mensch die Wahrheit liebt und deshalb nicht gern getäuscht sein will, ist eine vom Belieben des Menschen unabhängige Wahrheit. Zu den Gesetzen der ersten Art endlich scheinen die moralischen Gesetze auch nicht zu gehören, eben weil sie moralische genannt werden und sich auf das freie Handeln der Menschen beziehen.

Die genannten moralischen Gesetze gehören aber doch zu den Gesetzen der ersten Art oder zu den Gesetzen im weitesten Sinne (279). Sie sind weiter nichts als, um uns so auszudrücken, die Naturgesetze der menschlichen Natur, oder besser, des menschlichen Willens.

Wir haben schon an einer frühern Stelle (124) bemerkt, daß „moralisch" im deutschen Sprachgebrauch einen ausgedehntern Sinn hat als „sittlich". Während sittlich nur dasjenige bedeutet, was mit dem freien Handeln in seiner Beziehung auf gut und bös unmittelbar zusammenhängt, bedeutet moralisch alles, was irgendwie in Beziehung steht zu den Sitten der Menschen. Wir nennen deshalb manches moralisch, ohne an eine Beziehung zum Guten und Bösen zu denken. In diesem Sinne reden wir nun auch von moralischen Gesetzen im Unterschied zu sittlichen oder Sittengesetzen. Die letzteren sind verpflichtende Gesetze, deren Uebertretung zwar möglich, aber sittlich verkehrt ist. Die moralischen Gesetze aber, von denen wir hier reden, sind nur bestimmte Handlungsweisen oder ihnen zu Grunde liegende Neigungen des Willens, die an sich etwas Physisches im Willen sind, aber moralisch genannt werden, weil sie das freie Handeln des Menschen beeinflussen. In diesem Sinne ist es ein moralisches Gesetz, daß die Menschen nicht gern getäuscht sein wollen, neugierig sind u. s. w. Denn auch der freie Wille hat seine Gesetze (35).

Vergleichen wir diese moralischen Gesetze mit den eigentlichen sittlichen Gesetzen, so unterscheiden sie sich in mehreren wesentlichen Beziehungen.

a) Die eigentlichen (sittlichen) Gesetze sind Gebote, sie verpflichten uns, indem sie gebieten und verbieten; die moralischen Gesetze dagegen, von denen wir hier reden, sind bloße Neigungen des Willens, aus denen sich im allgemeinen mit Nothwendigkeit eine gewisse gleichmäßige Handlungsweise ergibt. Die letzteren gehören zur Natur des Willens.

b) Die eigentlichen Gesetze müssen von den Untergebenen erkannt und deshalb vom Gesetzgeber kundgethan werden. Sie sind unmittelbar im Verstand des Untergebenen und werden von diesem dem Willen als unbedingte Forderungen vorgehalten. Die moralischen Gesetze dagegen sind im Willen als dauernde Neigungen desselben, die unbewußt unser Handeln beeinflussen und deshalb auch nicht erkannt zu werden brauchen. Auch wer sie nicht kennt, befolgt sie.

c) Die eigentlichen Gesetze sind im wahren Sinn sittliche Gesetze, insofern sie an den Willen unbedingte Forderungen stellen, welche dieser zwar überschreiten kann, aber nicht darf. Uebertritt er sie, so wird er böse. Von einer Uebertretung der moralischen Gesetze kann aber keine Rede sein. Sie sagen bloß, wozu die Menschen im allgemeinen hinneigen, und was sie im großen und ganzen unfehlbar thun werden.

Diese moralischen Gesetze gehören deshalb einfachhin zur Gattung der physischen Gesetze und werden bloß moralisch genannt, weil sie in naher Beziehung zum freien Handeln des Menschen stehen.

5. Als Willensausdruck des Gesetzgebers für seine Unterthanen kann das Gesetz in einem doppelten Zustande betrachtet werden: a) Im Verstand und Willen des Gesetzgebers. Der Gesetzgeber ist der Urheber des Gesetzes, der dasselbe zuerst in Form eines praktischen Grundsatzes erfaßt und dann den Untergebenen als verpflichtende Richtschnur ihres Handelns vorlegt. Von seiten des Gesetzgebers gehören deshalb, abgesehen von allen entfernten Vorbereitungen, wenigstens drei Acte zum Gesetz: erstens die Erkenntniß, daß der den Unterthanen als Richtschnur aufzuerlegende praktische Grundsatz vernünftig und dem Wohl der Untergebenen zuträglich sei; zweitens der Wille, die Untergebenen zur Befolgung dieses Grundsatzes zu verpflichten. Nur dann entsteht ein Gesetz, wenn der Gesetzgeber von seiner Autorität Gebrauch macht oder kraft seiner Gewalt die Untergebenen bindet. Drittens gehört zum Gesetz die Kundmachung oder Intimirung dieses Willens an die Untergebenen. Dieser Act ist, soweit er sich im Innern der Seele vollzieht, ein Act des Verstandes, der dann in Wort und Schrift seinen sichtbaren Ausdruck erhält. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht: Befehlen ist ein Act der Vernunft, der aber einen Willensact voraussetzt, in dessen Kraft die Vernunft zum Handeln antreibt[1].

Obwohl alle drei genannten Acte von seiten des Gesetzgebers zum Zustandekommen des Gesetzes erfordert werden, so besteht doch das Gesetz im formellsten Sinne im dritten Acte, insofern derselbe den Willen, zu verpflichten, voraussetzt und ausdrückt. Von diesem Willen hat das praktische Urtheil seine ganze bindende Kraft. Deshalb faßt man allgemein das Gesetz als den Willensausdruck des Gesetzgebers auf. Von diesem Willen hängt auch die Verpflichtung ab, so daß ein Gesetz aufhört Gesetz zu sein, sobald der Gesetzgeber genügend zu erkennen gibt, daß er nicht mehr verpflichten wolle.

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 17 a. 1.

In Uebereinstimmung hiermit sieht man auch die Uebertretung des Gesetzes als eine wenigstens virtuelle Geringschätzung oder Mißachtung des Willens des Gesetzgebers an[1].

Natürlich, hat der Gesetzgeber einmal ein Gesetz in der rechtmäßigen Form erlassen, so braucht er nicht mehr den ausdrücklichen Willen zu haben, die Unterthanen zu verpflichten. Es genügt, daß der frühere Wille virtuell fortdauere oder nicht widerrufen sei.

b) Das Gesetz kann zweitens betrachtet werden in dem äußern Zustand, den es durch die Kundmachung außerhalb des Gesetzgebers erhält und in dem es erst verpflichtende Kraft in Bezug auf die Unterthanen gewinnt. In diesem äußern Zustand existirt das Gesetz entweder bloß im Geiste der Unterthanen, denen es auferlegt wurde, oder in irgend einem äußern dauernden Zeichen (Schrift), welches die Erinnerung daran festhält. Diese äußeren Zeichen sind an und für sich nicht bloß dem natürlichen Sittengesetz, sondern auch den positiven menschlichen Gesetzen unwesentlich. Es genügt, daß das Gesetz den Unterthanen genügend bekannt sei, was auch durch mündliche Ueberlieferung erreicht werden kann.

§ 2.

Eintheilung der Gesetze.

1. Die unmittelbare Wirkung, durch die sich die eigentlichen Gesetze von allen sonstigen praktischen Grundsätzen unterscheiden, ist die Verpflichtung (280). Je nach Verschiedenheit der auferlegten Pflichten unterscheidet man vier Arten von Gesetzen: gebietende, verbietende, erlaubende und strafende[2].

Die gebietenden Gesetze (Gebote, leges affirmativae) verpflichten zum Vollbringen einer Handlung, zu einem positiven Thun; die verbietenden dagegen (Verbote, leges negativae) verpflichten zu einer Unterlassung. Die erlaubenden Gesetze gewähren gewisse Rechte oder Vollmachten und legen zugleich allen übrigen die Pflicht auf, den Gebrauch dieses Rechts nicht unbefugt zu hindern. Strafgesetze werden alle Gesetze genannt, welche über die Gesetzesübertretungen Strafen verhängen, sei es nun daß sie selbst unmittelbar Art und Maß der Strafe bestimmen oder dem Richter die Verhängung einer gerechten Strafe nach seinem Ermessen zur Pflicht machen.

Von den verbietenden Gesetzen gilt, wenigstens wenn sie absolut sind wie die Verbote des natürlichen Sittengesetzes (z. B. du sollst nicht falsches Zeugniß geben, ehebrechen u. dgl.), der Grundsatz: sie verpflichten immer und für immer (leges negativae obligant semper et pro semper), d. h. es

[1] Diese Anschauung drückt sich auch in dem Axiom aus: Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas; oder in dem Grundsatz des öffentlichen römischen Rechts: Quod principi *placuit*, legis habet vigorem. Natürlich wird vorausgesetzt, der Wille des Gesetzgebers sei durch die Vernunft geregelt. Voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex. S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 90 a. 1 ad 3um.

[2] L. 7. Dig. 1, 3: Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire.

gibt keinen Augenblick, wo es erlaubt wäre, die verbotene Handlung auszuführen. Die gebietenden Gesetze hingegen verpflichten zwar immer, aber nicht für immer (leges affirmativae obligant semper, sed non pro semper), d. h. sie bleiben zwar beständig als Gesetze in Kraft bestehen, aber sie verpflichten nicht, in jedem Augenblick die gebotene Handlung zu setzen, sondern nur zu bestimmten Zeiten.

2. Mit Rücksicht auf die Art und Weise der Publication oder Bekanntmachung unterscheidet man das natürliche Sittengesetz und die positiven Gesetze. Ersteres wird durch das natürliche Licht der Vernunft den Menschen bekannt gemacht, wie wir gleich erklären wollen, letztere werden durch äußere Zeichen (Wort oder Schrift) kundgethan. Die positiven Gesetze sind entweder geschriebene oder ungeschriebene, je nachdem sie aufgeschrieben oder bloß durch mündliche Ueberlieferung kundgethan und in Erinnerung erhalten werden.

3. In Ansehung des Urhebers unterscheidet man göttliche und menschliche Gesetze, je nachdem sie unmittelbar von Gott selbst erlassen werden oder von den Menschen kraft der ihnen von Gott verliehenen Gewalt. Die menschlichen Gesetze werden wieder eingetheilt in Staats- und Kirchengesetze, je nachdem sie von der staatlichen oder kirchlichen Gesetzgebungsgewalt ausgehen.

4. In Bezug auf die Entstehungsweise zerfallen die Gesetze in Gewohnheitsgesetze oder vielmehr Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht. Zum Gewohnheitsrecht gehören jene Gesetze, die nicht durch directen Erlaß der gesetzgebenden Gewalt, sondern durch lange Uebung entstanden sind; alle übrigen gehören zum Gesetzesrecht. Dieses fällt an und für sich nicht mit dem geschriebenen Recht zusammen. Denn in den frühesten Zeiten gab wohl der Gesetzgeber (absoluter Monarch) seinen Willen durch bloße mündliche Verkündigung bekannt. Die so promulgirten Gesetze waren keine geschriebenen und doch auch keine Gewohnheitsgesetze.

5. Hinsichtlich der Dauer werden die Gesetze eingetheilt in das ewige Gesetz und die zeitlichen oder in der Zeit auferlegten Gesetze. Da das ewige Gesetz die Grundlage und der Quell aller zeitlichen Gesetze, auch des natürlichen Sittengesetzes ist, so müssen wir dasselbe näher erklären, ehe wir uns der Betrachtung der zeitlichen Gesetze zuwenden.

§ 3.

Das ewige Gesetz.

Bevor ein Künstler ein Kunstwerk schafft, z. B. ein schönes Gemälde oder einen gotischen Dom, muß der Plan seines Werkes klar vor dem Auge seines Geistes stehen. Alle seine äußeren Bethätigungen haben nur den Zweck, diesen Plan im Stoff zur Darstellung zu bringen. Das Kunstwerk soll gewissermaßen die äußere Erscheinungsform, die sinnfällige Gewandung seiner Idee sein. Alle menschliche Kunst ist aber nur eine Theilnahme an der göttlichen Kunst, eine Nachahmung der Kunstwerke, die Gott durch sein Machtwort wie spielend mit verschwenderischer Fülle ins Dasein gerufen. Auch

Gott schafft nicht blind, sondern nach einem unendlich weisen Plan, und den von ihm geschaffenen Dingen haucht er Thätigkeit und Bewegung ein, durch die sie geordnet dem höchsten Ziele zustreben. Dieser ewige Weltplan, wie er von Ewigkeit her dem Geiste Gottes vorschwebt und nach dem der Weltenlenker alle Dinge auf ihr letztes Ziel hinbewegt, ist das ewige Gesetz Gottes im weitern Sinne.

In diesem ewigen Gesetze sind aber zwei Bestandtheile zu unterscheiden. Von seiten des Gesetzgebers ist ein Doppeltes zum Gesetze nothwendig: erstens die Erkenntniß der Art und Weise, wie er die Untergebenen geordnet zum vorgesteckten Ziele hinlenken kann; zweitens der Wille, dieselben an die gewählte und passende Ordnung zu binden oder ihnen diese Ordnung als Richtschnur des Handelns vorzuschreiben. Diese beiden Seiten lassen sich auch nach unseren Begriffen im ewigen Gesetze unterscheiden.

Unzählige Wesen und Welten schwebten von Ewigkeit her als möglich vor dem Geiste Gottes. Von all diesen möglichen Wesen erkannte er genau, was einem jeden nach allen seinen Beziehungen entspreche, und in welcher Weise es sowohl allein als im Verein mit anderen zur Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit beitragen könne. Die Erkenntniß Gottes nun, wie er eine jede dieser möglichen Welten ordnen und zu ihrem Ziele hinlenken könne, wenn er sie schaffen wolle, ist absolut nothwendig, vom freien Willen Gottes unabhängig. Sie bildet gewissermaßen den theoretischen Theil des ewigen Gesetzes und wird deshalb wohl auch die *lex aeterna indicans* genannt, weil sie aus sich noch keinerlei Verpflichtung enthält und das wirkliche Dasein der Dinge nicht berücksichtigt.

Aus diesen möglichen Welten hat Gott von Ewigkeit her eine zu schaffen beschlossen, und zwar aus freiem Willen; denn er bedarf keines geschaffenen Wesens. Der große Regierungsplan nun, nach dem Gott von Ewigkeit die frei gewählte Welt zu ordnen und zum höchstens Ziel hinzulenken beschloß, ist im eigentlichen Sinne das ewige Gesetz Gottes *(lex Dei imperans)*. Dieses ist also nicht mehr bloß ein als möglich erkannter Regierungsplan, sondern der ewige Wille, nach dem frei erwählten Plan die Welt, die er zu schaffen beschlossen, zu regieren und ihrem Ziele zuzuführen. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht: „Das ewige Gesetz Gottes ist nichts anderes als die göttliche Weisheit selbst, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen leitet." [1] Und an einer andern Stelle: „Die ewige Idee des göttlichen Gesetzes ist insofern ein ewiges Gesetz, als sie von Gott zur Leitung der von ihm vorher erkannten Dinge hingeordnet wird." [2]

Wie der menschliche Gesetzgeber seinen Unterthanen durch sein Gebot eine Art innern Bewegungsprincips aufdrückt, infolge dessen sie selbstthätig seinen Willen erfüllen, so prägt auch Gott seinem ewigen Weltregierungsplan entsprechend einem jeden seiner Geschöpfe ein inneres Thätigkeitsprincip ein, durch das es selbstthätig zu den entsprechenden und vorgezeichneten Handlungen hinbewegt wird. Dieser Bewegungsimpuls, sofern er als von Ewigkeit her in

[1] S. theol. 1. 2. q. 93 a. 1: Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actionum et motuum.

[2] L. c. q. 91 a. 1 ad 1um.

Gott existirend gedacht werden muß, ist das ewige Gesetz. Die in die geschaffenen Dinge selbst hineingelegten Neigungen und Triebe, durch die sie ihrer Natur entsprechend zur Mitarbeit an der Verwirklichung des göttlichen Weltplanes angetrieben werden, sind nur eine in und mit der Zeit beginnende Theilnahme am ewigen Gesetze.

Also dasselbe Gesetz ist zugleich das ewige Gesetz und die zeitlichen Gesetze, aber unter verschiedener Rücksicht. Es ist das ewige Gesetz, insofern es im göttlichen Erkennen und Wollen von Ewigkeit her besteht; die zeitlichen Gesetze, insofern es den Geschöpfen als ein ihnen innewohnendes Bewegungs- und Thätigkeitsprincip mitgetheilt ist. Dieses den Geschöpfen innewohnende Thätigkeitsprincip ist kein anderes als die Natur der Dinge selbst mit allen ihren zum einheitlichen, geordneten Streben zusammengefaßten Trieben und Neigungen (279). Gott bewegt eben die Dinge nicht bloß äußerlich, wie der Schütze den Pfeil, sondern er legt ihnen Neigungen und Triebe in ihr innerstes Wesen, durch die sie von innen heraus sich zu ihrem Ziele hinbewegen.

Das ewige Gesetz im erklärten Sinne bedeutet den Vernunftwillen Gottes, der allen Dingen ihre Ordnung vorzeichnet. Nicht selten wird jedoch das ewige Gesetz in einem engern Sinne genommen. Von einem eigentlichen Gesetz kann nur vernünftigen Wesen gegenüber die Rede sein. Dem entsprechend wird auch der weltordnende Vernunftwille Gottes nur insofern ewiges Gesetz genannt, als er sich auf die Leitung der vernünftigen Wesen bezieht. In diesem engern und eigentlichsten Sinne kann man das ewige Gesetz mit dem hl. Augustin definiren: der Vernunftwille Gottes, der die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet, die Uebertretung derselben verbietet [1]. Daß diese Definition nur von dem ewigen Gesetz in seiner Beziehung zu vernünftigen Wesen gilt, folgt aus den Worten „gebietet" und „verbietet". Nur vernünftigen Wesen kann man etwas gebieten und verbieten.

Man könnte hier fragen, wie sich dieses ewige Gesetz zur Vorsehung Gottes verhalte, die sich ja auch mit der Leitung der vernünftigen Geschöpfe befaßt. Darauf läßt sich mit dem hl. Thomas antworten, das ewige Gesetz bestimme die allgemeinen Grundsätze, nach welchen die Thätigkeiten vor sich gehen sollen, während die Vorsehung die Durchführung dieser Grundsätze im einzelnen leitet. Das ewige Gesetz liefert so, menschlich gesprochen, der Vorsehung die allgemeinen Grundsätze, aus denen sie gewissermaßen die einzelnen Folgerungen zieht. Auf der Grundlage der Normen des ewigen Gesetzes führt die göttliche Vorsehung unter freier Mitwirkung der Menschen den Weltplan im einzelnen durch [2].

Daß es ein solches ewiges Gesetz in Wirklichkeit gebe, scheint an dieser Stelle kaum mehr eines Beweises zu benöthigen. Nur derjenige kann das Vorhandensein eines solchen Gesetzes läugnen, der entweder Gottes Dasein oder wenigstens seine weise Vorsehung in Bezug auf seine Geschöpfe in Abrede stellt.

[1] Cont. Faust. l. 22 c. 27: Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans. Damit die Definition richtig sei, muß *vel* für gleichbedeutend mit *et* genommen werden.

[2] S. Thom. De verit. q. 5 a. 1 ad 6um. Suarez, De Leg. l. II. c. 3 n. 12.

Gott konnte die Welt nur zu einem seiner Weisheit würdigen Zwecke schaffen, er mußte also auch sorgen, daß, soviel an ihm liegt, dieser Zweck erreicht werde. Folglich mußte er von Ewigkeit her erkennen, wie er alle Dinge auf ihr letztes Ziel hinordnen könne; ebenso mußte er von Ewigkeit her den Willen haben, daß alle Geschöpfe diesem Ziele zustrebten, und dem entsprechend mußte er ihnen auch bei der Erschaffung den dazu nöthigen Antrieb verleihen. Damit ist das ewige Gesetz gegeben. Oder sollten wir annehmen, Gott mache es mit seinen Geschöpfen wie ein unweiser und herzloser Vater, der sich um seine Kinder nach der Geburt nicht mehr kümmert?

Unseres Wissens wird denn auch das ewige Gesetz nur von solchen geläugnet, die den Glauben an Gottes Dasein über Bord geworfen. Selbst solche Schriftsteller, wie Chr. Thomasius und andere, welche ihren Spott über die lex aeterna ausgießen und sie als eine Erfindung der Scholastiker bezeichnen, läugnen nicht, daß Gott die Erkenntniß und den Willen habe, in denen das ewige Gesetz besteht. Sie geben also die Sache zu, um die es sich handelt, und bestreiten bloß, daß man dieses göttliche Erkennen und Wollen schon Gesetz nennen könne. Zum Wesen des Gesetzes gehört nämlich die Bekanntmachung. Nun gab es aber von Ewigkeit her noch keine Unterthanen, denen Gott seinen Willen hätte kundgeben können. Also gibt es auch kein ewiges Gesetz.

Doch diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man nur festhält an der oben (283) gegebenen Unterscheidung zwischen dem doppelten Zustand, in dem ein Gesetz betrachtet werden kann. Sieht man auf den äußern Zustand des Gesetzes, in dem es den Untergebenen schon kundgethan ist und sie verpflichtet, so kann selbstverständlich von einem ewigen Gesetze keine Rede sein, eben weil es von Ewigkeit keine Geschöpfe gab, denen Gott seine Gesetze hätte offenbaren können. Schaut man dagegen auf den Zustand, den das Gesetz im Gesetzgeber selbst haben kann, oder auf das, was von seiten des Obern zum Gesetz erforderlich ist, so kann mit vollem Recht von einem ewigen Gesetz gesprochen werden. Denn unter Voraussetzung des Willens, zu erschaffen, mußte Gott auch den (hypothetisch nothwendigen) Willen haben, alle Geschöpfe seiner Weisheit entsprechend zum letzten Ziele hinzuordnen. Und da in Gott auch nicht der Schatten einer Veränderung denkbar ist, so mußte er diesen Willen von Ewigkeit her haben. Von Ewigkeit her war also im Geiste des Schöpfers alles vorhanden, was überhaupt von seiten des Gesetzgebers zum Gesetz erfordert wird.

Sollte man hiergegen einwenden, daß das Gesetz, solange es bloß im Innern des Gesetzgebers bestehe und den Untergebenen nicht bekannt gemacht sei, noch nicht ein eigentliches Gesetz genannt werden könne, so ist das ein bloßer Streit ums Wort. Ueber die Sache selbst kann kein Zweifel bestehen. Uebrigens läßt sich auch ein triftiger Grund namhaft machen, warum beim menschlichen Gesetzgeber erst im Augenblick der Veröffentlichung des Gesetzes der Wille ein wahrhaft gesetzgeberischer wird, bei Gott aber schon von Ewigkeit her. Der menschliche Wille ist wandelbar. Solange der Gesetzgeber seinen Willen nicht kundgibt, kann er das bei sich schon beschlossene Gesetz wieder nach Belieben aufheben. Man kann also eher von einem Vorsatz, bei Gelegenheit ein Gesetz zu erlassen, als von einem gesetzgeberischen Willen reden.

Erst im Augenblick der Promulgation wird dieser Wille ein endgiltiger, in gewisser Beziehung unabänderlicher, wirksamer. Anders ist es bei Gott, dessen Beschlüsse ewig und unabänderlich sind und ohne jeden Wechsel von ihrer Seite zur bestimmten Zeit wirksam werden. Sein Wille war von Ewigkeit her ein vollendeter, endgiltiger und wirksamer, kurz, ein wahrhaft gesetzgeberischer.

Obwohl die hier entwickelten Anschauungen erst beim hl. Augustin[1] und besonders beim hl. Thomas[2] ihre volle Entfaltung und Begründung gefunden haben, so ist doch die Lehre vom ewigen Gesetz an sich keine eigenthümlich christliche, die uns bloß durch die Offenbarung zugänglich wäre. Schon bei den Griechen finden wir zahlreiche Hinweise auf das ewige Gesetz Gottes. Nach Zeno gehen alle Naturgesetze von der weltordnenden göttlichen Vernunft aus. Das „gemeinsame Gesetz“ aller Dinge erblickt er in der Vernunft, die alles durchdringt, und diese Vernunft ist nichts anderes als Zeus, der Beherrscher der ganzen Weltordnung[3]. Kleanthes nennt in seinem schönen Hymnus[4] Zeus den obersten Lenker der Natur, der alles durch Gesetz leitet; ja er fordert alle auf, ihn als das „gemeinsame Gesetz“ allzeit zu feiern. Auch Chrysippus nennt den Zeus einfachhin das Gesetz[5]. Es sind das alles nur Variationen des einen, schon von Heraklit ausgesprochenen Grundgedankens: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem Einen göttlichen.“ Auch bei Plato finden sich seiner ganzen Richtung entsprechend viele Hinweise auf das ewige Gesetz[6].

Bei den Römern spricht sich besonders Cicero mit beredten Worten über dasselbe aus. Ueber allen menschlichen Gesetzen gibt es ein ewiges, die ganze Welt beherrschendes Gesetz, welches die Weisheit im Gebieten und Verbieten selbst ist. Dieses allbeherrschende und höchste Gesetz ist kein anderes als Gott selbst, der alles mit Weisheit leitet und regiert[7]. Aehnliche Zeugnisse begegnen uns bei Seneca[8] und anderen.

Es braucht kaum gesagt zu werden, welche wunderbare Fülle von Licht diese großartige Idee des ewigen Gesetzes über das Weltall ausgießt. Der denkende Geist wird sich nie damit zufrieden geben, in diesem unläugbaren innern Zusammenhang der geschaffenen Dinge, in dieser alles durchdringenden

[1] De lib. arb. I, 6 sqq. Cont. Faust. l. 22 c. 27.

[2] S. theol. 1. 2. q. 91 a. 1 et q. 93. O. Pfleiderer (Religionsphilosophie I, 612) meint, die Idee des hl. Thomas über das ewige Gesetz als den göttlichen weltordnenden Vernunftwillen brauche nur des Supranaturalismus entkleidet zu werden, um zum fruchtbaren Keime der modernen rationalen Ethik zu werden. Wir wüßten aber nicht, was an einer auch von den heidnischen Philosophen erkannten Lehre noch „supranatural“ sein sollte, wenn man nicht vielleicht alles supranatural nennen will, was das Dasein eines persönlichen Gottes voraussetzt.

[3] Diog. Laert. III, 88: Ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.

[4] Bei Stob. Ecl. I, abgedruckt bei Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 239.

[5] Cicero, De nat. Deor. 1, 15, 40. [6] Besonders De Leg. 10.

[7] De Leg. l. II. c. 4: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. *Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei.*

[8] De Benef. IV, 7, 1.

und umfassenden Ordnung und Zweckmäßigkeit nur das Werk blinden Zufalls und ein loses Neben- und Durcheinander zu erblicken. Er verlangt ein *Ordnungsprincip*, ein inneres, *einigendes Band*, welches alles Mannigfaltige und Wechselnde umschlingt und bei aller Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Einzelwesen zu einem großen *System* vereinigt. In diesem untilgbaren Bedürfniß liegt der innere Grund, warum sich alle denkenden Geister, die sich dem Christenthum verschließen, endlich dem Pantheismus in die Arme werfen und warum selbst die trostlosen Verirrungen eines Hegel so viele Anhänger finden konnten. Die Alleinslehre sucht doch die innere Zusammengehörigkeit, fast möchten wir sagen, die Solidarität alles Geschaffenen in Sein und Wirken irgendwie zu erklären, freilich indem sie die Wirklichkeit des Mannigfaltigen und die menschliche Freiheit preisgibt und Gott in die Materie herabzieht. Wie unendlich befriedigender und großartiger erklärt die theistische Philosophie diesen Zusammenhang der Dinge unter sich und mit dem höchsten Weltzweck durch das ewige Gesetz des persönlichen, über der Welt stehenden, aber ihr nicht fremden Gottes. Durch dies Gesetz leitet die ewige Weisheit alles Geschaffene dem obersten Zweck der Schöpfung zu, mächtig fortreichend von einem Ende zum andern und alles mit Milde ordnend. Dieses Gesetz einigt das Mannigfaltige, ohne ihm seine Mannigfaltigkeit zu rauben. Was das Newton'sche Gravitationsgesetz für seine Planetenwelt, das ist das ewige Gesetz Gottes für das ganze Universum. Der weltordnende Vernunftwille Gottes ist sozusagen die Centralsonne, um welche die ganze Schöpfung wie um ihren Mittelpunkt gravitirt.

§ 4.

Begriff des natürlichen Sittengesetzes.

Die vom ewigen gesetzgeberischen Willen Gottes ausgehenden und in die Natur der Dinge hineingelegten Antriebe zum Handeln bilden die verschiedenen Arten von zeitlichen Gesetzen, wenn wir das Wort Gesetz im weitesten Sinne nehmen. Die zeitlichen Gesetze sind gewissermaßen Ausstrahlungen des ewigen Gesetzes, durch welche die geschaffenen Dinge zur Mitwirkung an der Durchführung des göttlichen Weltplanes angetrieben werden.

Je nach dem verschiedenen Grade ihrer Natur nehmen die Geschöpfe in verschiedener Weise an dem ewigen Gesetze theil. Die anorganischen Wesen werden durch rein mechanische, physische und chemische Kräfte beherrscht. Sie nehmen den geringsten selbständigen Theil an der Verwirklichung der ihnen vorgezeichneten Ordnung. Höherer Art ist schon die Theilnahme der Pflanze an dem ewigen Gesetz. Hier tritt uns ein von innen heraus thätiges, sich selbst bewegendes Lebensprincip entgegen, indem die Pflanze aus sich heraus nach einem wohlgeordneten Plane wächst und sich entfaltet. Noch höherer Art ist die Theilnahme der Thierwelt am ewigen Gesetz, die mit sinnlicher Erkenntniß ausgerüstet selbst das Nützliche und Schädliche zu unterscheiden und auch in der Ferne zu suchen vermag.

Unermeßlich höher aber ist die Theilnahme der vernünftigen Wesen an dem ewigen Gesetz. Sie nehmen nicht mehr bloß durch blinde Kräfte und unbewußte Triebe an demselben und dadurch an der Verwirklichung des

göttlichen Regierungsplanes theil, sondern durch die Vernunft. Ihnen allein verkündet Gott sein Gesetz durch die natürliche *Erkenntniß* in Form von Geboten und Verboten, und *diese Theilnahme der vernünftigen Wesen an dem ewigen Gesetze ist das natürliche Sittengesetz*[1].

Man kann deshalb das natürliche Sittengesetz definiren: *das uns von Natur innewohnende Licht der Vernunft, durch welches wir erkennen, was wir thun und meiden sollen*; oder auch: *die uns vom Schöpfer durch die Natur mitgetheilte Erkenntniß, daß wir die unserer Natur entsprechende Ordnung im Handeln einhalten sollen.*

Alles, was wir durch die natürliche Vernunft und abgesehen von jedem positiven Gebot und Verbot als unsere *Pflicht* erkennen, gehört also zum Naturgesetz. Dem Naturgesetz — so wollen wir der Kürze halber das natürliche Sittengesetz fortan nennen — ist es ferner wesentlich, zugleich mit der Erschaffung dem Menschen und jedem vernünftigen Wesen mitgetheilt zu sein. Es muß als eine von der vernünftigen Natur unzertrennliche Befähigung aufgefaßt werden, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, das letztere als verboten, das erstere, soweit es zur rechten Ordnung nothwendig ist, als geboten zu erkennen. Was bei den vernunftlosen Wesen die blinden Triebe und Instincte leisten, sollen bei den vernünftigen Geschöpfen die natürlichen Erkenntnisse über das, was sie zu thun und zu meiden haben, ersetzen. Diese Erkenntnisse bestehen in *allgemeinen praktischen Urtheilen* über das, was wir thun oder lassen sollen. In ihnen besitzt der Mensch eine in seine Natur hineingelegte *Directive*, welche ihn auf die rechte Bahn zu seinem Ziele hinordnet. Indem sie ihm verkündigen, was er thun *soll*, geben sie ihm einen wahren Antrieb zum Handeln, *ohne seine Freiheit aufzuheben*. Das Naturgesetz — und das Gleiche gilt von allen eigentlichen Gesetzen — beläßt die *physische* Freiheit oder das Können, schränkt aber die sittliche Freiheit oder das *Dürfen* ein. Der Mensch *kann* dem Gesetz zuwiderhandeln, aber *darf* es nicht, es ist ihm nicht erlaubt. Das Können geht weit über das Dürfen hinaus; jenes umfaßt auch das sittlich Böse, dieses schließt es aus.

Wenn wir übrigens das Naturgesetz eine uns durch die Erschaffung mitgetheilte Erkenntniß nennen, so wollen wir damit auf keine Weise den *angeborenen Ideen* das Wort reden. Angeboren ist dem Menschen nur die *Anlage* und die *Neigung*, sich unwillkürlich und spontan aus der Erfahrung die Begriffe von gut und bös zu bilden und ebenso spontan einzusehen, daß das Gute gethan, das Böse gemieden werden soll.

§ 5.

Beweise für das Dasein des Naturgesetzes.

1. Den ersten Beweis dafür, daß das Naturgesetz im eben erklärten Sinn ein eigentliches, von Gott ausgehendes Gesetz ist, können wir unseren früheren Ausführungen entnehmen.

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 91 a. 2: Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

Die große, von jedem Menschen hier auf Erden zu lösende Aufgabe ist, daß er Gott, seinen Schöpfer und Herrn, verherrliche und dadurch sein ewiges Heil wirke (71 ff.). Die Verherrlichung Gottes aber, an die als nothwendige Bedingung das ewige Heil des Menschen geknüpft ist, besteht in der Einhaltung der ihm vorgezeichneten sittlichen Ordnung oder in dem tugendhaften Lebenswandel (108 ff.).

Nun haben wir in den vorigen Abschnitten (223 ff.) bestimmt, worin das Gute und Böse, die Tugend und das Laster, kurz, die sittliche Ordnung bestehe. Also ergibt sich unmittelbar von selbst die Schlußfolgerung: Gott verlangt von jedem Menschen, daß er hienieden die seiner vernünftigen Natur geziemende Ordnung einhalte. Nur wenn der Mensch diese Bedingung erfüllt, wird er von Gott die Krone des ewigen Lebens erhalten.

Damit haben wir alles, was zu einem wahren und eigentlichen Gesetz erforderlich ist. Wir haben eine vernunftgemäße Vorschrift, die von der höchsten Autorität dem ganzen Menschengeschlecht als verpflichtende Norm des Handelns auferlegt ist, und zwar zum Nutzen der Gesammtheit. Denn wenn auch der höchste Zweck des Gesetzes Gottes Verherrlichung ist, so will doch Gott diesen Zweck, soviel von ihm abhängt, durch das wahre, zeitliche und ewige Wohl der Menschen erreichen. Gewiß würde das Menschengeschlecht schon hienieden am meisten wahres Glück besitzen, wenn es sich vollkommen den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes unterwürfe.

2. Auch die Betrachtung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit führt uns zur Annahme eines eigentlichen, von Gott allen Vernunftwesen auferlegten Sittengesetzes.

Gott mußte den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anhalten. Das passende Mittel zu diesem Zweck war aber nur das natürliche Sittengesetz. Also mußte Gott sich dieses Mittels bedienen. Wir wollen kurz die beiden Grundsätze beleuchten, auf welche sich diese Schlußfolgerung stützt.

Gott war frei, ob er die Welt erschaffen wollte oder nicht. Aber einmal den freien Entschluß der Welterschaffung vorausgesetzt, verlangte seine Weisheit und Heiligkeit unbedingt, daß er alle Dinge zur Verherrlichung seiner unendlichen Vollkommenheiten hinordne. Ganz besonders mußte er das Denken und Handeln der vernünftigen Geschöpfe auf sich als das höchste Ziel aller Dinge hinordnen. Nun besteht aber Gottes Verherrlichung darin, daß der Mensch die seiner vernünftigen Natur angemessene Ordnung einhalte und so das göttliche Ebenbild in sich vervollkommne (108 u. 232). Also mußte er wollen, daß der Mensch die genannte Ordnung einhalte. Oder konnte es dem Schöpfer gleichgiltig sein, ob ihn der Mensch als das höchste Ziel anerkenne oder nicht, ob er ihn liebe oder hasse, lobe oder lästere, sich ihm unterwerfe oder gegen ihn auflehne? Wer das behaupten wollte, müßte aufhören, Gott als den Allheiligen und Allweisen zu betrachten; er müßte jedenfalls annehmen, daß ihm die Verwirklichung des sittlich Guten in der Welt gleichgiltig sei.

Was für eines Mittels konnte sich nun Gott bedienen, um den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anzuhalten? Nur des natürlichen Sittengesetzes im oben erklärten Sinn. Er mußte ihm durch die Erschaffung seinen Willen kundthun, ihm wenigstens als fruchtbaren Keim die natürliche Erkenntniß in die Vernunft legen, daß es seine Pflicht sei, die sittliche Ordnung einzuhalten.

Nur ein Gesetz war ein dem Menschen angepaßtes Mittel. Jedes andere Mittel, wie physischer Zwang, blinder Naturtrieb, hätte seine Freiheit aufgehoben, ihn also seines schönsten Vorzuges beraubt. Das Gesetz mußte weiterhin ein natürliches sein, das gewissermaßen einen innern Bestandtheil der menschlichen Natur bildete. Denn alle geschaffenen Dinge werden durch ihre Natur zu dem ihnen angemessenen Handeln und dadurch zu ihrem Ziele hinbewegt. Hierdurch eben unterscheidet sich die von Gott und die von den Geschöpfen ausgehende Bewegung. Ein Geschöpf kann das andere nur durch äußern Antrieb oder durch Gewalt in Bewegung setzen. Die Bewegung, welche der Schütze dem Pfeil oder der Kugel mittheilt, kommt bloß von außen. Gott aber bewegt die Geschöpfe durch ihre Natur von innen heraus, er legt das Princip ihrer Bewegung in ihre Natur hinein. Das thut er auch beim Menschen. Auch dieser muß den Antrieb zu der ihm entsprechenden Handlungsweise in seiner Natur selbst vorfinden. Sonst müßten wir annehmen, seine Natur sei unfertig, unfertiger als die der übrigen Wesen.

Hätte Gott dem Menschen sein ewiges Gesetz nicht schon in die Natur bezw. in die natürliche Vernunfterkenntniß hineingelegt, so könnte er ihm nur durch übernatürliche Offenbarung seinen Willen kundthun. Entweder müßte man also behaupten, die übernatürliche Offenbarung sei überall und allezeit nothwendig, oder aber Gott könne die Menschen in völliger Unkenntniß seines Willens lassen. Ja, Gott könnte nicht einmal dem Menschen ein positives Gebot auferlegen. Denn ein positives Gebot kann uns nur verpflichten, wenn wir schon zum voraus die natürliche Erkenntniß besitzen, daß jemand das Recht hat, uns zu befehlen, und wir die Pflicht, ihm zu gehorchen.

3. Einen dritten Beweis für das Dasein des Naturgesetzes bietet uns die Erfahrung oder die Untersuchung der Art und Weise, wie alle Menschen thatsächlich über gut und bös urtheilen. Denjenigen Gegnern gegenüber, die so sehr auf positive Erfahrungsthatsachen pochen, dürfen wir wohl besonderes Gewicht auf diesen Beweis legen.

Damit wir auf Grund der Erfahrung das Dasein des natürlichen Sittengesetzes zu behaupten berechtigt seien, genügt, daß folgende drei Bedingungen zusammentreffen: a) daß sich alle Menschen von Natur aus und fast unwillkürlich gewisse allgemeine, bei allen im wesentlichen gleiche Grundsätze über das sittliche Verhalten bilden; b) daß diese Grundsätze sich als von unserer Willkür unabhängige und unbedingt verpflichtende in unserem Bewußtsein darstellen, und zwar in der Weise, daß sie c) bei vorurtheilsfreier Betrachtung als von einer höhern, über uns stehenden Macht ausgehend anerkannt werden müssen. Kommen diese Bedingungen zusammen, so haben wir alles, was nach dem früher Gesagten zum Wesen eines wahren göttlichen Gesetzes nöthig ist.

Nun lassen sich aber diese drei Bedingungen unschwer als wirklich aus der Erfahrung nachweisen.

Die Wirklichkeit der ersten Bedingung ergibt sich zum großen Theil schon aus dem gegen den Moralskepticismus über die Allgemeinheit der sitt-

lichen Ideen und Urtheile Gesagten (134 ff.). Uebrigens verweisen wir auf den Anhang, in dem wir den Nachweis derselben eingehend erbringen.

Was die *zweite* Bedingung angeht, so braucht jeder nur sein eigenes Bewußtsein zu befragen, um sich von der Wirklichkeit derselben zu überzeugen. Wir urtheilen nicht bloß, gewisse Handlungen seien gut und lobenswerth, andere schlecht und unschön, sondern auch, die schlechten Handlungen seien zu unterlassen, *unerlaubt* oder *verboten*, die guten dagegen, soweit sie zur Integrität der dem Menschen geziemenden Ordnung nothwendig sind, *geboten*. Wir urtheilen nicht bloß, es sei schön und lobenswerth, Gott zu ehren, die Eltern zu achten und zu lieben, dem Wohlthäter dankbar zu sein, sondern wir urtheilen, es sei unsere *Pflicht*, so daß wir es nicht unterlassen können, ohne Tadel zu verdienen und als strafwürdig zu erscheinen[1]. Deshalb sagen wir: Du *sollst* Vater und Mutter ehren, du *sollst* dem Wohlthäter dankbar sein, du *sollst* das thun, was deine Stellung als Bürger, Unterthan, Vorgesetzter, Gatte u. s. w. von dir fordert. Ebenso urtheilen wir nicht bloß, es sei vernunftwidrig oder unschön, Mord und Ehebruch zu begehen, Gotteslästerungen auszustoßen, einen Meineid abzulegen, zu verleumden, sondern wir urtheilen: Du *sollst* nicht tödten, stehlen, ehebrechen, verleumden u. s. w. Wer sich gegen diese Vorschriften verfehlt, dem werfen wir Pflichtverletzung vor, und zwar auch *ohne Rücksicht auf ein menschliches Verbot*. Wenn wir uns Auswanderer denken, die ihre Heimat verlassen haben und auf einem Schiffe oder einer unbekannten Insel oder einem neuen Welttheil zusammenkommen, wo keine staatliche Ordnung existirt, so verurtheilen wir den Meuchelmord, den Meineid, die Verleumdung, Betrug, Ehebruch u. s. w. ebenso gut als Verbrechen, als strafwürdige Pflichtverletzungen, wie wir dies bei Menschen in geordneten staatlichen Verhältnissen thun.

Die genannten sittlichen Grundsätze haben aber — damit kommen wir zur *dritten* Bedingung — ihre verpflichtende Kraft von einer *höhern, über uns stehenden Macht*, und diese Macht kann keine andere sein als

[1] Diese Thatsache des Bewußtseins ist so offenkundig, daß sie unseres Wissens auch von den Philosophen aller Richtungen anerkannt wird. Hier nur das eine oder andere Zeugniß: „Woran ich auch immer zweifeln möge," sagt *Salter* (Die Religion der Moral. Deutsch herausgegeben von Giżycki. 1885. S. 12), „ich kann nicht an dem Gesetze der Pflicht zweifeln, — ich kann nicht daran zweifeln, daß es Recht und Unrecht gibt, daß das Rechte mich *verpflichtet*, daß ich es thun soll. . . Es ist offenbar, die Menschen machen dieses Gesetz nicht, sondern sie finden es vor . . ., das Gesetz ist ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Intelligenz." „Wie kommt", fragt *Paulsen* (System der Ethik S. 259), „das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener seltsame Zwiespalt, der vor der That in dem Hin- und Herschwanken zwischen Wollen und Sollen, nach der That in Unruhe und Selbstanklage erscheint?" Er sucht dann eingehend diese *Thatsache* zu erklären. J. G. *Fichte* sagt: „So gewiß der Mensch ein Mensch ist, so gewiß äußert sich in ihm eine *Nöthigung*, einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu thun, lediglich damit es geschehe, und anderes ebenso zu unterlassen, lediglich damit es unterbleibe." *Ulrici* (Naturrecht S. 103) behauptet, jedem Menschen sei das allgemeine Gefühl des Sollens, das all unser Thun und Lassen gleichsam begleitet, angeboren. *Kant* nahm diese Thatsache („den kategorischen Imperativ") zum Ausgangspunkt seiner Sittenlehre. Andere Zeugnisse werden wir weiter unten bei Besprechung der Pflicht anführen.

Gott selbst. Wir erkennen die sittlichen Gebote als *unbedingte Forderungen an unsern Willen*, die von unserer Willkür vollständig unabhängig sind. Oft sind uns diese Forderungen recht lästige Fesseln, die wir gerne abschütteln möchten, aber nicht können. Mögen wir wollen oder nicht, wir müssen anerkennen, daß es verboten und strafwürdig ist, zu morden, betrügen, verleumden u. s. w. Wir können die Pflicht übertreten, aber sie nicht beseitigen oder uns überreden, unser Thun sei erlaubt. Diese Forderungen sind also unserem Belieben entzogen, unser Wille fühlt sich von ihnen — oft genug widerwillig — *gebunden*. Sie können also unmöglich von uns selbst ausgehen.

Welches ist nun diese höhere Macht, die uns diese Fesseln auferlegt und uns so *absolut und unbedingt* gebietet? Es kann nicht eine menschliche, sondern nur eine *überweltliche* Macht, d. h. *Gott selbst* sein.

a) Schon die *Allgemeinheit* dieser sittlichen Gebote in Bezug auf alle Zeiten, Personen und Orte verbietet die Annahme, daß wir es hier mit Geboten einer menschlichen, nach Zeiten und Orten wechselnden Autorität zu thun haben. Diese Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit der sittlichen Gebote beweist, daß sie in die *Natur* des Menschen selbst hineingelegt sind, folglich nur von demjenigen ausgehen können, der Gewalt hat über die menschliche *Natur* selbst.

b) Wir sehen ferner, daß auch diejenigen, die auf dem Gipfel irdischer Macht stehen, die also keine höhere Autorität über sich anerkennen und sich vor niemanden auf Erden zu beugen oder zu fürchten brauchen, sich den sittlichen Geboten unterworfen fühlen. Auch der hochmüthigste und gewaltthätigste Machthaber muß anerkennen, daß er verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu regieren und zu urtheilen, daß es auch für ihn verboten und ein strafwürdiges Verbrechen ist, die Unschuld zu morden oder zu entehren, Ehebruch, Lüge und Verleumdung sich zu Schulden kommen zu lassen, Gott, den höchsten Herrn aller Dinge, zu lästern und zu hassen. Ist das nicht ein Beweis, daß alle Menschen die sittlichen Gesetze als Gebote einer überweltlichen Macht ansehen, von denen kein Mensch sich oder andere entbinden kann?

c) Nichts spricht aber deutlicher für den göttlichen Ursprung der Sittengebote als die Erscheinungen des *Gewissens*. Haben wir unsere Pflicht treu erfüllt, so ist die Stimme des guten Gewissens, das Bewußtsein gethaner Pflicht unser süßer Trost. Diesen Trost fühlen wir nicht, wenn wir gethan, was wir wollten, sondern wenn wir das gethan, was uns die Pflicht gebot. Im guten Gewissen vernehmen wir die geheimnißvolle Stimme einer höhern Macht, die uns Billigung und Lob ausspricht und Frieden in unsere Seele gießt.

Haben wir aber unsere Pflicht verletzt, so regt sich das *böse, strafende* Gewissen. Auch wenn es dem Verbrecher gelingt, die Menschen zu täuschen und seine Frevelthat mit dem Schleier der Nacht zu bedecken, so macht ihm das Gewissen bittere Vorwürfe und ängstigt ihn. Ein langes Sündenleben voller Schandthaten vermag zwar diese rächende Stimme des Gewissens zu schwächen, sie durch lärmende Vergnügen zu betäuben oder zu übertönen; vollständig zum Schweigen bringen wird es sie nicht, wenigstens nicht in Bezug auf schwere Verbrechen. Ein Mörder, Heuchler, Meineidiger, Ehebrecher, Wüstling, Verräther, Betrüger — und wie sie sonst heißen mögen — wird die

Gewissensbisse und Seelenpein nie vollständig los, auch wenn es ihm gelingt, dem Arm der menschlichen Gerechtigkeit zu entgehen.

Es ist deshalb auch keine so seltene Erscheinung, daß Verbrecher, um der Qual der Gewissensbisse zu entrinnen, entweder sich bekehren und vielleicht sogar dem Arm der Gerechtigkeit überliefern oder ihrem Leben gewaltsam ein Ende machen. Diese Erscheinung ist nicht etwa bloß eine specifisch christliche, sie tritt uns in der Geschichte aller Culturvölker entgegen. Zahlreiche Belege für diese Behauptung liefert insbesondere die griechische und römische Geschichte.

Nach Aeschines tödteten sich in Griechenland viele Richter wegen der von ihnen gefällten Urtheilssprüche[1]. In einem Bruchstücke Menanders heißt es, das Schuldbewußtsein mache auch die Tollkühnsten furchtsam. Nach Aristoteles bringen sich diejenigen selbst um das Leben, die sich schwerer Verbrechen schuldig wissen, oder sie fliehen die Einsamkeit, um ihre Schuld zu vergessen[2]. Noch erwähnt seien die folgenden Verse aus Aeschylos[3]:

> Auch in Träumen wallt ja vor das Herz
> Schuldbewußt Seelenangst, und es keimt
> Wider Willen weiser Sinn.

Unter den römischen Schriftstellern schildert besonders Cicero an vielen Stellen die Qual und Angst des bösen Gewissens. So behauptet er, daß die Verbrecher zwar den Strafen der Richter oft entgehen, sei es nun daß keine solche Strafen verhängt sind oder daß die Richter getäuscht werden, aber der Angst und Qual des Gewissens entgehen sie nicht[4]. An einer andern Stelle lehrt er ausdrücklich, daß Gewissensbisse der Uebertretung des ewigen, für alle Zeiten und Völker geltenden Naturgesetzes unfehlbar auf dem Fuße folgen und alle anderen Strafen weit übertreffen[5]. Dagegen gilt ihm das gute Gewissen als der süßeste Lohn für die gethane Pflicht[6]. Aehnlich reden Horaz[7], Persius[8] und besonders Juvenal[9]. Charakteristisch für die römische Auffassung ist auch, was Tacitus[10] von den Gewissensbissen des Tiberius, und Sueton[11] von denen des Muttermörders Nero berichten.

Diese Gewissensbisse haben nothwendig das Bewußtsein der Schuld zur Voraussetzung, und zwar das Schuldbewußtsein gegenüber einer hoch über uns stehenden Macht, vor der wir uns auch für unsere verborgensten Thaten verantwortlich wissen und die nichts Böses ungestraft läßt. Diese Macht kann nur Gott selbst sein. So anerkennen alle Menschen unwillkürlich die

[1] Rede über die Truggesandtschaft n. 88. [2] Ethic. Nic. IX. c. 4, 1166 b 15 sqq.
[3] Agamemn. 179. Zahlreiche andere Zeugnisse finden sich bei L. Schmidt, Ethik der Griechen I, 217 ff.; W. Schmidt, Das Gewissen. Leipzig 1889. S. 11 ff.; daselbst S. 17 auch Aussprüche von Philo über das böse Gewissen.
[4] De Leg. l. I. c. 14.
[5] L. 3 de republ. bei Lactant. Inst. VI, 8: Cui (legi) qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit.
[6] De senect. 3. [7] Epist. 1, 1, 60. [8] Satir. 3, 35—43.
[9] Satir. 13, 196:

> Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
> Quas et Caeditius gravis invenit aut Rhadamantus,
> Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

[10] Annal. 6, 6. [11] Nero c. 34.

sittlichen Gebote als Gebote des Allwissenden und Allheiligen, der auch in die Tiefen des Herzens schaut, und die Uebertretung der sittlichen Gebote als eine Verschuldung vor Gott.

d) Noch einen Gedanken können wir nicht übergehen, der augenfällig beweist, daß alle Menschen unbewußt die sittlichen Gebote als Gesetze einer überirdischen Macht, d. h. Gottes selbst ansehen. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß nach allgemeiner Anschauung die sittlichen Güter alle anderen irdischen Güter an Werth weit überragen (112 u. 232). Dieser Werth läßt sich nur erklären durch die Hinbeziehung des sittlich Guten auf den höchsten Weltzweck, eine Hinbeziehung, die unmittelbar durch den Willen Gottes bewerkstelligt wird. Denn die Hinordnung der Mittel auf den Zweck ist Sache des Willens. Wir können jetzt diesen Gedanken hier ergänzen, um zu zeigen, daß die sittlichen Gebote als Gottes Gebote aufzufassen sind.

Wir urtheilen nicht bloß, die sittlichen Güter seien allen anderen irdischen Gütern vorzuziehen, sondern auch, es sei absolut unerlaubt, um eines irdischen Gutes willen — und möchte es auch das größte und kostbarste sein — die sittliche Ordnung zu verletzen. Wir erkennen es als unsere unbedingte Pflicht, im Nothfall eher Gesundheit, Ehre, Reichthum und selbst das Leben zu opfern als etwas an sich Unerlaubtes und Sündhaftes zu thun. So urtheilen alle unverdorbenen Menschen, welche nicht in vorgefaßten Schulmeinungen befangen sind. Lieber sterben als seine Pflicht verletzen (potius mori quam foedari).

Nach diesem Grundsatz haben nicht etwa bloß die christlichen Blutzeugen gehandelt, sondern auch diejenigen, die unter den heidnischen Völkern sich durch natürliche Tugenden hervorthaten[1]. Sokrates erklärt in seiner Vertheidigungsrede, er wolle lieber auf Freiheit und Leben verzichten als zum Verräther an seiner Pflicht werden. Der Tugendhafte fürchte das Unrecht mehr als den Tod[2]. Plato verlangt, daß man eher alles Unrecht leide als Unrecht thue. Die Tugend hat nach ihm solchen Werth und solche Schönheit, daß alles Irdische im Vergleich zu ihr gering zu achten ist[3]. Mit aller Entschiedenheit bekämpft er deshalb die Sophisten, welche den Werth des sittlich Guten nur aus seinem zeitlichen Nutzen herleiten wollten. Den Neoptolemus im Philoktet läßt Sophokles die Ueberzeugung aussprechen, es sei ihm unmöglich, um eines irdischen Gewinnes wegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu verletzen. Was die Römer hierüber gedacht, geht aus der Erzählung vom Regulus hervor, der freiwillig in die Gefangenschaft zurückkehrt, um nicht wortbrüchig zu werden. Wir erinnern noch an die herrlichen Worte Juvenals, in denen er das potius mori quam foedari poetisch umschreibt und es für den größten Frevel erklärt, aus Liebe zum Leben die Pflicht zu verletzen[4].

Unter den Neueren hat noch Kant dieser Anschauung entschiedenen Ausdruck verliehen. Wiederholt betont er, man solle die Pflicht erfüllen, unbekümmert um

[1] Hierauf bezügliche Zeugnisse s. in meiner Sittenlehre des Darwinismus S. 86
[2] Apolog. Socr. c. 16, 17. [3] Gorg. c. 35.
[4] Satir. 8, 80:

> Ambiguae si quando citabere testis
> Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
> Falsus et admoto iubeat periuria tauro;
> *Summum crede nefas, animam praeferre pudori,*
> *Et propter vitam vivendi perdere causam.*

alles, was etwa daraus folgen möge. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist eine so unbedingte, daß sie um keines Vortheils oder Nachtheils willen zu übertreten ist[1]. Wir wissen zwar wohl, daß Kant die absolute Geltung der sittlichen Forderungen von seinem Standpunkte nicht zu erklären und zu begründen vermag; wir wissen auch, daß die neueren Anhänger der sogenannten unabhängigen Moral, welche die sittliche Ordnung jedes höhern Werthes entkleiden und zu einer Summe von Verhaltungsmaßregeln rein menschlicher Herkunft herabwürdigen, mit Geringschätzung oder geradezu mit Hohn von dieser Forderung Kants reden. Aber desungeachtet bleibt wahr, daß Kant damit nur einer Ansicht energischen Ausdruck verliehen hat, welche ein Gemeingut aller vorurtheilslosen Menschen ist.

Wie läßt sich nun diese unbedingte Forderung erklären, den sittlichen Geboten nöthigenfalls alle irdischen Güter zum Opfer zu bringen? Vollständig nur dadurch, daß man *die sittliche Ordnung mit den höchsten und ewigen Gütern des Menschen in Zusammenhang bringt*. Dieser Zusammenhang kann aber nur durch den Willen desjenigen hergestellt werden, der dem Menschen sein Endziel vorgesteckt und auch die Bedingungen zu dessen Erreichung festgesetzt hat. So führt uns unsere Betrachtung wieder auf den Punkt zurück, von dem wir oben (75 u. 107 ff.) ausgegangen sind.

Wir könnten jetzt noch als letzten Beweis für den göttlichen Ursprung der sittlichen Gebote die übereinstimmende Ansicht aller Völker anführen. Es hat wohl zu allen Zeiten ungläubige Gelehrte gegeben, welche alles zu läugnen oder zu mißdeuten suchten, was auf Gott hinzuweisen schien. Aber es hat sich bis heute kein Volk gefunden, das nicht die sittliche Ordnung als überweltliche, göttliche oder wenigstens unter dem Schutze und der Autorität überweltlicher Mächte stehende angesehen hätte. Allein da wir diesen Beweis im *Anhang* ausführlich zu erbringen suchen, so übergehen wir ihn hier, um uns nicht ohne Noth wiederholen zu müssen.

Zweites Kapitel.

Die Pflicht und ihre Gegner.

§ 1.

Nähere Erklärung der Pflicht.

Die Pflicht ist der innerste Kern- und Angelpunkt der ganzen sittlichen Ordnung. Die unläugbare Thatsache, daß wir uns an die sittliche Ordnung *gegen unsern Willen gebunden fühlen*, will erklärt und begründet sein, und ein ethisches System, das diese Aufgabe nicht zu lösen vermag, ist in den Augen jedes Denkenden gerichtet. Gerade an diesem Punkte zeigt sich nun am auffälligsten die völlige Unzulänglichkeit der modernen ethischen Systeme gegenüber der theistischen Ethik. Wir dürfen deshalb nicht so leichten Schrittes an ihm vorübergehen. Erklären wir zunächst, was die Pflicht in unserem System ist, und vergleichen wir dann damit, was uns die modernen Ethiker als Ersatz dafür bieten wollen.

[1] Tugendlehre. WW. V, 261 und besonders S. 472.

1. *Pflicht* (obligatio, von ob und ligare, binden) ist die Wirkung des Gesetzes, das Gesetz *verpflichtet uns*. Zuweilen versteht man unter Pflicht bloß den *Gegenstand* des Gesetzes oder die Handlung, zu der uns das Gesetz verpflichtet. Im eigentlichen Sinn aber versteht man unter Pflicht die *moralische Nöthigung* oder den moralischen *Zwang*, den uns das Gesetz auferlegt. Durch das Gesetz werden wir gewissermaßen *gebunden*. Dieses geistige Band, das uns an eine Handlung oder deren Unterlassung knüpft, ist die *Verpflichtung* oder die Pflicht.

Da wir das Naturgesetz als ein von Gott in die menschliche Vernunft geschriebenes Gesetz nachgewiesen haben, so folgt, daß der *Wille Gottes* die *bewirkende Ursache* dieser Pflicht oder moralischen Nöthigung ist. Wie das Gesetz, so hat auch die Verpflichtung im Willen des Gesetzgebers ihren unmittelbaren Grund. Aber *worin besteht diese Nöthigung*, die wir Pflicht nennen? oder wie kommt sie zu stande?

2. Offenbar kann die Pflicht nicht eine *subjective* Nöthigung nach Art eines blinden Triebes oder Instinctes sein. Eine solche Nöthigung widerspricht der Freiheit des Menschen. Sie muß vielmehr als eine *objective* Nöthigung aufgefaßt werden, welche durch die Erkenntniß eines Gutes vermittelt wird und die Freiheit bestehen läßt.

Eine solche objective Nöthigung kann für den freien Willen nur dadurch entstehen, daß der Verstand ihm den nothwendigen Zusammenhang zwischen einer Handlung (Unterlassung) und einem ihm unentbehrlichen Gute zeigt. Infolge dieser Erkenntniß ist der Wille in die Alternative versetzt, *entweder* die geforderte Handlung zu setzen und dadurch das Gut zu erreichen oder die Handlung zu unterlassen und damit zugleich auf dieses Gut zu verzichten.

Wenden wir das auf die sittliche Pflicht an, so kann diese nur in dem erkannten *nothwendigen Zusammenhang zwischen der Beobachtung der sittlichen Ordnung und Gott, dem höchsten, unendlichen Gute, bestehen*.

Die Pflicht verlangt, wie wir gesehen, oft das Opfer aller irdischen Interessen mit Einschluß des Lebens. Mithin muß das Gut, welches uns die Beobachtung der sittlichen Ordnung nothwendig macht, diese irdischen Interessen überragen, es muß ewig und unvergänglich sein. Dieses Gut ist Gott selbst. Auch nur Gott allein ist dem Menschen als sein höchster Herr und letztes Ziel unter allen Umständen nothwendig.

Der Zusammenhang der sittlichen Ordnung mit Gott kann jedoch in doppelter Weise aufgefaßt werden. Wir können sehen, daß Gott von uns die Einhaltung der sittlichen Ordnung als nothwendige Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit fordert. Wir können aber auch — ohne Rücksicht auf unsere eigene Seligkeit — erkennen, *daß Gott die Einhaltung der sittlichen Ordnung von uns unbedingt verlangt*, daß wir folglich diese Ordnung nicht übertreten dürfen, ohne uns ihm, unserem höchsten Herrn, zu widersetzen, ihm zu mißfallen und ihn zu beleidigen. Durch die *letztere Erkenntniß* entsteht die Pflicht.

Die Pflicht ist demgemäß die *Nothwendigkeit eines bestimmten Verhaltens, welche sich aus der Erkenntniß ergibt, daß Gott dasselbe von uns unbedingt fordert und das Zuwiderhandeln ihm mißfällt und ihn beleidigt.*

Die Pflicht kann doppelter Art sein. Entweder verlangt Gott eine Handlung (Unterlassung) sozusagen mit der ganzen Wucht seiner höchsten Herrschaft, so daß wir diese Handlung nicht unterlassen können, ohne ihn schwer zu beleidigen, uns seine Feindschaft zuzuziehen und damit uns von unserem letzten Ziel, soviel an uns liegt, abzuwenden. Das ist die Pflicht im strengsten Sinne, deren Uebertretung eine schwere Sünde bildet. Oder Gott verlangt zwar eine Handlung von uns, so daß wir sie zwar nicht unterlassen können, ohne ihm zu mißfallen oder ihn zu beleidigen, aber im Fall der Unterlassung doch nicht in eigentliche Feindschaft mit Gott gerathen. Dies ist die Pflicht im unvollkommenen Sinne, deren Uebertretung eine läßliche Sünde ausmacht. Bei Besprechung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde werden wir hierauf zurückkommen.

3. Man kann gegen diese Erklärung nicht einwenden, daß danach die sittlichen Gebote, um mit Kant zu reden, nicht unbedingte und kategorische, sondern bloß bedingte, hypothetische Imperative seien, etwa wie das Gebot: „Um im Alter nicht zu darben, mußt du in der Jugend arbeiten und sparen.“[1] Von seiten Gottes sind die sittlichen Gebote unbedingt und absolut. Der Schöpfer verlangt nicht bloß bedingungsweise die sittliche Ordnung, als ob er etwa zu uns spräche: „Ich mache dich ewig glücklich nur, wenn du die sittliche Ordnung einhältst; übrigens ist es mir gleichgiltig, ob du diese Ordnung beobachtest oder nicht.“ Gewiß nicht. Er verlangt vielmehr die sittliche Ordnung um ihrer selbst willen, gebietet sie deshalb unbedingt, und ihre freie Uebertretung mißfällt ihm immer und überall und unter allen Umständen. Auch ein menschlicher Gesetzgeber sagt durch sein Gesetz — wofern wir vom reinen Strafgesetz (lex poenalis) absehen — nicht bloß: „Wenn jemand das Gesetz übertritt, wird er gestraft werden“, gleich als ob das Gesetz bloß eine Strafandrohung wäre. Er sagt vielmehr kategorisch: „Diese Handlung ist verboten“, und nur um diesem Gebot Nachdruck zu verleihen, wird die Uebertretung mit Strafe bedroht. Gerade so verhält es sich auch mit Gott. Er sagt durch sein Naturgesetz nicht bloß: „Wenn du tödtest, wirst du der ewigen Seligkeit verlustig gehen“, sondern er gebietet unbedingt: „Du sollst nicht tödten. Der Mord mißfällt mir immer und überall, und ich sehe die Begehung desselben als eine mir zugefügte Beleidigung an.“ Die Androhung der Strafe tritt zu diesem Gebote, um ihm den erforderlichen Nachdruck zu geben.

4. Wir wissen jetzt, was Pflicht ist; wir können nun auch leicht bestimmen, was es heißt, aus Pflicht handeln. Aus Pflicht handeln heißt nicht, wie zuweilen behauptet wird, eine Handlung deshalb vollbringen, weil ich sehe, daß sie eine nothwendige Bedingung zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit ist; es heißt vielmehr, eine Handlung deshalb vollbringen, weil ich sehe, daß sie mir unbedingt geboten ist, und wenn ich dies genauer analysire — weil ich sehe, daß Gott, mein höchster und unumschränkter Herr, sie von mir unbedingt verlangt; weil ich sehe, daß ich sie nicht unterlassen kann, ohne ihm zu mißfallen, ihn zu beleidigen und mich so in bewußten Gegensatz zu ihm, meinem letzten Endziel, zu bringen.

[1] Kant, WW. IV, 117.

Man behauptet zuweilen, „aus Pflicht handeln“ heiße aus Furcht handeln. Das ist nur richtig, wenn man unter Furcht nicht bloß die knechtliche oder gar die knechtische, sondern auch die kindliche Furcht versteht. Ein Kind erfüllt den Willen seines Vaters nicht aus Furcht vor Strafe, wie ein Knecht, sondern aus Furcht, dem Vater zu mißfallen, ihn zu betrüben und zu beleidigen. Diese Furcht des Kindes ist die Wirkung seiner Liebe zum Vater. So kann auch beim Handeln aus Pflicht die That hervorgehen aus der Furcht, Gott, dem höchsten Gut, zu mißfallen, ihn zu beleidigen und seine Freundschaft zu verlieren. Die Liebe fürchtet die Beleidigung des Geliebten. Keineswegs gehört also zum Handeln aus Pflicht die Furcht vor der Strafe. Ja, wo bloß die Furcht vor Strafe zum Handeln antreibt, kann man eigentlich nicht sagen, die Handlung gehe aus Pflichtgefühl hervor.

Damit ist jedoch nicht gesagt, es sei verwerflich, seine Pflicht aus einem andern Beweggrund als dem der Pflicht zu erfüllen. Man kann aus reiner Liebe zu Gott handeln ohne Gedanken an die Verpflichtung; ebenso aus Hoffnung oder aus Furcht vor den göttlichen Strafgerichten. Ist letzterer Beweggrund auch nicht so edel und vollkommen als der Beweggrund der Liebe, der Pflicht, der Dankbarkeit u. s. w., so ist er doch sittlich gut, ja unter Umständen nothwendig, besonders dann, wenn die niederen Leidenschaften toben, wenn die düsteren Wolken der Versuchungen den Verstand verdunkeln und der Wille froh ist, mitten in den empörten Wellen einen Felsen zu finden, an den er sich anklammern kann, bis sich der Sturm gelegt. Kein Mensch kann sich allezeit auf den Flügeln der reinsten Liebe zu den höchsten Höhen der Vereinigung mit Gott emporschwingen.

Gerade diese Mannigfaltigkeit der schönsten und kräftigsten Beweggründe, welche die theistische Sittenlehre für alle Lagen dem Menschen an die Hand gibt und die ihm den harten Kampf des Lebens so wesentlich erleichtern, sind ein kräftiges Siegel für ihre Wahrheit gegenüber den einseitigen, kraftlosen Motiven aller anderen Moralsysteme. Wie armselig nimmt sich daneben die Achtung vor dem kategorischen Imperativ oder vor der eigenen Würde, das einzige Motiv der Kant'schen Moral, aus oder die Rücksicht auf den eigenen oder fremden Nutzen, das einzige Motiv des Utilitarismus, oder das Mitleid, das einzige Motiv Schopenhauers, oder die Rücksicht auf den Culturfortschritt, das einzige Motiv der neuesten Moralphilosophen! Der Reichthum an Moralsystemen macht uns bettelarm an sittlichen Beweggründen.

§ 2.

Ungenügende Erklärungsweisen der Pflicht.

1. Schon bei älteren Schriftstellern begegnet uns eine Erklärungsweise der Pflicht, die, folgerichtig durchgeführt, das Naturgesetz nicht zwar von Gott, wohl aber vom göttlichen Willen loszureißen droht. Ihr Urheber ist kein geringerer als der berühmte spanische Theologe G. Vasquez, dessen Scharfsinn nur von seiner Kühnheit im Aufstellen neuer Ansichten übertroffen wurde. Vasquez behauptet allerdings nicht, das Naturgesetz sei vom göttlichen Willen unabhängig, er behauptet vielmehr ausdrücklich, daß Gott uns zu demselben

verpflichte[1]. Dadurch unterscheidet er sich himmelweit von den modernen Rationalisten, welche das natürliche Sittengesetz völlig vom Willen Gottes, ja überhaupt von Gott losreißen. Aber er scheint behaupten zu wollen, auch abgesehen vom göttlichen Willen und vor demselben bestehe das Naturgesetz im eigentlichen Sinne. Dieses hat also seine ursprüngliche verpflichtende Kraft nicht vom Willen Gottes, sondern von der Natur des Menschen selbst, und erst an zweiter Stelle (secundario) tritt der verpflichtende Wille Gottes hinzu. Der Grund, auf den er sich stützt, ist, weil viele Handlungen ihrer Natur nach schlecht und sündhaft sind, so daß ihr Verbot von keinem, nicht einmal vom göttlichen Willen abhängt[2]. Fragen wir weiter, woher denn dieses Verbot rühre, so antwortet Vasquez: von der menschlichen Natur, insofern sie als vernünftig aufgefaßt wird. Denn diese ist die Norm, an der ich das natürlich Gute und Böse zuletzt unterscheide. Viele Handlungen widersprechen der menschlichen Natur unabhängig von jedem Willen, sind also durch die Natur selbst und unabhängig von jedem Willen verboten. Daraus folgert er weiter, daß das Naturgesetz weder ein eigentliches Gebot noch ein Urtheil der Vernunft oder eine Willensäußerung, sondern etwas sei, das allem diesem schon vorausgehe, daß deshalb der Name Gesetz dem positiven Gesetze mehr zukomme als dem natürlichen Sittengesetz[3].

Diese Ansicht ist aber schon von seinem Zeitgenossen Fr. Suarez eingehend widerlegt worden[4] und hat allseitig berechtigten Widerspruch gefunden[5]. Das Naturgesetz ist, wie wir oben nachgewiesen haben, ein wahres, eigentliches Gesetz, das uns unbedingt verpflichtet und bindet. Nun aber kann ein eigentliches, im strengen Sinn verpflichtendes Gesetz nur vom Willen eines Höhern ausgehen, dem unser Wille unterworfen ist. Also kann das Naturgesetz nicht von der bloßen menschlichen Natur herstammen. Das Gesetz ist ferner ein allgemeiner praktischer Grundsatz, der aussagt, was wir thun und meiden sollen. Die menschliche Natur als solche aber kann uns kein derartiges strenges und unbedingtes Sollen auferlegen. Höchstens könnte man

[1] In 1. 2. disp. 150 c. 3 n. 25.

[2] L. c. n. 22: Porro talem aliquam esse legem vel ius, *quod nulla voluntate, etiam Dei, constitutum sit*, illud maxime confirmat, quod superius diximus (disp. 97 c. 3), nempe quaedam ita ex se esse mala et peccata, ut ex nulla voluntate, etiam Dei, eorum *prohibitio* pendeat.

[3] Vielleicht wollte Vasquez nur sagen, auch abgesehen vom göttlichen Willen seien manche Handlungen sittlich böse und verwerflich, so daß auch unabhängig vom göttlichen Verbot eine gewisse Nothwendigkeit (obligatio imperfecta) vorliege, sie zu meiden. Dann wäre gegen seine Ansicht nichts einzuwenden. Aber schon sein Zeitgenosse Suarez (De Leg. II. c. 5 et 6) hat ihn anders erklärt, und seine Ausführungen scheinen auch mehr besagen zu wollen. Jedenfalls ist er im Ausdruck gar zu unbehutsam gewesen.

[4] De Leg. II. c. 5 et 6.

[5] In neuester Zeit hat Dr. Praxmarer (Philosoph. Jahrb. 1888. S. 421) den Versuch gemacht, die Lehre Vasquez' in Schutz zu nehmen. Aber aller Scharfsinn reicht nicht aus, um einer unhaltbaren Sache aufzuhelfen. Die ganze Controverse zwischen Vasquez und Suarez dreht sich um die Frage: Ist das natürliche Sittengesetz ein eigentliches, streng verpflichtendes Gesetz, und wenn ja, kann die menschliche Natur aus sich, unabhängig vom Willen Gottes, ein solches Gesetz hervorbringen? So gestellt kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Suarez hat nur die ganz allgemeine Lehre der Theologen gegen Vasquez verfochten.

behaupten, sie sei die Grundlage des Naturgesetzes, insofern die Vernunft uns auf Grund unserer Natur sagt, was wir thun und meiden sollen. Aber dann wäre nicht mehr die Natur selbst das Gesetz, sondern die Vernunft, insofern sie uns zu erkennen gibt, was wir zu thun und zu meiden haben. Uebrigens ist auch diese Annahme unmöglich, weil die Vernunft uns, sobald wir von einer über ihr stehenden Autorität absehen, nichts absolut gebietet und verbietet, sondern uns höchstens sagt, was gut und böse sei, und wie wir folglich handeln müssen, wenn wir vernünftig handeln wollen.

2. Vom rationalistischen Standpunkt gibt Ed. Zeller eine eigenthümliche Erklärung der Pflicht[1].

Zeller unterscheidet zunächst zwei Arten von Gesetzen: erstens physische oder Naturgesetze, bei denen wir aus dem Vorhandensein gewisser Bedingungen auf das unfehlbare Eintreffen gewisser Wirkungen schließen; zweitens praktische Gesetze, bei denen wir schließen: willst du diesen Zweck erreichen, so mußt du dieses Verhalten beobachten, z. B. willst du ein schönes Kunstwerk zu stande bringen, so mußt du bestimmte Kunstgesetze beobachten. Die praktischen Gesetze sind wieder doppelter Art, je nach dem Zweck, auf dessen Erreichung sie abzielen. Ist dieser Zweck von bedingtem Werth und seine Erreichung in unser Belieben gestellt, so haben die Gesetze, die sich darauf beziehen, auch nur einen bedingten Werth und können von uns nach Willkür beobachtet oder außer Acht gelassen werden. Diese Gesetze sind die logischen, ästhetischen, technischen Gesetze. Ist dagegen der Zweck von unbedingtem Werth und für alle Menschen in gleicher Weise als nothwendig erkannt, so sind auch die Gesetze, die sich darauf beziehen, von absolutem Werth und stellen unbedingte Forderungen an unsern Willen. Dies sind die sittlichen Gesetze. Welches ist nun der Zweck von absolutem Werthe, auf den sich diese Gesetze beziehen? Die Würde des Menschen als geistiges, vernünftiges Wesen oder die dauernden Bedürfnisse der gemeinsamen Menschennatur nach ihrer höhern, geistigen Seite. Kurz, der Inbegriff der sittlichen Gesetze umfaßt alles, was sich der Mensch als Mensch nach seiner geistigen Seite schuldig ist. „Wenn wir dasjenige logisch nothwendig nennen, was nach den Regeln des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlungsweise sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei, daß der geistige Theil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht bloß einen höhern, sondern allein einen unbedingten Werth habe.“[2]

An dieser Ansicht ist richtig, daß die menschliche Natur nach ihrer vernünftigen Seite die eigentliche Norm des sittlich Guten ist, und daß sich aus ihr alle sittlichen Gesetze nach ihrem Inhalt herleiten lassen. Aber unrichtig ist, daß unsere Natur oder unsere Vernunft aus sich uns eine strenge Pflicht, d. h. eine eigentliche moralische Nöthigung, diese Gesetze zu beobachten, auferlegen könne, wenigstens eine solche, wie wir sie thatsächlich mit dem Begriff des Naturgesetzes verbinden. Die Pflicht wird durch ein unbedingtes Gebot uns auferlegt, sie ist eine kategorische Forderung. Solche Gebote können aber nur von einem über uns stehenden Willen, nicht von unserer Natur selbst oder unserer Vernunft ausgehen. Auch abgesehen von

[1] Vorträge und Abhandlungen, 3. Sammlung (1884). Ueber Begriff und Bedeutung der sittlichen Gesetze. Vgl. oben S. 216.

[2] A. a. O. S. 221.

jedem höheren Gebote erkenne ich, daß gewisse Handlungen meiner Würde als vernünftiges Wesen entsprechen, andere ihr widersprechen. Aber das ist nur eine logische Nothwendigkeit für mein Urtheil. Für den Willen ergibt sich nur die bedingte Nothwendigkeit: wenn du deine Würde in deinem Verhalten wahren willst, mußt du diese Handlung meiden, jene vollbringen. Eine absolute Nothwendigkeit ließe sich aus der Würde des Menschen nur dann herleiten, wenn eine bestimmte Handlungsweise zu unserem höchsten Ziel unumgänglich nothwendig wäre. Sehen wir aber vom göttlichen Willen ab, so läßt sich eine solche Nothwendigkeit nicht behaupten.

Eine Pflicht, welche sich einzig auf das Gefühl der eigenen Würde stützte, besäße auch gar keine moralische Kraft. Wie leicht geben die Menschen ihre eigene Würde dahin, wenn es sich um die Befriedigung einer tobenden Leidenschaft handelt! Wie könnte man gar vom Menschen verlangen, der eigenen Würde zu liebe alle seine irdischen Güter und seine Ehre vor der Welt zu opfern, ja nöthigenfalls um der eigenen Würde willen in den Tod zu gehen? Und doch müssen wir für die Pflicht im Nothfall alle irdischen Güter daransetzen.

3. Der kategorische Imperativ. Kant gibt das Dasein allgemein praktischer Vernunftgebote von unbedingt verpflichtendem Charakter zu (199 ff.). Aber diese Gebote sind nach ihm nicht als Herolde eines über uns stehenden Gesetzgebers aufzufassen, der uns durch dieselben seinen Willen kundthut, sondern haben ihren letzten Grund in unserer eigenen praktischen Vernunft. Diese ist eben deshalb gesetzgeberisch (nomothetisch) und autonom, d. h. keiner fremden Autorität unterworfen. Denn sittlich gut ist nur die Handlung, die nicht bloß dem Gesetze entspricht, sondern aus reiner Liebe zur Pflicht geschieht. Dies ist aber nur möglich, wenn das Gesetz uns nicht als ein fremdes gegenübertritt, sondern von uns selbst ausgeht. Deshalb ist die Autonomie der Sittlichkeit wesentlich, die Heteronomie dagegen (d. h. die Unterwerfung unter fremde Gebote) mit ihr unverträglich.

a) In diesem System hat der moderne Rationalismus seine schärfste ethische Ausprägung gefunden. Die Kant'sche Sittenlehre ist die von Gott und Religion unabhängige Moral auf rationalistischer Grundlage. Der Gründer der kritischen Schule sucht zwar das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Postulate der praktischen Vernunft aus dem allgemeinen Schiffbruch seiner Metaphysik zu retten, aber die Moral als solche ist wesentlich von Gott unabhängig; ja sie tritt in offenen Gegensatz gegen ihn.

Unterwerfung unter Gottes Gebote ist ja Heteronomie, also mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Wenn der Gottmensch den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze übte, so war das Heteronomie, hat also mit wahrer Sittlichkeit nichts zu schaffen. Von der Tugend des Gehorsams kann überhaupt in der autonomen Moral keine Rede mehr sein. Daraus sieht man, in welch scharfem Gegensatz die Ethik Kants zur Lehre des Christenthums steht, und wie er nothwendig zur Läugnung jeder wahren Religion gedrängt wird. Denn die Religion ist wesentlich Unterwerfung des Geschöpfes unter Gott und Gottes Gebote, und die positive übernatürliche Religion ist der Inbegriff der religiösen Vorschriften, die Gott durch Offenbarung seinen Geschöpfen kundthut. Ist aber Unterwerfung unter ein fremdes

Gebot mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, so ist sie es auch mit der Religion im angegebenen Sinne.

b) Kant bleibt sich allerdings folgerichtig. Für Demuth und gehorsame Unterwerfung kann selbstverständlich in einem Systeme kein Platz sein, welches den Menschen zum Selbstzweck erhebt. Aber diese Voraussetzung ist eben ein großer Irrthum, der bei Kant um so unbegreiflicher erscheint, als er doch den Menschen aus der Schöpferhand Gottes hervorgehen läßt. Ueber den Zweck des Gefäßes hat der Töpfer und nicht das Gefäß selbst zu bestimmen. Gott aber mußte den Menschen wie alles Geschaffene auf sich selbst und seine eigene Verherrlichung als höchsten Zweck hinordnen. Ueber die sonstigen unhaltbaren Voraussetzungen des kategorischen Imperativs haben wir schon früher (201 ff.) das Nöthige gesagt.

c) Aber der kategorische Imperativ als Quelle der Pflicht bedarf noch einer nähern Beleuchtung.

α) Was wir schon gegen Zeller geltend machten, gilt auch gegen Kant. Die sittlichen Gebote sind wahre und eigentliche Gesetze, die uns eine unbedingte Pflicht auferlegen. Ein Gesetz ist aber undenkbar ohne einen Obern, dem unser Wille untersteht. Niemand kann sein eigener Gesetzgeber sein, weil Gesetzgeber ein relativer Begriff ist, der das Verhältniß zwischen einem Vorgesetzten und Untergebenen voraussetzt.

In der That, Gesetz ist der Ausdruck eines gebietenden Willens. Kann nun dieser Wille etwa unser eigener Wille sein? Unmöglich. Denn entweder verpflichten wir uns selbst frei oder nothwendig. Wenn frei, so kommt keine wahre Verpflichtung zu stande. Was soll eine Verpflichtung, die ich jeden Augenblick wieder aufheben kann? Wenn nothwendig — und dieses wird Kant folgerichtig sagen müssen —, so folgt, daß diese Nothwendigkeit nicht von uns selbst abhängt, und wir fragen nun weiter: Woher kommt sie, worin hat sie ihre letzte Wurzel? Auf diese Frage gibt Kant keine Auskunft. Folgerichtig zu seiner Erkenntnißlehre kann er nur behaupten, der kategorische Imperativ sei eine rein subjective unerklärliche Erkenntnißform, eine Kategorie des Verstandes. Wird aber dies zugegeben, wie kann dann noch von dieser leeren Verstandesform auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als nothwendige Postulate geschlossen werden? Deshalb zieht es unser Philosoph, der sonst die anerkanntesten Grundsätze „kritisch" zersetzt, vor, recht unkritisch uns auf eine unerklärliche geheimnißvolle Nöthigung zu verweisen, von der man nicht weiß, woher sie stammt. Sie strömt „aus nie entdeckten Quellen". „Die Frage also," schreibt Kant, „wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann ..., aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen[1]. Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren."[2] „So begreifen wir zwar nicht

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 90. [2] A. a. O. S. 91.

die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann." [1] So werden alle göttlichen Geheimnisse beseitigt, um uns dafür ein unerklärliches Geheimniß in unserer eigenen Vernunft aufzunöthigen.

Wir läugnen aber, daß man von der Philosophie fordern könne, sie solle vor diesem Geheimniß stehen bleiben. Mit Recht fragt man weiter, woher dieser unbedingte, absolute kategorische Imperativ? Die Nöthigung muß irgendwo einen Grund haben. Entweder muß Kant dieselbe aus dem Willen des Schöpfers erklären, oder aber er muß eine Art Fatalismus annehmen, dem wir unterliegen, wir wissen nicht wie.

β) Ein Grundfehler im System Kants ist der Mangel an Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Strebevermögen (Willen) und die Identificirung des Willens mit der praktischen Vernunft. Er nennt den Willen geradezu die praktische Vernunft [2]. Nur auf Grund dieses Fehlers kann er zum Schlusse gelangen, Freiheit und Autonomie bedingten sich gegenseitig. Die reine moralische Gesinnung ist ja nach Kant nur dann möglich, wenn der Wille sein eigenes Gesetz ausführt. Also muß der Wille selbst als gesetzgeberisch gedacht werden. Und da andererseits „zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird", so muß der Wille mit der praktischen Vernunft zusammenfallen. So führt ein Irrthum nothwendig zum andern. Zugleich verwickelt sich Kant in Widersprüche. Einerseits nämlich muß er sich den Willen als autonom und gesetzgebend und somit als Vorgesetzten und doch zugleich wieder als dem Gesetz unterworfen denken. Der Wille will ferner das Gesetz absolut und unbedingt, weil dies der Charakter des sittlichen Gesetzes ist; andererseits will er es doch nicht unbedingt, weil er ja sich oft über das Gesetz hinwegsetzt und das Böse thut. Man kann nicht entgegnen, der Wille wolle das Gesetz unter der einen Rücksicht, unter der andern aber nicht. Denn wer etwas absolut und unbedingt will, schließt damit jede Rücksicht aus, unter der er es nicht wollen könnte.

Um die Kant'schen Irrthümer zu vermeiden, muß man also die beiden Strebevermögen voneinander und von der praktischen Vernunft unterscheiden. Dagegen ist die praktische Vernunft in Wirklichkeit von der theoretischen nicht verschieden. Wir haben nicht zwei geistige Erkenntnißvermögen. Die Vernunft wird insofern praktisch genannt, als sie sich auf die Leitung unseres Handelns bezieht. Die praktische Vernunft hält dem Willen die Gesetze des Handelns vor. Woher die praktische Vernunft ihre Gesetze habe, ist zunächst für die Freiheit des Willens ohne Belang. Dagegen ist es unmöglich, daß sich der Wille Gesetze gebe, weil die Gesetze als praktische Regeln oder Grundsätze nur in der Vernunft ihren Sitz haben können.

γ) Es liegt auf der Hand, daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 93.

[2] A. a. O. S. 33: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.

mitten in den Stürmen des Lebens zu stützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen als diesem Imperativ mißfallen wollte.

§ 3.

Empirische Erklärungen der Pflicht: Bentham, Spencer, Laas, Wundt, v. Giżycki, Paulsen.

Kant und Zeller suchen die Pflicht gewissermaßen a priori aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. Wir nannten deshalb ihre Erklärung rationalistisch. Im Gegensatze hierzu will eine andere Richtung unter den modernen Ethikern die Pflicht auf rein empirischem Wege erklären. Sie will uns durch geschichtliche Betrachtungen und Vergleiche begreiflich machen, wie das Gefühl des Gebundenseins, das wir in uns wahrnehmen und durch „Sollen" ausdrücken, durch allmähliche Entwicklung entstanden sein könne.

Es ließ sich erwarten, daß diese Richtung zahlreiche Anhänger finden würde. Stimmt sie doch so gut zur darwinistischen Entwicklungstheorie, dieser Lieblingsidee der modernen Wissenschaft, in der sich Pantheisten und Materialisten begegnen. Wir wollen die hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung kurz charakterisiren.

1. Der Fackelträger der empirischen Richtung in der Ethik ist der uns schon bekannte J. Bentham (149 ff.). Bentham ist der rechte Moralist für Krämer. Seinem Nützlichkeitsstandpunkt entsprechend ist ihm die Pflicht nichts als die Nothwendigkeit, manche Handlungen zu meiden, weil sie mehr Schmerz und Unlust als Lust erzeugen, andere Handlungen zu vollbringen, weil sie einen Ueberschuß von Lust im Gefolge haben.

Um uns in Bezug auf die einzelnen Handlungen ein sichereres Urtheil zu ermöglichen, unterscheidet er [1] eine fünffache Sanction, je nach den fünf Quellen des Schmerzes und der Lust: 1) Die physische Sanction sind die Lust- und Schmerzempfindungen, die ihrer Natur nach aus den Handlungen folgen; 2) die sociale Sanction sind die Schmerzen und Freuden, die in den häuslichen und persönlichen Beziehungen des Individuums mit den Handlungen verknüpft sind; 3) die moralische oder volksthümliche Sanction ist die öffentliche Meinung oder die Urtheile anderer über unser Benehmen; 4) die politische Sanction ist die von der öffentlichen Gewalt festgesetzte; 5) die religiöse Sanction geht von einem unsichtbaren Wesen entweder in diesem oder im zukünftigen Leben aus. Mit wahrem Cynismus bemerkt Bentham, die Priester sollten sich mit den Moralisten verständigen, damit die religiöse Sanction mit denselben Handlungen verknüpft werde wie die übrigen Sanctionen. Als ob die religiöse Sanction auf Priesterbetrug beruhe. Das ist jedenfalls die wohlfeilste Art, die religiöse Sanction zu erklären.

2. Vom Standpunkt der materialistischen Entwicklungslehre sucht Herbert Spencer (152 ff.) eine Pflicht ohne Gott zu stande zu bringen.

In der Pflicht erblickt er eine Schranke unseres Handelns. Es gibt aber eine doppelte derartige Schranke: eine innere und eine äußere. Die innere

[1] Déontologie I, 109 ss.

Schranke bildet sich durch Ansammlung individueller Inductionen, indem man durch wiederholte Erfahrung allmählich zur Ueberzeugung gelangt, daß gewisse Handlungen ihrer Natur nach nützlich und lustbringend, andere dagegen schädlich sind und Unlust zur Folge haben. Diese Ueberzeugung treibt schon aus sich zu den einen Handlungen hin und hält von den anderen ab und heißt deshalb die innere Schranke.

Die äußere Schranke besteht in der Furcht vor den äußeren Folgen unseres Verhaltens, d. h. vor jenen Folgen, welche eine äußere Ursache frei mit unseren Handlungen verknüpft. Diese Folgen lassen sich auf drei Klassen zurückführen: die socialen, staatlichen und religiösen. Auf den frühesten Entwicklungsstufen des gesellschaftlichen Lebens wurde manche Handlung unterlassen aus Furcht vor dem Zorn der wilden Genossen oder vor den socialen Folgen. Später kam die Furcht vor einem übermächtigen Häuptling hinzu, der manche Handlungen (Unterlassungen) mit Strafen belegte. Damit haben wir die staatliche Sanction. Endlich gesellte sich hierzu noch die Furcht vor den Geistern der Verstorbenen, besonders vor denen der Häuptlinge, indem man annahm, daß sie manche Handlungen als ihnen mißfällig strafen würden. Das ist die Furcht vor religiösen Strafen oder die religiöse Sanction.

Die äußere Schranke erzeugte in den noch wenig entwickelten Menschen das Bewußtsein des Zwanges, das sich an die Vorstellung gewisser Handlungen knüpfte. Anfänglich war dieses Gefühl des Zwanges oder des Sollens nur mit solchen Handlungen verknüpft, denen äußere Strafen auf dem Fuße folgten. Allmählich aber dehnte sich dasselbe durch Ideenassociation auch auf andere Handlungen aus. Wurden auch ursprünglich die meisten Handlungen nur aus Furcht vor äußeren Strafen vollzogen oder unterlassen, so erkannte man doch allmählich die naturgemäßen guten oder schädlichen Folgen dieser Handlungen, und so bildete sich Abneigung gegen dieselben oder Zuneigung zu denselben. „Die Gedanken und Gefühle, welche diese moralischen Ab- und Zuneigungen ausmachen, standen natürlich durchweg im innigsten Zusammenhang mit den Gedanken und Gefühlen, welche die Furcht vor staatlichen, religiösen und socialen Strafen ausmachen, und so kam es nothwendigerweise, daß sie auch an dem letztere begleitenden Bewußtsein der Verpflichtung theilnahmen. Das zwingende Element im Bewußtsein der Pflicht überhaupt, das sich im Verkehr mit äußeren Agentien, welche Pflichten auferlegen, entwickelt hatte, verbreitete sich nun durch Association auch durch das im eigentlichen Sinne moralisch genannte Pflichtbewußtsein, welches sich nur mit innerlichen statt mit äußerlichen Folgen beschäftigt." [1]

Mit dem Fortschritt der Entwicklung muß natürlich dieses durch bloße Verwechslung entstandene Pflichtgefühl immer mehr verschwinden, und nach vollendeter Entwicklung wird es nur noch bei außergewöhnlichen Gelegenheiten wachgerufen, wo eine Ueberschreitung der Gesetze droht, denen sonst spontan Gehorsam geleistet wird [2]. Letztere Behauptung steht eigentlich im Widerspruch mit der übrigen Lehre Spencers. Nach vollendeter Entwicklung soll ja jede einzelne Handlung im Augenblicke selbst Lust erzeugen, so daß sich jeder nur dem Kitzel seiner Begierden zu überlassen braucht, um stets das Rechte zu thun. In dieser Voraussetzung kann aber von drohender Ueberschreitung der Gesetze überhaupt keine Rede mehr sein, und damit muß auch der Begriff der Pflicht und das Pflichtbewußtsein verschwinden. Wie könnte auch ein Pflichtgefühl, das im Grunde nur auf einer einfältigen Begriffsverwechslung beruht, in den Zustand vollkommener Entwicklung hineinpassen? Warum wollte Spencer trotzdem das Pflichtgefühl wie einen deus ex machina für „außergewöhn-

[1] Thatsachen der Ethik S. 144. [2] A. a. O.

liche Gelegenheiten" in Bereitschaft halten? Wohl deshalb, weil er einsah, daß ein System, in dem die Idee der Pflicht keine Stelle mehr findet, eher alles andere als ein ethisches System sein könne. Die Idee der Pflicht ist ja der Kernpunkt, die Centralsonne der sittlichen Ordnung [1].

3. Es ist nicht besonders schmeichelhaft für die Nation der „Denker", daß ihre bedeutendsten Vertreter in der Neuzeit sich damit begnügten, die von den englischen Materialisten aufgestellte Idee der Pflicht breit zu schlagen und mit etwas Metaphysik zu verbrämen.

E. Laas bewegt sich ganz in den Fußspuren Benthams und Spencers.

Er anerkennt „die Thatsache des Gewissens, der feierlichen Einkleidung unserer Pflichten und Verbindlichkeiten in kategorische Imperative, die wir respectvoll verehren und für deren Verletzung wir uns innerlich verantwortlich fühlen" [2]. Auf Grund der Entwicklungslehre will er nun diese Thatsache auf folgende Weise durch Zusammenwirken zahlreicher Ursachen erklären. Wir erlauben uns der leichtern Uebersicht halber die vielen Ursachen zu numeriren, die nach Laas zum Entstehen des Pflichtgefühls mitgewirkt haben sollen. Man nehme an, so führt er aus: 1) „die allmählich und nothgedrungen sich immer allgemeiner festsetzende Ueberzeugung, daß friedliches Zusammenleben glücklicher mache als Feindschaft; 2) das immer kräftiger werdende Bewußtsein, zu diesem Zusammenleben seien gewisse Ordnungen nothwendig; 3) daß beim Wechsel dieser Ordnungen gewisse Bestimmungen als allgemein und überall nothwendig anerkannt werden; 4) daß Millionen und Millionen die Ueberzeugung wiederholen mußten, das Zusammenleben sei nothwendig und ohne gewisse Fundamentalsätze (Du sollst nicht tödten u. s. w.) unmöglich; 5) daß auf das dem Handeln nächstgelegene Mittel der ganze Werth des allein auf diesem Wege zu erreichenden Zweckes sich ablagerte, wie z. B. noch jetzt der Werth der damit erreichbaren Genüsse sich auf das Geld ablagert; man setze, 6) daß das Collectivbewußtsein der in Gesellschaft lebenden Menschen immer wieder gegen die selbstsüchtigen Anläufe der Einzelnen die Kostbarkeit der socialen Werthe schützen mußte; 7) daß die durch unabsehbare Geschlechtsfolgen immer nach derselben Richtung hinwirkende Einschärfung eine fortschreitend sich steigernde Prädisposition erzeugte; 8) daß außerdem die jenes Gesammtbewußtsein mehr als andere repräsentirenden Führer und Leiter jedes Mittel der Psychagogie ergriffen, um die Masse in die centripetalen Grundgedanken des jedesmaligen Systems hineinzuzwängen, daß sie Planeten gleich ihre Bahn liefen; 9) daß in religiös erregbaren Massen alles Ehrwürdige leicht mit jenseitigen Gedanken in Verbindung zu bringen war:

„so wird man die wichtigsten Kräfte vor sich haben, welche die Befolgung gewisser Pflichten — zum Glück für die Cultur — zu einer so ernsten Angelegenheit des ‚Gewissens' machten, daß es jetzt selbst großer Verwahrlosung schwer wird und sehr langsam gelingt, die inneren Bänder ganz zu zersprengen." [3]

Hier zeigt sich die „positive" Wissenschaft, die nur auf Thatsachen zu bauen vorgibt, in ihrer ganzen Herrlichkeit! Wie viele willkürliche „Wenn" sollen wir uns gefallen lassen, um an der so einfachen und allen Völkern gemeinsamen Erklärung der Pflicht durch den göttlichen Willen vorbeizukommen. Wenn aber selbst alle diese willkürlichen Voraussetzungen zugegeben würden, so würde sich damit höchstens die Ueberzeugung erklären lassen, daß gewisse

[1] Für weitere Ausführungen über die Pflicht im Sinne Spencers verweisen wir auf unsere Schrift: Die Ethik des Darwinismus S. 9 und 93.
[2] Idealist. und positivist. Ethik (1882) S. 229. S. oben S. 162.
[3] A. a. O. S. 230.

Handlungsweisen nützlich und dem Gemeinwohl nothwendig seien, die Idee der unbedingten Pflicht, der moralischen Nöthigung wäre damit noch lange nicht erklärt.

4. Trotz seiner ausgesprochenen materialistischen Richtung sucht auch G. v. Giżycki in seiner Moral der Pflicht ein Plätzchen zu verschaffen.

Die Pflicht drückt aus, daß eine Handlung unserem freien Belieben entzogen ist. Diese Nöthigung beruhte ursprünglich nur auf Heteronomie, d. h. auf der Furcht vor Strafen, die andere Wesen uns im Falle der Uebertretung eines Gebotes androhten. Allmählich aber wird der Mensch ein „moralisches Wesen", indem er über das Gebotene nachdenkt und nun auch das Bewußtsein, daß etwas gut oder böse ist, ein Motiv seines Handelns wird. In diesem Zustand der Autonomie gibt sich der Mensch selbst das Gesetz und wird zum Handeln angetrieben durch die eigenen moralischen Gefühle, d. h. die Gefühle der Befriedigung und Achtung, wenn er das Gute thut, und das Gefühl der Unzufriedenheit, der Reue, Selbstverurtheilung, Gewissensbisse, wenn er das Böse thut. „Diese Gefühle des eigenen Herzens sind die eigentlich moralische Sanction — ihnen ausgesetzt zu sein, ist das Wesen der moralischen Verantwortlichkeit."[1] „Diese Gefühle, diese Thatsachen des Geistes sind die letzten Grundlagen der Moral. Der Psychologe oder Anthropologe mag untersuchen, wie sie entstanden sind; der Ethiker geht davon aus, daß sie sind. Ohne diese Gefühle gäbe es keine Moral, keine Ethik."[2]

Das ist eine sehr bequeme Ausrede. Wir sollen das Pflichtgefühl als eine einfache Thatsache hinnehmen, welche die Ethik nicht weiter zu untersuchen hat! Das ist um so wunderbarer, als Giżycki nicht müde wird, die Unabhängigkeit der Moral von jeder Metaphysik zu betonen. Uebrigens wenn wir uns selbst diese Zumuthung gefallen ließen, so wäre damit noch wenig geholfen. Es handelt sich hier um die Erklärung der Pflicht; diese ist aber vom Pflichtgefühl gerade so verschieden, wie die Wahrheit vom Verstand. Das Pflichtgefühl oder Pflichtbewußtsein ist die Wahrnehmung der Pflicht, setzt also die Pflicht als seinen Gegenstand voraus. Die Pflicht ist das Frühere oder die Ursache, das Pflichtgefühl das Spätere oder die Wirkung. Man kann deshalb nicht ohne einen fehlerhaften Zirkel die Pflicht aus dem Pflichtgefühl erklären.

Wir erkennen die Pflicht als eine uns auferlegte und von uns unabhängige Nothwendigkeit. Deshalb kann auch das Pflichtgefühl ab- und zunehmen, während die Pflicht dieselbe bleibt. Das Pflichtgefühl ist etwas Subjectives, das in verschiedenen Individuen verschieden hervortritt. „Die Pflicht dagegen ist etwas objectiv Gegebenes, das wir anzuerkennen und zu befolgen haben. Mag das Pflichtgefühl ab- oder zunehmen, die Pflicht bleibt unverändert dieselbe; sie ist etwas Unwandelbares, zu allen Zeiten und an allen Orten Giltiges, das für den Tugendhaften ganz in derselben Weise zu Recht besteht wie für den Lasterhaften. Oder glaubt man etwa, die Pflicht nehme beim Lasterhaften ab, weil es diesem gelingt, das Gewissen in sich abzustumpfen und das Pflichtbewußtsein einzuschlummern? Oder meint man, der Rechtschaffene sei deshalb weniger verpflichtet, das Gute zu thun, weil ihm die Erfüllung seiner Pflicht leicht wird? Ist unter sonst gleichen Umständen und objectiv betrachtet der Mord ein größeres Verbrechen, wenn er von einem sonst Gewissenhaften als wenn er von einem Gewissenlosen begangen wird? Wenn also gewisse Leute sich damit schmeicheln wollten, durch Abstumpfung ihres

[1] Moralphilosophie S. 143. [2] A. a. O. S. 123.

Pflichtgefühls auch die Pflicht beseitigen zu können, so ist das eine grobe Selbsttäuschung. Das von Gott in unsere Vernunft geschriebene Gesetz ist, wie schon der größte römische Redner und Philosoph ausgesprochen, für alle Menschen giltig, es ist unwandelbar und ewig, das auch dann noch bestehen bleibt, wenn man sein Gebot verachtet." Aus diesen Ausführungen, die wir schon vor Jahren niedergeschrieben[1], citirt Giżycki einige abgerissene Sätze und geht dann mit dem Schlagwort darüber hinweg, die Moral könne nicht auf Theologie gegründet werden. Unter Theologie versteht er natürlich alles, was das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt. Von diesem vorgefaßten „metaphysischen" Standpunkt bleibt ihm natürlich nichts übrig, als die Pflicht in eine subjective, triebartige Nöthigung, in ein blindes Gefühl zu verlegen, von dem niemand weiß, wie es entstanden ist und mit welchem Recht es eine Autorität für sich in Anspruch nimmt.

5. Vom Standpunkt der Alleinslehre aus hat Wilhelm Wundt die materialistische Erklärungsweise der Pflicht sich angeeignet, wie denn überhaupt der moderne Pantheismus zu der darwinistischen Entwicklungslehre in naher Beziehung steht.

Aehnlich wie E. v. Hartmann ist Wundt der Ansicht, ursprünglich seien Sitte und Recht noch nicht voneinander geschieden gewesen. Alle Sitten wurden zuerst durch Zwang bestimmt, und zwar zunächst durch äußern Zwang, indem ein Gesetzgeber seinen Geboten mit Gewalt Achtung ertrotzte. Allmählich jedoch trennten sich Sitte und Recht, indem die Sitte dem Recht den äußern physischen Zwang hinterließ, sich selbst aber die mildere Form der inneren oder moralischen Zwangsmittel des Nachahmungstriebes und des Druckes der öffentlichen Meinung zurückbehielt. Die moralischen Zwangsmittel lassen sich zurückführen auf die Furcht vor Einbuße an socialem Ansehen, dessen der Unmoralische oder mit der herrschenden Sitte im Widerspruch Stehende gewärtig sein muß[2].

Zu diesen Imperativen des Zwangs, die nur ausreichen, um einem Menschen das Prädicat der „Anständigkeit" zu verdienen, gesellen sich auf einer höhern Stufe wahrer Sittlichkeit die Imperative der Freiheit, die in dem eigenen Bewußtsein des Handelnden ihre Quelle haben. Zu diesen gehört zunächst das Motiv der dauernden Befriedigung, indem gewisse Handlungen, namentlich die selbstlosen, dem Handelnden dauernde Befriedigung gewähren; sodann die Vorstellung des sittlichen Lebensideals[3].

Alle diese Imperative traten ursprünglich in religiöser Gestaltung auf. So wirkten die Imperative des äußern Zwangs zunächst ausschließlich in der Form des religiösen Sittengebotes, und nur die Mittel des Zwanges gehen allmählich an die politische Gewalt über. Ebenso übt der Imperativ des innern Zwangs seine Wirkungen durch die religiöse Gemeinschaft aus. Der Imperativ der dauernden Befriedigung schafft sich durch die Aussicht auf unvergängliche Belohnungen und Strafen die höchsten Motive, die in dieser Form möglich sind. Endlich fehlt auch dem Imperativ des sittlichen Lebensideals die religiöse Form nicht, ja sie wird hier besonders wirksam, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung jedem Einzelnen gegenübertritt.

Und was ist denn die Religion, die einen so großen Einfluß auf die sittliche Erziehung der Menschheit ausübt? Sie ist „nicht von dem Gemüthe verschieden", sie ist „nichts anderes als die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Be-

[1] Sittenlehre des Darwinismus S. 99.
[2] Ethik S. 125 (2. Aufl.) und 487. Vgl. oben S. 175. [3] A. a. O. S. 488.

wußtseins empfindet, das stellt seine *Phantasie* als eine objective, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt sich gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt."[1]

Was die Menschheit sich von jeher als Religion gedacht, war also nach Wundt nichts als ein *thörichtes Phantasiespiel*. Der Mensch hat den Nachahmungstrieb, bildet sich deshalb sittliche Ideale und kleidet dieselben durch seine Einbildungskraft in sinnliche Formen, und die Religion ist fertig. Vor dem Schnitzelwerk seiner Einbildungskraft fällt er demüthig anbetend auf die Kniee und erwartet von ihm in eitler Verblendung Trost im Leben und Sterben und Belohnung in der Ewigkeit! So hätten sich also die armen Adamskinder von jeher selbst betrogen und mit Wind genährt! Und das nicht bloß an einem Ort, sondern überall und immerdar! Wer so etwas im Ernst behauptet, muß entweder alle Menschen für große einfältige Kinder halten oder selbst an mehr als kindlicher Naivetät leiden. Und nun denke man sich gar — Wundt ist ja Pantheist —, all diese großen Kinder sind nur ebenso viele Erscheinungsformen des Absoluten gewesen!

6. Auch der jüngste Moralphilosoph, **Fr. Paulsen**, ist ein Beweis, wie nahe sich Pantheismus und materialistische Entwicklungslehre im Sinne Darwins stehen.

Paulsen findet im Anschluß an Darwin schon bei den Thieren einen „Ansatz" zum Pflichtgefühl und Gewissen. „Eine Hündin liegt bei ihren Jungen; sie erblickt ihren Herrn, der sich bereit macht, auf die Jagd zu gehen; sie schwankt eine Weile, um endlich zu den Jungen zurückzuschleichen. Als der Herr von der Jagd heimkehrt, kommt sie ihm mit allen Zeichen der Beschämung entgegen, sie fühlt Reue, daß sie dem Herrn die Treue nicht gehalten hat." Die Bedingung des Auftretens dieses Pflichtgefühls ist, daß eine anerzogene Gewohnheit oder Willensbestimmtheit (in unserem Beispiele die Herrentreue) in Gegensatz trete zu einem ursprünglichen Naturtrieb (im angeführten Beispiel die Mutterliebe). Das *Gefühl der inneren Nöthigung, auf Kosten des Naturtriebes der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen, ist Pflichtgefühl in primitivster Form*; das Gefühl der Beklemmung und Beschämung, welches entsteht, nachdem der ursprüngliche Naturtrieb trotz jenes Widerstrebens sich durchgesetzt hat, ist die primitivste Form der Gewissensbisse. Dieselbe Erscheinung tritt in erhöhtem Maß uns beim Menschen entgegen.

Doch hierin darf man nur den *Anfang* zur Erklärung des menschlichen Pflichtgefühls finden[2]. Nicht erklärt ist damit, was doch das Eigenthümliche desselben ausmacht: der *autoritative Charakter der Pflicht*. Die Pflicht stellt sich uns ja nicht als etwas dar, das einen Theil unseres eigenen Willens bildet, sondern als etwas, das unserem Willen mit einer Autorität gegenübertritt, die derselbe zwar innerlich anerkennt, die aber keineswegs von ihm selbst stammt.

Paulsen gibt diese Thatsache zu, glaubt aber, es sei vielleicht (!) möglich, sie in folgender Weise auf Grund der Entwicklungslehre zu erklären. Die animalische Lebensbethätigung wird durch drei Principien regulirt: Triebe, Instincte und individuelle Erfahrung. Unter Instincten versteht Paulsen gewisse, dem Thierleben eigene, zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung complicirterer Lebensaufgaben, die, von der Gattung im Verlaufe ihres Lebens erworben, auf die Individuen durch Vererbung

[1] Ethik S. 492. [2] System der Ethik S. 260.

übertragen werden und gewissermaßen die „organisch gewordene Gattungsintelligenz" bilden.

Dieselben drei Principien kehren beim Menschen wieder, nur hat die individuelle Erfahrung einen größern Spielraum, und die Instincte erscheinen in Gestalt der *Sitte*, d. h. der willkürlichen Verhaltungsmaßregeln, welche von allen Individuen eines Stammes in gleicher Weise geübt werden. „Sitten sind das homologe Organ zu den Instincten des Thierlebens."[1] Sie unterscheiden sich aber von den Instincten dadurch, daß sie mit Bewußtsein ihres Daseins und ihrer Verbindlichkeit geübt werden und das Individuum sie in Form von allgemeinen Imperativen „Du sollst" zur Befolgung dem Willen vorhält.

Aber woher kommt diese Verbindlichkeit, dieser autoritative Charakter der Gebote, den wir durch das „Sollen" ausdrücken? Darauf antwortet Paulsen: Ursprünglich gebietet die Pflicht nichts anderes als „der Sitte gemäß zu leben". In der Sitte aber spricht der Wille der Eltern, der Wille des Volkes, der Wille der Vorfahren zu dem Einzelwillen. Hierzu kommt der Wille der Götter, welche das Volk sich „schafft" und welche den Willen des Volkes in sich aufnehmen[2]. Diese Götter werden bei höherer Entwicklung der Religion überall Schützer der Sitte (d. h. bei zunehmender Entwicklung wird die Täuschung noch ärger!). „*Diese dreifache Autorität der Eltern, des Volkes, der Götter wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt.*" „Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht bloß übermächtig wie einer, der durch Furcht und Zwang herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht."[3]

Wir constatiren, daß Paulsen den uns verpflichtenden höhern Willen als einen *absolut berechtigten* anerkennt, dem man unter *allen Umständen* auch ohne Rücksicht auf Zwang gehorchen soll. Aber ist denn der Wille des Volkes, der Wille der Eltern ein solcher? Woher kommt ihnen dieses absolute Recht und uns diese unbedingte Pflicht? Es kann Fälle geben, wo es nicht bloß Recht, sondern Pflicht ist, dem Willen der Eltern und selbst des ganzen Volkes zuwiderzuhandeln, dann nämlich, wenn sie uns etwas an sich Unerlaubtes, Sündhaftes befehlen. Jedenfalls ist die Unterwerfung unter den Willen des Volkes und der Eltern als solche noch nichts sittlich Gutes. Und was soll nun gar die Unterwerfung unter den Willen der Götter für eine sittliche Bedeutung haben, nachdem uns Paulsen das Geheimniß verrathen hat, daß die Götter nur des Menschen eigenes „Gemächte" sind. Jedenfalls wer heute noch um eines derartigen „Du sollst" wegen etwas thäte, verdiente das Prädicat sittlich gut sicher nicht, sondern höchstens unser Mitleid.

Interessant ist auch eine Folgerung, zu der Paulsen durch seine Ansicht von der Pflicht genöthigt wird. Pflicht ist, wie wir gehört, ursprünglich nichts anderes als „der Sitte gemäß zu leben". Nun fragt es sich gleich weiter: sind die Sitten im Widerspruch mit den Neigungen des Einzelnen oder nicht? Wenn sie ihnen widersprechen, wie konnten Sitten entstehen? Es gab ja keine

[1] Wenn aber der Mensch nur ein weiter entwickeltes Säugethier ist, wo sind dann die *Instincte* hingekommen, die er sich auf niederen Stufen organisch erworben?

[2] Also auch hier wieder die Annahme, die Religion beruhe auf der allernaivsten Selbsttäuschung! So baut man auf Thatsachen! Und diese grobe Selbsttäuschung begegnet uns immer und überall.

[3] System der Ethik S. 263.

höhere Autorität, als diejenigen besaßen, welche die Sitten einführten und mit deren Neigungen nach der Voraussetzung die Sitten im Widerspruch waren? Wie hätten alle dazu kommen können, es als ein Gebot anzusehen, gegen ihre eigenen Neigungen zu handeln? Also muß man annehmen — wie es Paulsen auch wirklich thut —, daß „im Grunde" der Wille der Einzelnen mit den Forderungen der Sitte übereinstimme. „Also bestimmen Sitte oder Pflicht und Wille oder Neigung im Grunde das Handeln in demselben Sinne. Es kann nur zufällig und ausnahmsweise ein Zwiespalt zwischen beiden vorkommen." [1] Paulsen bemüht sich zu zeigen, daß dies mit den Thatsachen übereinstimme. „Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist hiernach zufällig und ausnahmsweis." [2]

Diese Ansicht hat niemand gründlicher widerlegt als — Paulsen selbst. In der zweiten Hälfte seiner Ethik, wo es zu den praktischen Anwendungen kommt, scheint er ganz vergessen zu haben, was er im ersten Theil niederschrieb. Da lesen wir z. B.: Die Neigung zum Uebermaß im irdischen Genuß „ist natürlich und allgemein, sie fordert von jedem gelegentlich Widerstand und Kampf, und das Unterliegen in diesem Kampf ist nur zu gewöhnlich. Der Mangel an Enthaltungskraft ist für viele die Ursache des Untergangs." [3] An einer andern Stelle behauptet er, daß eine ganze raffinirte Industrie im Dienste der sexuellen Ausschweifung und der Vergnügungssucht stehe [4]. „Alle Welt klagt, daß Zufriedenheit in unserer Zeit selten geworden, daß habituelle Unzufriedenheit die weit verbreitete Lebensstimmung der Gegenwart sei." [5] Charakteristisch ist namentlich, was er über die verheerenden Wirkungen der Trunksucht unter den modernen Culturvölkern klagt. „Besonders scheinen die germanischen Völker von alters her für dieses Laster prädisponirt zu sein. Es gibt in Deutschland Gegenden, wo ein nicht unerheblicher Theil der männlichen Bevölkerung direct an den Folgen der Trunksucht zu Grunde geht, und es gibt kein Land, wo nicht die tiefgreifendsten Störungen von diesem Punkt aus über das ganze Leben sich ausbreiteten." Mit vielen anderen ernsten Männern erblickt er in der Trunksucht eine „überaus schwere Gefahr für die ganze weitere Lebensentwicklung der Culturvölker" [6].

Also Pflicht und Neigung stehen nicht bloß „ausnahmsweise", sondern sehr gewöhnlich auf gespanntem Fuß! Die Frage ist also noch ungelöst, wie die Pflicht entstehen und sich mit solcher Autorität der Neigung gegenüberstellen konnte.

§ 4.

Widerlegung der unabhängigen Moral.

In den beiden vorigen Paragraphen haben wir dem Leser die nennenswerthesten Erklärungen der Pflicht vorgeführt, denen wir auf unserem Rund-

[1] System der Ethik S. 265. [2] A. a. O. S. 267. [3] A. a. O. S. 377.
[4] A. a. O. S. 374. Zur Illustration diene noch die Thatsache, daß jährlich im Deutschen Reich allein über 170 000 uneheliche Kinder geboren werden. Dazu nehme man die unzähligen Bordelle unserer Großstädte, die Ausschweifungen, die außerhalb derselben vorkommen, und man bekommt ungefähr eine Idee von den „Ausnahmefällen", in denen die Neigung nicht mit der Pflicht parallel geht.
[5] A. a. O. S. 380. [6] A. a. O. S. 394.

gang durch die moderne Ethik begegnet sind. Es sind im Grunde keine Erklärungen der Pflicht, sondern — wenn wir die Ansicht des Vasquez ausnehmen — ebenso viele Läugnungen derselben oder ebenso viele Versuche mit Wahrung eines gewissen vornehmen Anstandes an Gott und dem natürlichen Sittengesetz, das er in unser Herz geschrieben, vorbeizukommen.

Sie stehen alle im Dienste der sogenannten unabhängigen oder Laienmoral. Unter diesem Namen versteht man eine Sittenlehre, die in keiner Weise von Gott und Religion abhängt oder auf sie Rücksicht nimmt. Man nennt sie deshalb wohl auch die „rein menschliche", „positive" Moral. Die unabhängige Moral faßt das Leben rein „diesseitig" auf. Das jenseitige unsterbliche Leben wird entweder offen in Abrede gestellt oder vornehm außer Acht gelassen. Letzteres geschieht von den Anhängern des Agnosticismus. Der „vornehme" Freidenker sagt nicht: Es gibt keinen Gott und keine Unsterblichkeit, das klingt ihm zu roh und könnte Anstoß erregen. Er hüllt sich in den Mantel des Skeptikers und antwortet auf alle Fragen über Gott und Unsterblichkeit: Ignoramus et ignorabimus. Dieser Standpunkt ist natürlich viel bequemer als der eines offenen Gottesläugners, denn man braucht keine positiven Beweise vorzubringen, sondern nur bei allen Angriffen sich hinter „Zweifeln", „Bedenken", „Räthseln" zu verschanzen.

Bequem ist dieser Standpunkt wie ein weicher Divan. Ist er auch folgerichtig? Das glauben wir nicht. Er ist nur eine Halbheit, welche einen folgerichtig denkenden Kopf nie befriedigen wird. In der That, hat Gott den Menschen geschaffen, so mußte er ihn zu seiner Verherrlichung schaffen, er mußte es ihm deshalb auch möglich machen, sein Ziel zu erreichen, was ohne Erkenntniß Gottes nicht geschehen kann. Wer also behauptet, es sei unmöglich, Gott mit Sicherheit zu erkennen, muß auch folgerichtig läugnen, daß es einen Schöpfer gebe.

In der „Wissenschaft" hat schon Kant durch seine sittliche Autonomie die Grundlage zur unabhängigen Moral gelegt. Er ist aber durch die modernen Atheisten, Materialisten und Pantheisten, wie aus den früher entwickelten Systemen derselben ersichtlich, weit überholt worden. Seit einer Reihe von Jahren werden in verschiedenen Ländern Versuche gemacht, der unabhängigen Moral in den weitesten Kreisen Anhänger zu verschaffen. In Amerika besteht schon seit Jahren ein großer Verband „ethischer Gesellschaften" (Societies for ethical culture), deren Zweck es ist, ihre Mitglieder und durch sie alle Menschen „ethisch" zu heben oder zu veredeln. Nach Professor Adler und seinem Schüler W. M. Salter, den Gründern und Hauptvertretern des Verbandes, ist es für die Moral völlig gleichgiltig, auf welchem religiösen oder philosophischen Standpunkte man stehe, es komme nur auf das Rechtthun an. Jeder müsse das Rechte aus denjenigen Beweggründen thun, die er für recht halte. Dem entsprechend bezeichnet Adler als Gegenstand des moralischen Unterrichts den „Inbegriff der von allen guten Menschen angenommenen moralischen Wahrheiten", die Sittenlehre, in der alle guten Männer und Frauen übereinstimmen [1].

[1] Das Organ des Verbandes der „ethischen Gesellschaften" war früher Ethical Record, seit 1891 ist das in London erscheinende International Journal of Ethics an seine

Derselben antireligiösen Bewegung begegnen wir in Frankreich. Dort sucht man ihr durch Entfernung der Priester und Crucifixe aus den Schulen und durch Einführung der „Laienkatechismen" schon in den Kinderherzen Eingang zu verschaffen.

Die meisten unserer bisherigen Ausführungen sind eine directe oder indirecte Widerlegung der unabhängigen Moral. Wir wollen aber außer dem, was wir gegen die einzelnen Vertreter der Laienmoral im besondern gesagt haben, noch einige allgemeine Gesichtspunkte zusammenstellen, die alle insgesammt betreffen und die Unhaltbarkeit der unabhängigen Moral in noch helleres Licht setzen werden.

1. Wir haben oben eingehend nachgewiesen, daß das natürliche Sittengesetz ein eigentliches, vom Schöpfer allen Menschen ins Herz geschriebenes Gesetz, also ein göttliches Gesetz ist und mithin vom göttlichen Willen seine verpflichtende Kraft besitzt. Damit werden alle die willkürlichen und abenteuerlichen Hypothesen, mit denen man uns a priori begreiflich machen will, wie das Pflichtbewußtsein entstanden sein könne, hinfällig. Uebrigens muß es auch in dieser Frage wieder auffallen, daß unsere Gegner, die sonst so auf positive Thatsachen pochen, mit rein willkürlichen „metaphysischen" Hypothesen ins Feld rücken und dieselben für genügend erachten, um die älteste, allgemeinste und einfachste Erklärungsweise beiseite zu schieben.

2. Die Hypothesen unserer Gegner sind aber nicht nur willkürlich, unbewiesen, sondern beruhen zum großen Theil auf völlig unhaltbaren Voraussetzungen. Alle oben angeführten Erklärungsversuche gehen von der „metaphysischen" Voraussetzung aus, es gebe keinen persönlichen Gott, oder derselbe könne von uns wenigstens nicht erkannt werden, was schließlich auf dasselbe hinauskommt. Sie setzen ferner voraus, der Mensch sei nicht für

Stelle getreten. Auch in Europa (z. B. London, Berlin) gibt es schon zahlreiche „ethische Gesellschaften", die im wesentlichen dieselben Bestrebungen verfolgen wie ihre älteren amerikanischen Schwestern. Hauptförderer dieser Bewegung in Deutschland und Oesterreich sind u. a. Prof. G. v. Giżycki in Berlin und Prof. Jodl in Prag. Der erstere hat Salters Hauptwerk (Religion der Moral) deutsch herausgegeben. Die Hauptwerke Adlers sind: Creed and Deed und Sketches of Religion based on Ethics. Wie weit auch in Deutschland die „Laienmoral" schon um sich gegriffen, beweisen nicht nur die oben mitgetheilten Ansichten unserer gefeiertsten Universitätsprofessoren, sondern auch der wüste Lärm, der sich erhob, als man mit dem Plane umging, dem Christenthum ein klein bischen mehr Einfluß auf die Schulen zu gewähren. In welcher Weise Romanschreiber, wie P. Heyse, Literaten, wie Fr. Nietzsche, für die Laienmoral Propaganda machen, geht aus den über sie gemachten Andeutungen (S. 131 u. 133) genügend hervor. Als ein Zeichen der Zeit sei noch ein Artikel erwähnt, in welchem das „Magazin für Literatur" (Nr. 43 vom 24. Oct. 1891) eine „Kritik der zehn Gebote" liefert. „Wir haben einfach zu constatiren," heißt es darin, „daß der Dekalog nach der jetzigen wissenschaftlichen Erkenntniß nicht mehr haltbar ist." Der Glaube an Gott gehöre zur „niedern Sittlichkeitsstufe", das erste Gebot solle fürder also lauten: „Du sollst der Menschheit dienen." Das zweite und dritte Gebot sei abzuschaffen. Das vierte Gebot wird in der neuen Ethik keine Stätte finden, denn „Liebe läßt sich nicht zwingen". Das sechste Gebot hat zu lauten: „Du sollst geschlechtlich nur mit dem verkehren, den du liebst." Also freie Liebe! Das fünfte Gebot soll verschärft, das siebente und achte mit Rücksicht auf die modernen Culturverhältnisse genauer formulirt werden. Solche Auslassungen decken den schauerlichen Abgrund auf, dem wir mit Riesenschritten zueilen.

Gott als sein letztes Ziel und Ende geschaffen, und es gebe keine persönliche ewige Fortdauer in einem bessern Jenseits. Endlich setzen sie voraus, der Mensch habe sich einst in einem thierischen Zustande befunden, in dem ihm alle sittlichen Begriffe fehlten und aus welchem er sich erst allmählich zu sittlichen Ideen emporarbeitete. Von diesen durch keine Thatsachen bewiesenen Voraussetzungen ausgehend sucht man dann, so gut es eben geht, zu erklären, wie sich wohl die ersten sittlichen Begriffe gebildet haben möchten, wie man dann weiter zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen und zur Idee der Pflicht gekommen sei. Alle diese Hypothesen stehen deshalb im Dienste einer unhaltbaren Schulmeinung.

3. Sie vermögen auch gar nicht zu erklären, wie es denn geschah, daß die Menschen immer und überall zu allgemeinen, im wesentlichen gleichartigen sittlichen Begriffen kamen, wie sie sich immer und überall den Begriff der Pflicht bildeten, wie das Gewissen mit seiner strafenden und richtenden Stimme immer und überall entstehen konnte[1]. Solche Erscheinungen können nicht das Ergebniß des Zufalls sein, sondern setzen eine wesentlich gleichartige sittliche Veranlagung in der menschlichen Natur selbst voraus. Eine allgemeine, immer wiederkehrende Erscheinung fordert auch eine allgemeine, bleibende Ursache. Und diese Ursache kann in unserem Falle keine andere sein als die vom Schöpfer selbst in die Natur hineingelegte sittliche Veranlagung, infolge deren sie sich überall die allgemeinsten sittlichen Grundsätze und Gebote bildet, die ihr als Wegweiser auf der Bahn des Lebens dienen. Man denke sich doch so viele verwahrloste Naturvölker, die sorglos in den Tag hineinleben und nichts weniger als speculiren: wie kamen diese überall zu den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen, zum Gefühl der Pflicht und der sittlichen Verantwortlichkeit, wenn wir es hier nicht mit einer Veranlagung zu thun hätten, die auf eine gemeinsame, nach Zwecken schaffende Ursache zurückzuführen ist?

4. Sind die Pflichterklärungen, welche uns von den Anhängern der unabhängigen Moral gegeben werden, richtig, so ist es mit dem alles Irdische überragenden Werth der sittlichen Ordnung geschehen. Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Weltzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Werth erlangen, den alle Menschen ihr beilegen. Es frage sich jeder nur selbst aufrichtig, und er wird anerkennen müssen, daß in seinen Augen die sittliche Ordnung, besonders die Pflicht, einen objectiven, von eigener Willkür unabhängigen Werth hat, und zwar einen solchen Werth, daß man lieber alle zeitlichen Nachtheile erdulden als seine Pflicht verletzen soll. Wenn aber die Pflicht nichts ist als Furcht vor zeitlicher Strafe, vor Zuchthaus und Schande oder vor einem unerklärlichen Gefühl des Mißbehagens oder ähnlichen Schreckmitteln für Weiber und Kinder, was bleibt dann noch von diesem hohen Werth der sittlichen Ordnung übrig? Man weist uns auf das hohe Ziel der Beförderung des allgemeinen Glückes, des Culturfortschrittes hin. Aber wer nöthigt oder verpflichtet das Individuum, nach diesen Gütern zu streben, besonders da es oft sehr fraglich ist, ob seine Handlung wirksam dazu beiträgt und jene Güter

[1] Man sehe den Anhang.

nicht vielleicht eitle Phantome sind, die entweder nie erreicht werden oder bald wieder wie Nebelschleier sich verflüchtigen? Eine solche Verpflichtung kann nicht von den unter sich gleichen Menschen ausgehen, sondern nur von einem über dem menschlichen stehenden absoluten Willen.

5. Auch in sich selbst sind die „rein diesseitigen“ Erklärungen der Pflicht völlig unzureichend. Nach den Gegnern ist die Pflicht entweder ein unerklärliches Gefühl, von dem man nicht weiß, woher es kommt und wie es entstanden ist, das man einfach als eine unerforschliche Thatsache hinnehmen soll, oder es ist ein Gebot, das wir uns selbst auferlegen, ein kategorischer Imperativ, oder endlich die Nothwendigkeit, gewisse Handlungen zu setzen bezw. zu unterlassen, weil wir sehen, daß sie unser irdisches Glück (Lust) fördern oder aber hindern.

a) Die Pflicht kann aber kein bloßes Gefühl sein. Pflicht und Pflichtgefühl sind nicht identisch. Die Pflicht ist etwas objectiv Gegebenes, das sich gleich bleibt, mag das Pflichtgefühl zu- oder abnehmen (310). Wenn sodann die Pflicht nichts ist als eine Art Gefühl, so ist auch die Pflichtverletzung nur die Beleidigung eines Gefühls, eine Art Mißbehagen. Ob ich mich aber um ein Gefühl kümmern will oder nicht, ist meine Sache. Mein Wille wird dadurch nicht gebunden. Wie läßt sich also in dieser Ansicht die unserem Willen auferlegte Nöthigung, das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld erklären? Wie kraftlos wäre auch die Pflicht in dieser Ansicht. Der Soldat steht schon kampfbereit in der Schlachtreihe — da bietet sich ihm eine gute Gelegenheit zu desertiren und sein Leben für seine Familie zu retten. Was will ihm der Gefühlsmoralist vorhalten, um ihn zur Erfüllung seiner Pflicht zu mahnen? Soldat, denke doch an das Gefühl des Mißbehagens, dem du verfällst, wenn du desertirst. Du wirst dein Gefühl beleidigen, oder ein ästhetisches Mißfallen wird in dir entstehen, wenn du nicht muthig im Kugelregen ausharrest! Die Antwort, die ihm der Soldat, wahrscheinlich auch der Officier, dem sein Leben theuer ist, gibt, mag sich der Gefühlsethiker selbst denken.

b) Die Pflicht kann ebensowenig ein Gebot sein, das meine eigene Vernunft mir auferlegt. Ein Gebot setzt einen über mir stehenden Gesetzgeber, einen Obern voraus. Ich kann nicht mein eigener Oberer sein. Wie könnte auch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, der Schuld entstehen, wenn ich selbst der Gesetzgeber und Richter und Schuldige in einer Person bin? Wir erkennen ganz klar, daß wir gegen unsern Willen von einer höhern Macht an die sittliche Ordnung gebunden werden. Wie machtlos die sittlichen Gebote wären, wenn sie bloß aus unserer eigenen Vernunft stammten, haben wir schon gegen Zeller (303) und Kant (304) hervorgehoben.

c) Die Pflicht kann endlich nicht bloß die Furcht vor üblen Folgen meiner Handlungen in Bezug auf mein irdisches Glück sein. Durch diese Furcht könnte nur dann eine Pflicht zu gewissen Handlungen entstehen, wenn ich verpflichtet wäre, mein größtes irdisches Glück zu suchen. Das ist aber nicht der Fall. Ob ich mein irdisches Glück suchen will, worin ich es suchen will, wie lang ich es suchen will, das ist meine allereigenste Angelegenheit, die niemand etwas angeht außer mir. Ich bin ja mein eigener Herr und habe zu bestimmen, ob und wie ich nach irdischem Glücke streben oder ob ich meinen Lebensfaden durchschneiden soll. Wenn es mir einmal gefällt, meine Leiden-

schaft zu befriedigen, und zwar auch auf Kosten meines Lebensglückes, wer hat mir da etwas darein zu reden? Man kann mir sagen: Du handelst unklug, unvernünftig, unästhetisch, und was man sonst noch will; aber mir sagen: Du „sollst“, das kann man nicht.

Wir werden das noch besser einsehen, wenn wir die sogenannten Sanctionen durchgehen, mit welchen man die Pflicht erklären will.

Daß die bloße Furcht vor menschlichen Strafen, mag man darunter die staatlichen oder die der öffentlichen Meinung verstehen, dem Handeln noch nicht den Stempel des Sittlichen aufdrückt, liegt auf der Hand. Wer bloß aus Furcht vor dem Zuchthaus oder der öffentlichen Schande das Böse unterläßt, handelt nicht sittlich. Zur Sittlichkeit ist nöthig, daß der Wille aus sittlichen Motiven das Böse unterlasse und das Gute thue. Auch der Dieb unterläßt oft das Stehlen, aus Furcht, ertappt zu werden. Verdient er dafür etwa sittliche Anerkennung? Also die sogenannte äußere Sanction, von der die naturalistischen Ethiker seit Bentham so viel Aufhebens machen, hat mit der sittlichen Pflicht gar nichts zu schaffen, kann also zur Erklärung derselben nicht herbeigezogen werden.

Oder wird man vielleicht sagen, der Staat und die Eltern haben das Recht, zu gebieten, und wir die Pflicht, ihnen zu gehorchen? Dann fragen wir weiter: Woher haben sie dieses Recht? Sie mögen die Majorität bilden und mir an Macht überlegen sein. Aber die größere Zahl und die physische Ueberlegenheit gibt noch kein Recht, einem andern zu befehlen, sonst hätten auch die Wegelagerer das Recht, ihrem Opfer das Geld abzufordern. Schon beim ersten Befehl, den uns irgend eine Autorität ertheilt, muß sie das Recht haben, uns zu befehlen, und wir die Pflicht, ihr zu gehorchen, sonst kann der Befehl uns nicht verpflichten. Man kann uns zwingen, aber bewirken, daß wir uns selbst sagen müssen: Du sollst das thun, kann man nicht. Dazu ist vielmehr vonnöthen, daß wir von Haus aus die Ueberzeugung mitbringen, der Befehl sei rechtmäßig und es sei unsere Pflicht, uns demselben zu unterwerfen [1].

---

[1] Sehr gut sagt Pfleiderer (Die Ritschl'sche Theologie S. 80): „Die Gesellschaft empirisch betrachtet . . . besteht aus der Summe der einzelnen Persönlichkeiten, welche unter sich durch die Gemeinsamkeit gleichartiger Interessen zu verschiedenen Gruppen oder Klassen verbunden sind. Die herrschenden unter diesen Klassen pflegen die Regeln des Handelns für die Gesellschaft festzusetzen, welchen der Anspruch auf gesetzliche Autorität beigelegt wird. Liegt nun diesem Anspruch kein tieferes, sowohl der Freiheit der Einzelnen als ihrer Interessengruppen vorausgehendes und übergeordnetes Recht zu Grunde, so ist es eine sehr ernsthafte Frage, warum sich jeder verbunden fühlen sollte, seine eigene Freiheit und private Interessen unterzuordnen den Regeln, welche die anderen aus ihrer Freiheit und ihren Collectivinteressen erzeugt haben. Selbst wenn diese anderen die Majorität bilden, ist darum doch der Anspruch ihres Willens, als Autorität für alle zu gelten, keineswegs begründet. Sowenig aus bloßen Nullen jemals eine Größe wird, so wenig kann aus der bloßen Summirung von egoistischen Einzelwillen jemals ein sittlich höherer Wille entstehen, der nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht hätte, sich als Autorität für alle geltend zu machen. Eben darauf beruht aber alle sittliche Gesellschaftsordnung, daß der Einzelne nicht bloß sich unterworfen fühlt der überlegenen Macht der Gesammtheit bezw. der Majorität, sondern daß er sich innerlich gebunden fühlt an einen solchen höhern Willen, der das Recht hat, von jedem Gehorsam zu fordern, weil er als der vernünftige Wille des Guten allen die Anerkennung seiner verbindenden Kraft ab-

Noch weniger ist die sogenannte innere Sanction im Sinne unserer Gegner geeignet, die Pflicht zu erklären. Versteht man darunter die Furcht vor persönlichen Uebeln oder die Hoffnung auf persönliche Vortheile, die sich als naturgemäße Folgen aus meinem Verhalten ergeben, so kann sie schon deshalb nicht die Pflicht erklären, weil das Handeln aus Pflicht immer sittlich gut ist, das Handeln aus dieser Furcht und Hoffnung aber noch nicht sittlich gut ist. Wenn ich etwas bloß deshalb thue, um meiner Gesundheit nicht zu schaden oder keinen Verlust an Geld oder Ehre zu erleiden oder um eine einträglichere Stelle zu bekommen, so ist das noch keine sittlich gute Handlung. Auch wird kein Mensch sagen, daß ich in diesem Falle aus Pflicht handele. Außerdem kann auf diese Weise keine Pflicht entstehen, weil ich überhaupt nicht genöthigt bin, nach diesen Gütern zu streben.

Versteht man aber unter innerer Sanction die Anerkennung des Gewissens, wenn wir gut gehandelt haben, oder die Mißbilligung desselben, die Gewissensbisse mit der Unruhe, die sie im Gefolge haben, so setzt diese Sanction die Pflicht und ihre Erkenntniß schon voraus. Gerade deshalb regt sich unser Gewissen und straft uns, weil wir die Pflicht übertreten, und deshalb belohnt es uns, weil wir unsere Pflicht erfüllt haben. Unterlassen wir etwas, wozu wir nicht verpflichtet sind, so schweigt das Gewissen. Läßt man also die Pflicht aus dieser innern Sanction hervorgehen, so läßt man die Wurzel aus der Pflanze und die Quelle aus dem Bache entstehen.

Noch weniger ist der Nachahmungstrieb und die darauf gegründete Vorstellung des sittlichen Lebensideals geeignet, die Pflicht zu erklären, wenn man darunter mit Wundt ein bloßes Gaukelspiel unserer Phantasie erblickt. Dem müßte die Palme der Naivetät zuerkannt werden, der Gewissensbisse darüber empfände, daß er einem eingebildeten Ideal nicht nachgefolgt. Aber selbst wenn die Existenz des Ideals vorausgesetzt wird, so genügt das noch nicht zur Pflicht. Denn kein Mensch wird behaupten, daß wir verpflichtet sind, in jeder Weise und im vollkommensten Grade demselben nachzufolgen. Es müssen also noch andere Factoren zur Erklärung der Pflicht herbeigezogen werden.

6. Alle die genannten Erklärungsversuche sind kraft- und werthlos für die Versuchungen und Stürme des praktischen Lebens. Ist die Pflicht Furcht vor äußeren Strafen, vor Verachtung? Es gibt tausend Mittel, an diesen Strafen vorbeizukommen. Uebrigens bin ich kein Feigling, die öffentliche Meinung verachte ich, und durch Drohungen lasse ich mich nicht einschüchtern.

nöthigt. In diesem innern Sichgebundenfühlen, welches gar nicht aus der Freiheit weder der Einzelnen noch der Vielen herstammt, sondern ein ursprüngliches Factum unserer menschlichen Natur und der Grund aller sittlichen Ordnung der Gesellschaft ist, besteht das Wesen des Gewissens, welches eben darum, weil es auf transcendentem Grunde ruht, stets religiösen Charakter trägt. Solange dieses religiös begründete Gewissen noch eine Macht in der Gesellschaft ist, so lange ist deren Ordnung auf einen Fels gegründet; gelänge es dem Empirismus, diese Macht zu erschüttern und den Leuten einzureden, daß das, was sie bisher für eine heilige Gottesordnung und Gottesoffenbarung gehalten hatten, eigentlich nur ein Erzeugniß der Gesellschaft bezw. der herrschenden Klassen sei, so wäre die Gesellschaftsordnung einem Hause zu vergleichen, das auf Sand gebaut ist."

Aber dann verfalle ich der innern Sanction, dem Unfrieden und Mißbehagen im eigenen Herzen? O wenn es kein ewiges Leben gibt, wenn ich in meinem Gewissen nicht die Stimme einer höhern Macht vernehme, so werde ich schon damit fertig werden. Große Opfer werde ich jedenfalls nicht bringen, um einem völlig belanglosen Gefühl des Mißbehagens zu entgehen oder zum Gefühl innerer Befriedigung zu gelangen.

Es ist deshalb auch ein begründeter Vorwurf, den man gegen die genannten Pflichterklärungsversuche erheben kann, daß sie zu den gefährlichsten Folgerungen führen, die den Bestand der Gesellschaft ernstlich bedrohen. Man denke sich doch nur einen aus der ungeheuern Zahl derjenigen, die sich selbst die „Enterbten" nennen und deren Leben ein beständiger Kampf mit Noth und Elend ist. Die modernen Ethiker haben ihm die Ueberzeugung beigebracht, der Tod sei wirklich des Menschen allerletztes Ende, alles Hoffen auf ein besseres Leben sei thörichter Wahn, der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit sei eitel, die Pflicht sei nichts als Furcht vor der Polizei oder der öffentlichen Meinung oder ein unerklärliches Gefühl in uns, für dessen Verachtung man niemand verantwortlich sei als sich selbst. Was will man einem solchen Manne sagen, wenn er es ungerecht findet, daß er mit seiner Familie im Elend darbt, während andere, die nichts thun, in Ueppigkeit und Schwelgerei leben? Was will man ihm entgegenhalten, wenn er für sich das Recht in Anspruch nimmt, sich mit anderen zum gewaltsamen Sturz der Gesellschaft zu verbinden, ja wenn er selbst vor einem Massenmord nicht zurückschreckt? Wird man ihm etwa mit der Polizei drohen? Aber es sind ihrer viele und ihre Zahl wächst mit jedem Tage. Oder wird man ihn mit öffentlicher Verachtung strafen? Die läßt ihn völlig kühl. Oder wird man ihn den Gewissensbissen, der innern moralischen Sanction überliefern? Er hat von unseren Professoren erfahren, daß dieselben nicht viel zu bedeuten haben. Er wird mit ihnen schon fertig werden. Wir wüßten nicht, was die Anhänger der rein diesseitigen Moral darauf mit Grund erwiedern könnten. Wer Wind säet, wird Sturm ernten.

Drittes Kapitel.

Sanction des Naturgesetzes.

§ 1.

Begriff der Sanction und ihr Verhältniß zur Pflicht.

1. Sanction heißt in den neueren Verfassungen die Billigung, die der Monarch den von der Volksvertretung angenommenen Gesetzesvorlagen durch Unterschrift ertheilt, und durch die sie erst Gesetzeskraft erlangen. Hier verstehen wir unter Sanction die vom Gesetzgeber für die Uebertretung oder Beobachtung des Gesetzes verordneten Strafen und Belohnungen. Nur durch die Aussicht auf Güter oder Uebel kann man den Willen wirksam zur Beobachtung der Gesetze antreiben, ohne seine Freiheit aufzuheben. Die vom Gesetzgeber für die Beobachtung oder Uebertretung des Gesetzes bestimmten Güter oder Uebel heißen Belohnungen oder Strafen.

Die Strafe ist also ein physisches Uebel, das vom Gesetzgeber über jemand verhängt wird wegen der Uebertretung eines Gesetzes. Belohnung und Strafe sollen dem Willen einen wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes liefern. Strafen kann nur derjenige, welcher Gewalt über andere besitzt, belohnen dagegen jedermann.

2. Die Sanction kann eine genügende oder ungenügende sein, je nachdem sie dem Willen einen ausreichend wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes bietet oder nicht. So wäre eine öffentliche Rüge keine genügende Sanction gegen den Diebstahl, namentlich in Anbetracht des Charakters derjenigen, die hauptsächlich der Versuchung zum Diebstahl ausgesetzt sind. Die genügende Sanction kann wieder absolut oder relativ genügend sein, je nachdem sie für alle vom Gesetz Verpflichteten einen genügenden Antrieb liefert oder nicht. In Bezug auf das Naturgesetz ist also jene Sanction genügend zu nennen, die allen Menschen zu allen Zeiten und Orten einen wahrhaft wirksamen Beweggrund zur Beobachtung desselben bietet. Dieser Beweggrund muß deshalb von Zeit und Umständen unabhängig sein und in der Weise mächtig auf den Willen einwirken, daß dieser nie vernünftigerweise das Gesetz und die damit verbundene Sanction mißachten kann, wie wir weiter unten näher erklären werden.

Die Sanction muß nicht nur genügend, sondern auch gerecht sein. Deshalb darf die Strafe nie das Maß des Mißverdienstes übersteigen und die Belohnung nie unter das Maß dessen heruntersinken, was nothwendig ist, um die bei der Beobachtung des Gesetzes gebrachten Opfer auszugleichen. Je nachdem die Sanction diese Eigenschaft besitzt, wird sie vollkommen oder unvollkommen genannt.

3. Sanction und Pflicht sind, wie schon früher (300) erklärt wurde, wohl zu unterscheiden. Pflicht ist die Nothwendigkeit, eine Handlung zu setzen, weil Gott sie unbedingt von uns fordert und wir sie deshalb nicht unterlassen können, ohne ihn zu beleidigen und uns dadurch von ihm, unserem letzten Ziel, abzuwenden. Durch die Pflichtverletzung geben wir uns allerdings auch der göttlichen Gerechtigkeit, soviel von uns abhängt, preis; Gott erhält durch dieselbe gewissermaßen das Recht, mit uns nach seiner Gerechtigkeit zu verfahren, aber nur deshalb, weil die Gesetzesübertretung eine Mißachtung der göttlichen Autorität ist und weil er für diese Mißachtung Strafen angedroht. Man kann deshalb aus Pflicht handeln ohne Rücksicht auf die Strafen oder Belohnungen, welche die Sanction ausmachen. Die Sanction setzt die Pflicht schon voraus. Sie wird dem Gesetze hinzugefügt, um der Pflicht Nachdruck zu verleihen, so daß, wenn die Pflicht aus sich nicht mächtig genug sein sollte, uns zum Guten anzuhalten, wenigstens die Furcht vor Strafe oder die Aussicht auf Belohnung uns dazu vermögen soll. Der Beweggrund der Pflicht liegt der kindlichen Furcht näher als der knechtlichen (301).

§ 2.

Nothwendigkeit einer genügenden Sanction des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz ist ein göttliches Gesetz, dessen Beobachtung von allen Menschen verlangt wird. Daraus folgt, daß Gott dieses Gesetz durch eine genügende Sanction stützen mußte. Oder hätte es genügt, den Menschen bloß den göttlichen Willen kundzuthun und es dann ihrem Belieben anheimzustellen, ob sie denselben achten und befolgen wollten oder nicht? Sicher nicht. Es bedurfte auch wirksamer Mittel, um sie mächtig zur Befolgung dieses Willens anzuhalten. Würden wir nicht mit Recht einen Regenten unweise nennen, der zwar Gesetze gäbe, aber keine wirksamen Mittel gebrauchte, um denselben Achtung zu verschaffen? Das gilt auch von Gott.

In Anbetracht der Freiheit des Menschen gab es aber zur Erzwingung des Naturgesetzes kein anderes Mittel als die Sanction. Physischer Zwang oder subjective blinde Nöthigung zur Beobachtung des Gesetzes würden seine Freiheit aufheben. Es gibt nur ein Mittel, ihn wirksam ohne Beeinträchtigung seiner Freiheit zur Gesetzesbefolgung anzuhalten, die Aussicht auf Erlangung von Gütern im Fall der Beobachtung (Belohnung) und die Aussicht auf das Eintreffen von Uebeln im Fall der Uebertretung (Strafe).

Die Sanction muß aber eine genügende sein. Denn eine ungenügende Sanction gliche einem ungenügenden Mittel. Der unendlich Weise kann sich nur zweckdienlicher, genügender Mittel bedienen.

2. Diese Nothwendigkeit der Sanction wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, wie viele und schwere Opfer die beständige Beobachtung des Naturgesetzes dem Menschen mitten in den Verlockungen zum Bösen auferlegt. Oft verlangt die Tugend vom Menschen die Dahingabe der größten Güter und die geduldige Ertragung der schwersten Uebel. Wäre es der Güte Gottes entsprechend, von den armen Adamskindern im Ernst, ja unerbittlich diesen Kampf und diese Opfer zu fordern, ohne jede Aussicht auf Belohnung nach treu überstandenem Kampf? Es steht in Gottes Hand, königlich zu belohnen; sollte seine Güte von dieser Macht keinen Gebrauch machen? Sollte schließlich der getreue Diener, der im Dienste seines Herrn sich mitten in allen Schwierigkeiten bewährt hat, nichts vor seinem Mitknechte voraushaben, der die Gebote seines Herrn verachtete? Gibt es aber eine Sanction, so bürgt uns Gottes Vollkommenheit auch dafür, daß sie eine genügende und vollkommene sei.

3. Gott will, soviel an ihm liegt, alle Menschen selig machen (77 ff.). Diese Seligkeit ist aber nur denen verheißen, welche sich auf das ewige Leben durch Einhaltung der sittlichen Ordnung vorbereiten (108 ff.). Da nun diese Ordnung keine andere ist als die im Naturgesetz enthaltene, so ist an die Beobachtung des Naturgesetzes als nothwendige Bedingung die Erlangung des ewigen Heiles geknüpft. Wer die Gebote des Naturgesetzes hält, was ja nicht geschehen kann, ohne daß man auch die positiven Gesetze beobachtet, wird in das ewige Leben eingehen, wer nicht, wird desselben verlustig werden. Folglich hat das Naturgesetz eine vollkommene und genügende Sanction. Die ewige Seligkeit ist ja der Inbegriff alles Guten.

4. Der oberste Zweck, zu dem Gott, wie alle geschaffenen Dinge, so besonders die vernünftigen Wesen hinordnen mußte, ist seine eigene Verherrlichung. Und zwar mußte er diesen Zweck nicht bloß bedingungsweise und abhängig von der Einwilligung des Menschen, sondern unbedingt erreichen wollen. Mit anderen Worten: er konnte nicht zugeben, daß die Menschen den höchsten Zweck, zu dem sie geschaffen sind, und den er durch sie erreichen will, ver-

eitelten. Das wäre aber der Fall, wenn die Bösen seine Gesetze verachten könnten, ohne dafür von seiner unendlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Zeugniß ablegen zu müssen. Denn durch ihr sündiges Leben, ihre Empörung gegen die Anordnungen des Sittengesetzes verherrlichen sie Gott gewiß nicht. Wo bleibt also die Verherrlichung, die sie ihrem Schöpfer und Herrn schulden und die sie ihm freiwillig nicht leisten wollen? Dieselbe kann nur dadurch erreicht werden, daß sie wider ihren Willen die strafende Hand des Allgerechten und Allheiligen anerkennen müssen.

Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte annehmen, daß der Mensch nicht bloß dem einen oder andern, sondern allen Gesetzen des Allerhöchsten die Anerkennung versagen und sich somit seiner höchsten Autorität gänzlich entziehen könne. Wer sich sowohl dem gebietenden als dem strafenden Willen seines Gesetzgebers zu entziehen vermag, der kann sich thatsächlich von der Autorität desselben vollständig lossagen oder sich jedenfalls benehmen, als ob er keinen Herrn über sich hätte. Praktisch wäre damit die Herrschaft Gottes über den Menschen vernichtet.

Eine solche Folgerung ist aber unzulässig und widerspricht der unendlichen Größe und Majestät des ewigen Gesetzgebers. Irdischen Gesetzgebern kann sich der Mensch entziehen, ihre Herrschaft ist eben eine allseitig beschränkte. Nicht so dem ewigen Gesetzgeber, dessen Macht und Herrschaft unbegrenzt ist, und der nicht dulden darf, daß irgend ein Geschöpf sich derselben vollständig entziehe. In diesem Sinne sagt der hl. Augustinus: Niemand weder im Himmel noch auf Erden, weder im Guten noch im Bösen vermag der Herrschaft des ewigen Gesetzes zu entrinnen.

5. Ist es aber nicht eine Entwürdigung der sittlichen Ordnung, sie durch Strafe und Belohnung, also auf die Beweggründe der Furcht und Hoffnung zu stützen? Wir antworten mit der Gegenfrage: Ist es etwa entwürdigend, daß die Uebertretung der Staatsgesetze mit Strafen geahndet wird? Gleichwie der menschliche Gesetzgeber bei der Androhung der Strafen keineswegs beabsichtigt, daß die Untergebenen aus bloßer Furcht handeln sollen, sondern vielmehr wünscht, daß sie aus höheren, edleren Beweggründen die Gesetze beobachten, so versieht auch Gott das Naturgesetz mit einer Sanction keineswegs in der Absicht, daß man nur oder wenigstens hauptsächlich durch Furcht und Hoffnung zum Guten angetrieben werde. Er wünscht vielmehr, daß wir aus vollkommeneren Beweggründen handeln, z. B. aus dem Beweggrund der Liebe und der Pflicht. Die Guten werden dies auch meistens thun.

Aber die große Masse der Menschen wird oft in Anbetracht ihrer Schwäche und Sündhaftigkeit zu solcher Höhe der Beweggründe sich nicht zu erschwingen vermögen. Und doch muß der Beobachtung des Gesetzes durch Beweggründe nachgeholfen werden, welche für alle Menschen passen. Der Gesetzgeber schaut bei Erlaß seiner Gesetze nicht auf die Bedürfnisse einzelner, sondern auf die des Gemeinwesens als solchen. Daraus, daß das Naturgesetz mit einer Sanction versehen ist, folgt allerdings, daß die Erfüllung des Gesetzes aus Furcht und Hoffnung erlaubt sein muß, aber es folgt nicht, daß es keine höheren Beweggründe der Gesetzeserfüllung gebe, und daß es nicht des Menschen Bestreben sein solle, auch aus vollkommeneren Beweggründen zu handeln. Wo ist übrigens der Mensch, und sei er auch noch so heilig, der nicht zuweilen mitten im Sturm der Leidenschaften es nothwendig hätte, alle Taue zu gebrauchen, die das Schifflein vor dem Untergang zu bewahren vermögen?

§ 3.

Die irdische unvollkommene Sanction des Naturgesetzes.

Folgt die vollkommene Sanction, deren Nothwendigkeit wir gezeigt haben, schon in diesem irdischen Leben dem Naturgesetz, oder tritt sie erst im zukünftigen Leben ein?

1. Schon in diesem Leben ist eine gewisse Sanction mit dem Naturgesetz verbunden. a) Dies ergibt sich aus der Thatsache, daß die Beobachtung des Naturgesetzes ihrer Natur nach schon hier auf Erden zu manchen Gütern führt, während die Uebertretung desselben ihrer Natur nach mancherlei Uebel im Gefolge hat. Die irdische Sanction darf nicht als bloß äußerlich und zufällig mit dem Naturgesetz verbunden gedacht werden, sie wächst vielmehr naturgemäß aus dem Gesetze heraus. Was die Dinge ihrer Natur nach bewirken, das müssen wir als von Gott, dem Schöpfer und Ordner aller Dinge, gewollt und beabsichtigt ansehen [1].

Drei Arten von Gütern sind mit der Beobachtung und ebenso viele Arten von Uebeln mit der Uebertretung des Naturgesetzes schon in diesem Leben verbunden: die einen hangen wesentlich mit der Beobachtung oder Uebertretung des Naturgesetzes zusammen, die anderen naturgemäß, so daß sie durch zufällige Ursachen verhindert werden können; die dritten endlich sind bloß moralisch, d. h. durch Vermittlung oder wenigstens mit Abhängigkeit vom freien Willen anderer Menschen mit der Beobachtung oder Uebertretung des Naturgesetzes verbunden [2].

Wesentlich hangen mit der Gesetzeserfüllung zusammen die Tugend oder die dauernde Fertigkeit und Neigung zum Guten, ferner das Bewußtsein gethaner Pflicht. Hieraus ergibt sich der Friede und die Ruhe des Herzens, die ohne Zweifel zu den höchsten irdischen Gütern gehören. Nur auf dem Grunde des guten Gewissens gedeiht wahrer, dauernder Frohsinn. Mit der Uebertretung dagegen kommt das Laster, der Hang zum Bösen, die Auflehnung der niederen Fähigkeiten gegen die höheren, die Unruhe des bösen Gewissens, innere Zerfahrenheit und Bitterkeit der Seele. Selbst die geistigen Fähigkeiten werden durch ein lasterhaftes Leben abgestumpft, der Mensch wird der Sklave und Spielball seiner ungeregelten Begierden.

Naturgemäß ergeben sich auf Grund der körperlich-geistigen Natur des Menschen aus der Beobachtung des Naturgesetzes leibliches Wohlergehen, während die Uebertretung desselben die Gesundheit untergräbt. Unmäßigkeit, Ausschweifung, Zügellosigkeit haben fast unausbleiblich Schmerzen, Krankheiten und nicht selten frühen Tod im Gefolge, während Mäßigkeit und Ordnung der Gesundheit förderlich sind. Hierzu rechne man noch die üblen Folgen, welche ungebändigte Leidenschaften nach sich ziehen: Zorn, Haß, Neid,

---

[1] S. Thom. Cont. Gent. III, 140. Meyer, Inst. iur. nat. I, 262.
[2] Cf. Tongiorgi, Philosophia moralis (Oeniponte 1867) n. 178.

Trauer, Kummer, Leidenschaften, die so oft dem Menschen den Frieden seines Herzens rauben und sein Gemüth mit Bitterkeit erfüllen. Der sittlich wohlgeordnete Mensch dagegen bleibt von diesen Unordnungen verschont und erhält Gesundheit, Kraft und Leben im Dienste des Guten.

Moralisch folgen der Tugend auf dem Fuße die Achtung, Liebe und Freundschaft der Mitmenschen, ihr Entgegenkommen und Vertrauen. Wer liebt und achtet nicht den selbstlosen, ehrlichen, liebevollen, rechtschaffenen, keuschen, mäßigen Menschen? Das Gegentheil gilt vom Laster. Ihm folgt Mißtrauen, Verachtung, Schande. Niemand wird einen unmäßigen, ausschweifenden, unredlichen, unzuverlässigen, zornigen Menschen zum Freunde haben und ihm sein Vertrauen schenken wollen. Die Tugend adelt, das Laster macht verächtlich. Mit Recht sagt Seneca, das Laster trinke den größten Theil seines Giftes selbst[1], und nicht minder wahr ist das schöne Wort des großen Kirchenlehrers von Hippo: „Du hast es befohlen, o Herr, und so ist es: jedes ungeregelte Gemüth ist sich selbst die Strafe.“[2]

b) Nicht bloß in Bezug auf das individuelle Leben fördert die Tugend das geistige und leibliche Wohl, während das Laster es untergräbt; dasselbe gilt auch vom Leben der Gesellschaft, mögen wir nun auf die Familie oder den Staat blicken. Wo gedeiht wahres häusliches und gesellschaftliches Glück? Unter dem Schatten der Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Mäßigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit. Wo diese Tugenden schwinden, welkt auch das Glück der Familie und des Staates. Lebten alle Menschen beständig nach den Anforderungen des Naturgesetzes, so würde diese Erde trotz mancher unausbleiblichen Beschwerden zu einem halben Paradiese. Den größten Theil der Leiden bereiten sich die Menschen gegenseitig. Wer nennt das Elend, das seit den Tagen des ersten Brudermordes der Mensch durch Gewalt, Betrug, Verleumdung, Haß, Verfolgung, Krieg über seinen Bruder gebracht?[3] „Woher sind Kriege und Kämpfe unter euch? Nicht daher? Von euren Gelüsten, welche Krieg führen in euren Gliedern?“[4]

c) Was uns die Erfahrung als Thatsache bezeugt, läßt uns auch die Vernunft als zweckmäßig, ja in Anbetracht der göttlichen Weisheit als nothwendig erkennen.

Des Menschen Leben auf Erden ist eine Zeit der Prüfung und des Kampfes (111). Wäre es nun der göttlichen Weisheit und Güte entsprechend, ihn mitten in diesen Kampf hineinzustellen mit der bloßen Aussicht auf die ewige Belohnung nach vieljährigem Ringen? Die Leidenschaften sind mächtig, und ringsum locken die Versuchungen und Reize des Bösen. Das Gegenwärtige und Sinnliche wirkt heftig auf unsere verkehrten Neigungen, das Uebersinnliche und Zukünftige aber läßt unser Herz oft kalt. Entspräche es wohl Gottes Güte und Weisheit, den Menschen in den jahrelangen schweren

[1] Epistol. 22.

[2] Confess. l. I.: Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis animus inordinatus poena sit sui ipsius.

[3] „Der Sturm der Leidenschaften hat mehr Menschenleben gekostet und mehr Länder verheert als Orkane, und ihre Flut hat mehr Städte weggespült als die des Wassers.“ Lange, Ueber Gemüthsbewegungen S. 2.

[4] Jac. 4, 1.

Kampf, den die sittliche Ordnung von ihm verlangt, hineinzustellen, ohne ihm ein gewisses natürliches, schon im Kampfe selbst wirksames Gegengewicht gegen das Böse zu schaffen? Konnte er ihm die größten irdischen Opfer und jahrelange Kämpfe auferlegen, ohne ihm irgend eine Rast und Stärkung im Kampfe selbst zu gewähren als nur allein die Hoffnung auf die Belohnung im Jenseits? Ein solches Gegengewicht konnte aber Gott nur dadurch schaffen, daß er mit der Beobachtung des Sittengesetzes mancherlei zeitliche Güter und mit der Uebertretung desselben mancherlei Uebel als naturgemäße Wirkung verband, mit anderen Worten: durch Bestimmung einer irdischen Sanction des Naturgesetzes.

Gewiß, ohne den Ausblick auf die Ewigkeit mit ihren Belohnungen und Strafen sind alle irdischen Güter eine ungenügende Stütze der sittlichen Ordnung. Dieser Ausblick muß sozusagen den Grundpfeiler des sittlichen Lebens bilden. Aber wer sieht nicht, daß es wenigstens höchst angemessen ist, wenn auch in diesem Leben schon ein gewisses Maß von Licht und Sonnenschein das Menschenherz erfreut und aufrichtet.

d) Eine Schwierigkeit drängt sich hier wie von selbst gegen die behauptete irdische Sanction auf. Ist es nicht eine Thatsache, daß man durch Schlechtigkeit und Betrügerei in der Welt oft viel weiter kommt als durch Tugend? Und ist nicht andererseits ebenso unzweifelhaft die Tugend mit Leiden und Uebeln aller Art heimgesucht? Allerdings; aber die Schlechtigkeit ist nicht ihrer Natur nach, sondern nur aus zufälligen äußeren Ursachen dem Menschen nützlich, während die Tugend ihrer Natur nach Gutes und nur aus zufälligen äußeren Ursachen Uebel im Gefolge hat. Würden allgemein die Menschen den Weg des Bösen betreten, so würde die menschliche Gesellschaft bald zu Grunde gehen. Das beweist zur Genüge, daß die Güter, die wir oft in den Händen der Bösen sehen, nicht auf Rechnung ihrer Schlechtigkeit zu schreiben, sondern auf andere Ursachen zurückzuführen sind, wie Geburt, Talent, fremde Gunst u. s. w. Uebrigens sind auch bei den Bösen die Güter oft die Wirkung gewisser natürlicher Tugenden, deren auch der schlechteste Mensch nicht völlig bar ist, während umgekehrt auch der Gute sich durch seine Fehler mancherlei Uebel zuzieht.

Damit man mit Grund eine irdische Sanction des Naturgesetzes annehmen könne, genügt, daß ihrer Natur nach die Tugenden viele Güter, die Laster viele Uebel im Gefolge haben. Daß die rein äußeren, bloß moralisch mit dem sittlichen Handeln verbundenen Güter, wie Reichthum, Macht und Ehre, sich nicht nach dem Verhältniß von Tugend und Laster vertheilen, kommt daher, weil diese Güter nicht allein vom sittlichen Wandel des Menschen, sondern von vielen anderen Ursachen abhangen. Sie sind vielfach bedingt von äußeren günstigen Umständen, rein natürlicher Begabung, Gunst oder Ungunst der Menschen. Die Gesundheit z. B. hängt nicht allein vom ordentlichen Leben des Menschen ab, sondern auch von der angeborenen Leibesbeschaffenheit, von äußeren Verhältnissen des Klimas, der Ernährung, der Arbeit, von Unglücksfällen u. s. w. Ganz verkehrt wäre es also, wollte man vom Stand der Gesundheit auf den der Tugend schließen. Trotzdem bleibt wahr, daß der sittliche Lebenswandel seiner Natur nach die Gesundheit fördert, das Laster sie untergräbt.

Mit der letztern Bemerkung läßt sich auch jene Schwierigkeit lösen, die von jeher zu den schwersten Problemen des menschlichen Lebens gehörte. Woher kommt es, daß die Guten nicht weniger, sondern eher mehr von zeitlichen Uebeln heimgesucht werden als die Bösen? Schon vor dreitausend Jahren drohte die Wahrnehmung des irdischen Glückes der Gottlosen und der Trübsale der Gerechten dem Propheten zum Stein des Anstoßes zu werden [1].

Doch wenn man von den Uebeln der Gerechten spricht, so darf man darunter nie jene Uebel verstehen, welche wesentlich Folgen des Bösen sind. Jene Uebel dagegen, die naturgemäß oder bloß moralisch sich aus dem Bösen ergeben, bleiben allerdings auch den Guten nicht erspart, aber sie sind nicht die naturgemäßen Folgen ihres Thuns, sondern die Wirkungen äußerer, vom sittlichen Handeln unabhängiger Ursachen — es sei denn, daß auch der Gute sich sittliche Fehltritte zu Schulden kommen läßt. Gleichwie die genannten irdischen Güter nicht bloß mit dem sittlich guten Verhalten des Menschen, sondern auch mit äußeren zufälligen Ursachen verbunden sind, so entspringen die entgegengesetzten Uebel nicht allein aus sittlicher Verkehrtheit, sondern auch aus anderen Ursachen, die nicht vom Willen des Menschen abhangen. Alle diese Ursachen unterstehen aber der Leitung der göttlichen Vorsehung. Gott ist eben nicht bloß Gesetzgeber, sondern auch Leiter und Lenker jedes einzelnen Menschen im besondern. Mag daher auch zuweilen vom reinen Standpunkte des Gesetzgebers eine andere Vertheilung der irdischen Uebel oder Güter angezeigt erscheinen, so wird man doch dieses Urtheil vielleicht ändern, sobald man die väterliche Vorsehung Gottes ins Auge faßt. Gott weiß besser als wir, was einem jeden zu seinem Heile frommt. Mancher würde vielleicht den Weg des Heiles verlieren, wenn ihm überall nur Lust und Freude lächelnd entgegenträte. Deshalb führt ihn Gott durch die harte Schule des Kreuzes. In der Hand der göttlichen Vorsehung sind also diese Uebel nicht Strafen, sondern Mittel zum ewigen Heile.

Um die ungleiche Vertheilung der zeitlichen Güter und Uebel noch besser zu verstehen, wollen wir sie nach ihrem Werth in Klassen eintheilen.

Das höchste Gut des Menschen ist die ewige Seligkeit im Jenseits. Der Werth aller irdischen Güter richtet sich nach dem Verhältniß und Zusammenhang, in dem sie zu diesem höchsten Gute stehen. Deshalb nimmt unter den irdischen Gütern die erste Rangstufe die Tugend ein, und was zum sittlich guten Lebenswandel mithilft. Dann folgt an zweiter Stelle die richtige Verfassung und Ordnung unserer Seelenkräfte, z. B. Klarheit und Schärfe des Verstandes und ähnliches. Die dritte Stelle nehmen die leiblichen Güter ein: Gesundheit, Kraft und langes Leben. Endlich kommen an vierter und letzter Stelle die äußeren Glücksgüter, die nur den Charakter von Mitteln für uns haben, wie Macht, Ansehen, Reichthum [2].

Wie muß sich nun Gott seiner Weisheit entsprechend bei Austheilung dieser irdischen Güter verhalten? Er muß vor allem denjenigen, die er liebt, zur Tugend verhelfen und von den übrigen Gütern ihnen so viel mittheilen oder entziehen, als zur Tugend und zum ewigen Heil ersprießlich ist. Nun sind aber die irdischen Güter nur zu oft Fallstricke des Bösen, Leiden

[1] Ps. 72. [2] S. Thom. Cont. Gent. III, 141.

und Trübsal dagegen die sichersten Führer zum Heil. Geht dem Menschen alles wohl, so vergißt er allzu leicht seine ewige Bestimmung und sucht sich in stolzem Selbstgenügen seinen Himmel auf Erden zu bauen. In Leid und Mißgeschick dagegen beugt er sich demüthig unter Gottes Hand, lernt beten, auf Gott vertrauen und richtet hoffend seinen Blick auf die ewigen Güter des Jenseits. Gar oft sind die Leiden nach dem schönen Ausdrucke eines Heiligen „Erbarmungen des Herrn".

2. Beweisen die besprochenen Schwierigkeiten nicht, daß es gar keine irdische Sanction gibt, so zeigen sie dagegen einleuchtend, daß diese irdische Sanction keine vollkommene und genügende ist. Blicken wir einmal auf diejenigen, welche das Naturgesetz verachten. Welche Strafen werden ihnen für ihre Frevel zu theil? Gewiß, ihre Neigung zum Bösen wird stärker, den wahren Frieden des Herzens werden sie nie dauernd besitzen. Im übrigen aber geht ihnen alles scheinbar wohl: Gesundheit, Reichthum, Ehren, kurz alles, was die Welt zu bieten vermag, steht ihnen zu Gebote. Und was bedeuten schließlich selbst die Gewissensbisse, wenn man voraussetzen wollte, die Sanction des Naturgesetzes sei mit diesem Leben abgeschlossen? Was sehen wir dagegen auf seiten der Tugendhaften? Wie oft ist ihr Leben eine Kette von Leiden, Trübsal und Verfolgungen aller Art! Während der Gewissenlose triumphirt und sich der Ungerechtigkeit rühmt, wird der Unschuldige mit Füßen getreten. Während der wollüstige Heinrich VIII. auf dem Throne allen Lüsten fröhnt und schließlich ungestört in seinem Bette stirbt, seufzen Hunderte von Unschuldigen in den Kerkern, aus denen sie erst das Schafott befreit. Dieses Bild wiederholt sich auf jeder Seite der Weltgeschichte. Sollte es wirklich für diese Ruchlosen, die auf Erden allen Strafen entgingen, keine Strafen im Jenseits geben? Und sollten die Guten, die um der Gerechtigkeit willen hienieden ein Leben der Trübsal und Verfolgung führten, keinen andern Lohn für ihre Tugend erhalten als die Armuth, Zurücksetzung, Verfolgung und Schmach, die sie vielleicht bis zum Tode am Kreuze erlitten? Wer das annehmen wollte, müßte die Tugend für eine Thorheit erklären und denjenigen glücklich preisen, der, unbekümmert um die sittliche Ordnung, möglichst viel von den Erdengütern an sich zu reißen versteht. Eine solche Auffassung wäre auch eine Anklage gegen Gottes Gerechtigkeit. Würde Gott nicht aufhören, gerecht zu sein, wenn er erlauben könnte, daß den Verächtern seiner Gesetze weniger Uebel zu theil würden als denjenigen, die sich in seinem Dienste abmühten?

Ohne Ergänzung im Jenseits wäre ferner die irdische Sanction völlig ungenügend. Gar oft muß man seiner Pflicht die größten irdischen Vortheile, ja selbst das Leben opfern. Man denke an den ägyptischen Joseph im Hause Putiphars, an die keusche Susanna, an den greisen Eleazarus und die Maccabäer, die mit dem Tode ihr treues Festhalten am Gesetze büßen. Mit einem Wort hätte Thomas Morus sich aus Kerker und Banden befreien und alle seine Ehrenstellen wieder erlangen können. Wenn es keine Sanction im Jenseits gibt, was hätte dann all die christlichen Martyrer abhalten sollen, dem Verlangen ihrer Verfolger zu willfahren und so ihr Leben zu retten? Etwa die Unschönheit der That? Die Furcht vor dem kategorischen Imperativ? Oder die Wahrung der eigenen Würde? Oder die Furcht vor der öffentlichen Meinung oder den Gewissensbissen? Ich glaube, jeder Unbefangene fühlt die

Armseligkeit solcher Beweggründe in so feierlich ernsten Augenblicken, wo die höchsten Güter auf dem Spiele stehen und es sich um Sein oder Nichtsein handelt. Man wähne nicht, daß solche Fälle so selten seien. Wie oft kann Meineid, Verleumdung, Betrug, Mord vor Armuth, Schande oder Tod bewahren! Man denke ferner an den Arzt, den Priester, den Soldaten im Krieg, denen die Pflichttreue nicht selten die sichere Todesgefahr bringt. Uebrigens kostet auch außerhalb solcher Fälle die Uebung der Tugend einen beständigen, beschwerlichen Kampf, dessen Mühen keineswegs durch die irdischen Vortheile der Tugend aufgewogen werden, und wie die Menschen nun einmal sind, würden die wenigsten diesen Kampf ernstlich aufnehmen, wenn mit dem Tode alles zu Ende wäre.

Daß übrigens die vollkommene Sanction dem ewigen Leben vorbehalten ist, ergibt sich auch aus der Eigenschaft dieses Lebens als einer Vorbereitung auf das Jenseits. Denn die Krone des Lebens ist an die Beobachtung der sittlichen Ordnung hienieden auf Erden als Bedingung geknüpft (323, 3).

§ 4.

Nähere Bestimmung der vollkommenen Sanction im Jenseits.

Worin besteht die vollkommene Sanction, die des Menschen im jenseitigen Leben wartet?

1. Die Beantwortung dieser Frage führt uns auf den Ausgangspunkt unserer ethischen Untersuchungen zurück. Es ist die Bestimmung des Menschen auf Erden, durch Einhaltung der sittlichen Ordnung sich Gott zu unterwerfen, ihm als seinem höchsten Herrn zu huldigen. An die Erfüllung dieser Bedingung ist die Verheißung der vollkommenen Glückseligkeit geknüpft. Diese Glückseligkeit ist also der für die Beobachtung des Sittengesetzes in Aussicht gestellte Lohn, der Verlust derselben die den Bösen angedrohte Strafe. In des Menschen Hand ist die Wahl gelegt, ob er hienieden Gottes Gesetz beobachten und dadurch in das ewige Leben eingehen oder aber mit Verachtung der göttlichen Gebote seinen bösen Begierden dienen und so der Seligkeit verlustig gehen will.

2. Aber ist die Sanction im Jenseits eine ewige, nie endende? In Bezug auf die Belohnung kann an der Ewigkeit der Dauer kein Zweifel sein. Eine vollkommene Glückseligkeit, deren Verlust man fürchten muß, ist ein innerer Widerspruch. Die ewige Dauer gehört zum Wesen der vollkommenen Glückseligkeit (78).

Nicht minder muß auch die Strafe, d. h. der Verlust der vollkommenen Glückseligkeit als eine ewige gedacht werden. Wenigstens läßt schon die bloße Vernunft als äußerst angemessen erscheinen, was der christliche Glaube über die Ewigkeit der Höllenstrafen lehrt.

Der Mensch muß oft der sittlichen Ordnung alle seine irdischen Vortheile — das Leben nicht ausgenommen — opfern. Was kann nun im Stande sein, ihn in allen Kämpfen, trotz aller Opfer, auf der Bahn des Guten zu erhalten? Nur der Gedanke, daß es sich um eine Ewigkeit handelt, daß die ewige Glückseligkeit, einmal verloren beim Austritt aus diesem Leben, unwiederbringlich verloren ist.

Denken wir uns nur den Menschen mitten im Kampf mit den tobenden Leidenschaften, wenn Zorn, Haß, Liebe, Verzweiflung wild im Herzen stürmen, wenn Ehre, Vermögen, Leben theurer Angehöriger oder das eigene auf dem Spiele stehen, wenn alles zum Bösen mit blinder Gewalt hinzieht, würde wohl der Gedanke ihn genügend vom Bösen abschrecken: Du wirst dafür im Jenseits auf lange Zeit gestraft werden, jedoch nicht ewig? Die Verluste und Strafen des Jenseits machen schon an und für sich schwachen Eindruck auf den sinnlichen Menschen. Wenn er sich nun der tröstenden Hoffnung hingeben könnte, daß auch für ihn trotz aller Sünden und Frevel die Stunde der Erlösung, ja sogar die Stunde ewiger Belohnung schlagen werde, hätte er dann wohl einen genügenden sittlichen Halt in allen Versuchungen und Stürmen? Wenn selbst die feste Ueberzeugung von der Ewigkeit der Strafen sich oft ohnmächtig erweist gegen die Verlockung des Bösen, was würde aus der sittlichen Ordnung werden, wenn auch der Verächter derselben sich mit der Aussicht auf die ewige Seligkeit trösten könnte![1]

Die sittliche Ordnung wird auch nur dann eine wirksame Stütze haben, wenn der Mensch sich sagen muß: Mit diesem Leben ist die Zeit der Vorbereitung und Prüfung, die Zeit des Verdienstes vorüber. In der That, wenn die Menschen hoffen könnten, es werde ihnen gestattet sein, nach dem Tode das hier auf Erden Versäumte nachzuholen, würden wohl die allerwenigsten hienieden sich ernstlich um die Aufgabe kümmern, um derentwillen sie Gott auf diese Erde gesetzt. Wir betrachten es deshalb als eine Forderung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit, daß mit dem Tode die Zeit der Aussaat und des Verdienstes endgiltig abgeschlossen sei.

Der Tod entscheidet also unabänderlich über des Menschen Loos in der Ewigkeit. Wer als Feind Gottes aus dieser Welt scheidet, wird keine Gelegenheit mehr finden, durch Buße den erzürnten Richter zu versöhnen und sich den Himmel zu verdienen. Wo der Baum hinfällt, bleibt er liegen.

Aber muß denn die Strafe nicht an erster Stelle auf die Besserung des Verbrechers abzielen? und wie kann die Strafe diesen Zweck erreichen, wenn sie ewig dauert? Der erste Zweck der öffentlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen. Den Mörder tödtet man nicht, um ihn zu bessern. Ja, wer annehmen wollte, der erste Zweck der Strafe sei die Besserung des Schuldigen, müßte die Bestrafung eines gemeingefährlichen, unverbesserlichen Bösewichts für unnütz und ungerecht halten.

Der erste Zweck der Strafe in einem Gemeinwesen ist das öffentliche Wohl, und der erste Zweck der von Gott verhängten Strafe ist die Erzwingung oder Wiederherstellung der sittlichen Ordnung, in der des Schöpfers Verherrlichung liegt. Gott muß seine Verherrlichung durch die vernünftigen Geschöpfe unbedingt wollen. Diese Verherrlichung besteht aber in der sittlichen Ordnung oder in der Huldigung und Unter-

[1] Sehr schön sagt der hl. Hieronymus (In Ionam c. 3): „Denke dir Jahre so viele du willst und verdoppele die Zeiten, häufe Zeiträume auf Zeiträume für die Qualen: ist schließlich das Ende aller gleich, so wird alles Vergangene für nichts geachtet. Denn wir kümmern uns nicht um das, was wir einst gewesen sind, sondern um das, was wir ewig sein werden.“ „Non quaerimus, quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus.“

werfung der vernünftigen Wesen unter ihren Schöpfer und Herrn. Er muß diese Unterwerfung und Anerkennung auf irgend eine Weise unbedingt wollen. Leisten sie diese Huldigung hier auf Erden frei, so verwandelt sie sich im Jenseits in den beseligenden Besitz des höchsten Gutes; verweigern sie aber hienieden dieselbe, so werden sie einst gezwungen sich beugen und von Gottes unendlicher Vollkommenheit Zeugniß ablegen müssen. Gott würde aufhören weise zu sein, wenn er den höchsten Weltzweck durch den bösen Willen seiner Geschöpfe vereiteln ließe.

Besteht denn, so pflegt man noch einzuwenden, nicht ein völliges Mißverhältniß zwischen der ewigen Strafe und einem Vergehen, welches vielleicht in wenigen Augenblicken begangen wird? Allerdings, wenn man bloß auf die Zeit Rücksicht nimmt; anders gestaltet sich jedoch das Urtheil, sobald man die Größe der Schuld ins Auge faßt.

Bei keinem Richterstuhl wird bloß auf die Zeit Rücksicht genommen und die Größe und Dauer der Strafe nach der Dauer des Verbrechens bemessen. Der Mord ist vielleicht das Werk weniger Augenblicke. Wird er deshalb nur kurze Zeit bestraft? In allen Culturstaaten wird er wenigstens mit lebenslänglicher Haft geahndet, in den meisten sogar mit dem Tode, der ja auch in gewissem Sinne eine ewige Strafe ist, weil er den Verbrecher für immer aus der menschlichen Gesellschaft ausscheidet.

Richtet man dagegen seinen Blick auf die Größe der Schuld, so übersteigt die ewige Strafe keineswegs das Maß dessen, was der Sünde gebührt. Ja, von diesem Standpunkt erscheint die Ewigkeit der Strafe eher als eine Forderung der unendlichen Gerechtigkeit.

Sünde ist die Uebertretung eines göttlichen Gebotes, mithin eine wenigstens virtuelle Verachtung der göttlichen Autorität, eine Beleidigung des Unendlichen. Darin liegt aber eine in gewissem Sinne unendliche Bosheit. Je größer die Majestät des Beleidigten, um so größer ist auch die Beleidigung. Ist der Abstand zwischen dem Beleidiger und dem Beleidigten unendlich, so wird auch die Beleidigung in gewisser Beziehung unendlich, d. h. so groß, daß kein reines Geschöpf für dieselbe vollkommen genug zu thun, dieselbe vollkommen zu sühnen vermag. Denn alle guten Werke des Geschöpfes, möchten sie auch noch so lange fortgesetzt werden, behalten immer einen nach allen Richtungen hin endlichen Werth, vermögen also nie die unermeßliche Schuld zu tilgen, welche dasselbe durch die Sünde auf sich geladen. Wenn ein Bettler einen König gröblich beschimpft hat, so wird diese Unthat durch bloße Abbitte und Ehrenbezeugungen des Bettlers keineswegs genügend gesühnt. Um wie viel mehr gilt dieses von den Beleidigungen, die das Geschöpf seinem Schöpfer und Herrn, der Erdenwurm der unendlichen Majestät zufügt!

Welche Strafe verdienen nun solche Vergehen, die durch keine, auch noch so lange fortgesetzten guten Werke des Geschöpfes vollkommen gesühnt werden können? Eine solche, die sich über jeden endlichen Zeitraum hinaus erstreckt, also ewig dauert. Man denke sich jeden beliebigen Zeitraum, immer wird es wahr bleiben, daß die Sünde noch nicht vollkommen ihre gebührende Strafe gefunden, mithin den Anforderungen der strafenden Gerechtigkeit noch nicht Genüge geschehen ist[1].

---

[1] Lessius, De divinis perfect. l. 13. n. 187.

Wollen wir die Ewigkeit der Sündenstrafen begreifen, so müssen wir eben beständig vor Augen behalten, was es heißt, daß der armselige Erdenwurm sich gegen seinen Schöpfer, das Nichts gegen die unendliche Majestät Gottes auflehne!

Ist aber Gott nicht unendlich gut? Widerspricht es nicht seiner unendlichen Barmherzigkeit, seine Geschöpfe ewig zu strafen? Freilich ist Gott unendlich barmherzig, aber auch unendlich gerecht, weise und heilig. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit stehen zugleich an seinem Herrscherthrone. Seine Güte kann seinen übrigen Vollkommenheiten nie widersprechen und in schwächliche Nachgiebigkeit ausarten. Mit Recht würden wir einen Herrscher tadeln, der aus Güte seine weisen Gesetze mit Füßen treten und seine Autorität mißachten ließe. Würde nicht auch Gott unweise sein, wenn er nicht das Mittel gebrauchte, das nothwendig ist, um seinen Gesetzen Achtung zu verschaffen und alle geschaffenen Wesen ihrem höchsten Herrn dienstbar zu machen? Dieses Mittel ist aber die ewige Sanction im Jenseits. Hienieden zeigt der Allmächtige seine Güte und Langmuth. Wer die Vaterhand Gottes von sich weist, wird im Jenseits in die Hände des gerechten Richters gerathen.

Viertes Kapitel.

Eigenschaften des Naturgesetzes.

Dasein, Wesen, Verpflichtung und Sanction des Naturgesetzes haben uns bisher beschäftigt. Es bleiben uns noch einige Eigenschaften desselben zu betrachten, deren Erkenntniß zu seinem vollen Verständniß wichtig ist. Diese Eigenschaften sind: die Einheit, Allgemeinheit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes.

§ 1.

Einheit des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz enthält viele Vorschriften, wie z. B.: Du sollst nicht tödten, stehlen, ehebrechen, du sollst Vater und Mutter ehren. Diese Gebote haben schon insofern eine Einheit unter sich, als sie alle unmittelbar von demselben göttlichen Gesetzgeber ausgehen. Sie haben ferner alle denselben Zweck, nämlich die richtige Ordnung des menschlichen Verhaltens. Weiterhin kommen sie alle darin überein, daß sie sämmtlich das von Natur aus Gute und Böse zum Gegenstande haben. Doch nicht von dieser Einheit sprechen wir hier. Wir wollen vielmehr wissen, ob es ein einzelnes allgemeines Gebot gebe, welches alle anderen natürlichen Sittengebote zusammenfasse oder in sich begreife, so daß sie sich alle auf dieses eine Gebot zurückführen und auch aus demselben herleiten lassen. Oder um denselben Gedanken in der Sprache der Schule auszudrücken, es fragt sich, ob es unter den sittlichen Geboten eines gebe, welches sowohl letztes Reductivprincip als erstes Deductivprincip aller übrigen Vorschriften des Naturgesetzes sei.

Ist diese Frage zu bejahen, so haben die natürlichen Sittengebote eine innere Einheit im strengen Sinne des Wortes, weil sich in allen ein ge-

meinsames Element wiederfindet, das sie untereinander verbindet und welches in seiner abstractesten Fassung in dem obersten Deductivprincip, in seinen concreten Anwendungen und Modificationen in den hergeleiteten Principien ausgedrückt ist, gleichwie dasselbe Licht je nach der verschiedenen Strahlenbrechung in verschiedene Farben zerlegt wird. Daraus erklärt sich dann auch, warum man bald in der Einzahl vom Naturgesetz, bald in der Mehrzahl von natürlichen Sittengesetzen redet.

2. Wir behaupten nun, es gebe ein solches oberstes natürliches Sittengebot, auf welches sich alle anderen zurückführen und aus dem sie sich herleiten lassen. Dieses Sittengebot lautet: Du sollst die dem vernünftigen Menschen geziemende Ordnung einhalten.

Man kann dasselbe auch mit dem hl. Thomas in folgende Fassung bringen: „Thue das Gute und meide das Böse."[1] Dem Sinne nach fällt dieses Gebot mit dem vorigen zusammen. Denn es bedeutet soviel als: Du sollst alles Böse meiden und das sittlich Gute, d. h. das dem Menschen als vernünftigem Wesen Geziemende thun, soweit es nothwendig ist, damit du als Mensch wohlgeordnet oder gut seiest.

3. Der Beweis für unsere Behauptung läßt sich aus dem über die Norm des sittlich Guten Gesagten herleiten. Das Wesen des sittlich Guten besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der vernünftigen Natur des Menschen als solcher. Da nun die natürlichen Sittengebote darin übereinkommen, daß sie alles dem Menschen als Menschen Ungeziemende verbieten oder das ihm Geziemende, soweit es zur richtigen Ordnung nothwendig ist, gebieten, so können sie alle auf das genannte Gebot zurückgeführt werden.

Wenn ich z. B. frage: Ist es erlaubt, dem Nebenmenschen heimlich sein Eigenthum wegzunehmen? so lautet die Antwort: Nein, denn das ist Diebstahl, und das Naturgesetz gebietet: Du sollst nicht stehlen. Frage ich weiter: Warum ist es verboten zu stehlen? so erhalte ich die Antwort: Weil ein geordnetes Zusammenleben der Menschen unmöglich wäre, wenn jeder dem andern das Seinige gegen seinen Willen wegnehmen dürfte. Es ist aber eine Forderung des Naturgesetzes, alles zu vermeiden, was mit einem geordneten Zusammenleben der Menschen unvereinbar ist. Nun kann ich noch weiter fragen: Warum ist es ein Gebot des Naturgesetzes, alles zu meiden, was mit dem Zusammenleben unverträglich ist? Jetzt muß ich endlich antworten: Weil dieses dem Menschen, der seiner Natur nach ein sociales Wesen ist, widerspricht oder böse (ungeziemend) ist und das Naturgesetz fordert, man solle das Böse meiden. Will ich noch weiter fragen: Warum soll ich das Gute thun und das Böse meiden, so läßt sich auf diese Frage mit keinem weitern und allgemeinern Gesetze antworten. Das angeführte Gesetz läßt sich nicht mehr durch ein anderes Gesetz begründen oder auf ein anderes zurückführen, welches einen noch allgemeinern, tiefern Grund enthielte. Ich kann zwar auch für dieses oberste Sittengebot die (metaphysischen) Gründe angeben, aber mich nicht mehr auf ein Sittengebot berufen, um es zu begründen.

Was wir hier an einem Beispiel in Bezug auf die Pflichten gegen den Nächsten gezeigt, ließe sich in gleicher Weise an den Pflichten des Menschen

[1] S. theol. 1. 2. q. 94 a. 2.

gegen Gott und gegen sich selbst darthun. Immer kommt man auf dem Wege der Analyse zuletzt zu dem obengenannten Sittengebot als dem gemeinsamen, letzten Grund aller Vorschriften. Mit Recht wird es also das letzte Reductivprincip in der sittlichen Ordnung genannt.

Es ist aber auch das erste Deductivprincip, aus dem sich alle Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes herleiten lassen. Es schreibt alles vor, was nothwendig ist, damit der Mensch nach allen seinen Beziehungen zu sich und anderen so geordnet sei, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Um zu wissen, was das Naturgesetz von ihm verlange, braucht sich deshalb jeder nur in den verschiedenen Lagen seines Lebens zu fragen, was diese Ordnung von ihm erheische. Wir haben dieses schon früher bei Erklärung der sittlichen Norm gezeigt (224). Der Unterschied zwischen dem obersten Moralprincip und dem obersten Sittengebot besteht bloß darin, daß nur das letztere gebietet oder eine Verpflichtung ausdrückt, und daß dasselbe einen geringern Umfang hat als das erstere, indem es nicht alles Gute umfaßt oder vorschreibt, sondern bloß, was zur richtigen Ordnung nothwendig ist.

4. Die Moralphilosophie unterscheidet sich also in Bezug auf die innere Einheit nicht unwesentlich von den übrigen Theilen der Philosophie. Sie allein hat ein eigentliches oberstes Deductivprincip, in dem alle sittlichen Vorschriften so enthalten sind, daß sie sich aus ihm an der Hand der Erfahrung herleiten lassen. Dies ist bei keiner andern philosophischen Disciplin der Fall. Die Metaphysik z. B. hat wohl ein Reductivprincip, auf das sich alle übrigen als ihren letzten Grund zurückführen lassen, aber sie kann ihre Sätze nicht aus irgend einem allgemeinen Princip herleiten. Die Ethik dagegen hat ein solches Deductivprincip. Sie muß freilich theils auf dem Wege der Erfahrung, theils auf speculativem Wege dieses oberste Princip auffinden und beweisen, aber ist es einmal festgestellt, so wird es zu einer unerschöpflichen Quelle von Schlußfolgerungen. Der erste allgemeine Theil der Ethik, der es mit der Auffindung und Darlegung des obersten Deductivprincips zu thun hat, ist also analytisch, während der zweite synthetisch sein wird. Selbstverständlich wird trotz des Deductivprincips die Erfahrung nicht überflüssig. Wenn auch im allgemeinen feststeht, daß wir nach allen Richtungen die sittliche Ordnung einhalten sollen, so können wir doch nur auf Grund der Erfahrung bestimmen, was im einzelnen dieser Ordnung entspricht.

5. Verschieden von der eben beantworteten ist die Frage, ob das von uns aufgestellte oberste sittliche Gebot des Naturgesetzes auch der Zeit nach am frühesten vom Menschen erkannt werde, wenn er zum Gebrauche der Vernunft gelangt. Auch diese Frage glauben wir bejahen zu müssen.

Der erste Begriff, den der Verstand sich bildet, ist der des Seins (Ding, etwas). Dieser Begriff ist in allen anderen Begriffen enthalten und liegt allen zu Grunde. Deshalb ist auch das erste Denkprincip jenes, das sich unmittelbar auf den Begriff des Seins gründet, nämlich daß Sein und Nichtsein sich ausschließen und dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein kann.

Gleichwie aber in Bezug auf die Erkenntniß überhaupt der Begriff des Seienden der erste Begriff ist, so ist in Bezug auf die praktische Vernunft der erste Begriff der des Guten. Denn alles Wollen ist auf ein Gut gerichtet. Der Begriff des Guten ist der allgemeinste und grundlegendste in der

praktischen Ordnung. Deshalb muß auch das erste Princip der praktischen Vernunft sich unmittelbar auf den Begriff des Guten gründen. Es kann also kein anderes sein als das von uns aufgestellte: „Thue das Gute und meide das Böse."[1] Dieses ist sachlich gleichbedeutend mit dem andern: „Beobachte die dir geziemende rechte Ordnung." Die erstere Form ist aber wohl diejenige, unter der zuerst die praktische Vernunft unbewußt urtheilt.

Die Erfahrung scheint unsere Ansicht zu unterstützen. Gleichwie das Kind beim Erwachen der Vernunft zuerst alle Gegenstände mit den allgemeinsten Ausdrücken: „Ding", „etwas", bezeichnet und dadurch zu erkennen gibt, daß diese allgemeinsten Begriffe die ersten sind, die es besitzt: so ist auch der allgemeinste Begriff des Guten und Bösen der erste Begriff, von dem die praktische Vernunft in ihren Urtheilen ausgeht. Solange die Vernunft im Kinde noch schlummert und es nur von sinnlicher Erkenntniß geleitet wird, fragt es bloß nach dem sinnlich Guten und Schlechten, d. h. nach dem Angenehmen und Unangenehmen. Auf dieser Entwicklungsstufe sind Lust und Schmerz seine einzigen Triebfedern. Sobald aber die Vernunft erwacht, bildet es einen allgemeinen Begriff von Gut und Schlecht und gelangt so allmählich zu dem Begriff dessen, was ihm als Menschen im Unterschied zum Thier gut oder böse, geziemend oder ungeziemend ist, und urtheilt — anfänglich gewissermaßen instinctiv — das Gute sei zu thun und das Böse zu meiden. Von diesem Grundsatz aus gelangt es stufenweise sowohl durch eigenes Nachdenken als durch fremde Belehrung zur volleren Erkenntniß seiner Pflichten.

§ 2.

Allgemeingiltigkeit des Naturgesetzes. Allgemeine Moral.

Hat das Naturgesetz nur Giltigkeit für bestimmte Kreise von Menschen und bestimmte Verhältnisse, oder gilt es für alle Menschen und alle Verhältnisse ohne Ausnahme? Die Beweise, die wir oben (291) für das Dasein des Naturgesetzes vorgebracht, thun auch die Allgemeingiltigkeit desselben dar. Sie beweisen für alle Menschen in allen Lagen. Wir müssen aber diese Eigenschaft noch näher betrachten, um irrigen Auffassungen vorzubeugen.

Das Naturgesetz ist, wie wir gezeigt, sozusagen die nothwendige Ausstattung oder Aussteuer der menschlichen Natur und wird durch das natürliche Licht der Vernunft den Menschen kundgethan. Deshalb ist das Gebiet seiner Giltigkeit so allgemein als das Gebiet der menschlichen Natur selbst. Es verpflichtet mich nicht aus dem Grunde, weil ich ein Deutscher oder ein Engländer, ein Asiate oder Amerikaner, ein Gelehrter oder ein Bauer, reich oder arm, sondern weil ich Mensch bin. Die Vernunft befiehlt mir, daß ich als Mensch die mir geziemende Ordnung einhalte und zwar unbedingt, d. h. nicht bloß heute oder morgen, hier oder an einem andern Orte, sondern immer und überall. Es ist deshalb keine Lage denkbar, in welcher das Naturgesetz den Menschen nicht verpflichtete. Der Politiker und Staatsmann ist ebenso an das Naturgesetz gebunden als der Privatmann; der Künstler und Literat ebenso als der ungelehrteste Bauer und Handlanger; der Culturmensch ebenso als der Wilde Australiens und Amerika's, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie alle gleichmäßig vernünftige Menschen sind. Man hat schon die Moral, d. h. die Gebote des Naturgesetzes auf das Privatleben beschränken und für den Politiker, den Künstler eine eigene Moral aufstellen wollen. Eine solche Einschränkung ist unhaltbar.

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 94 a. 2.

Wir können das Gesagte noch von einer andern Seite beleuchten. Das Naturgesetz gebietet oder verbietet das seiner Natur nach Gute oder Böse und mithin allgemein. Die Lüge, der Meineid, der Betrug sind nicht deshalb verboten, weil derjenige, der sich dieselben zu Schulden kommen läßt, ein Franzose oder ein Amerikaner oder ein Gelehrter oder ein Künstler oder sonst etwas ist, sondern weil diese Handlungen ihrer Natur nach verwerflich sind. Das Verbot trifft sozusagen die Handlung selbst und begleitet sie immer und überall. Wo immer jemand einen Meineid oder einen Betrug begehen will, tritt ihm das Naturgesetz mit seinem Verbote entgegen.

Hierdurch gewinnt das früher (136) über die allgemeine Moral Gesagte neues Licht. Die allgemeine Moral ist nichts weiter als das allgemein giltige Naturgesetz. Wer das Dasein einer allgemeinen Moral läugnet, muß auch das Naturgesetz läugnen, und wer das Naturgesetz läugnet, muß auch die allgemeine Moral läugnen. Wer umgekehrt die allgemeine Moral annimmt, muß nothwendig das Naturgesetz annehmen. Denn eine zu allen Zeiten und an allen Orten giltige Moral läßt sich nur erklären aus der Natur des Menschen, die allein immer und überall dieselbe bleibt. Diese Moral setzt auch nothwendig einen Gesetzgeber voraus, der nicht bloß über diesen und jenen Menschen, sondern über die menschliche Natur selbst Herrschergewalt besitzt. Dieser kann kein anderer sein als Gott selbst. Man sieht deshalb wohl ein, warum derjenige, der an den persönlichen Gott nicht glauben will, fast nothwendig die allgemeine Moral bestreitet.

§ 3.

Promulgation des Naturgesetzes.

I. Das Naturgesetz gilt für alle Menschen immer und überall. Ein Gesetz verpflichtet aber nur unter Voraussetzung der genügenden Promulgation, und da das Naturgesetz durch die natürliche Vernunft promulgirt wird, so fragt sich: hat Gott das Naturgesetz durch das natürliche Licht der Vernunft in der Weise kundgethan, daß es allen Menschen irgendwie, wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen bekannt ist und als Richtschnur ihres Verhaltens dienen kann?

Selbstverständlich ist nur von solchen Menschen die Rede, welche den vollen Vernunftgebrauch haben und in den gewöhnlichen gesellschaftlichen Bedingungen aufgewachsen sind. Kinder, Irrsinnige und Blödsinnige kommen also nicht in Betracht; ebenso wenig Menschen, die völlig außerhalb jedes menschlichen Verkehrs aufgewachsen sind (Kaspar Hauser). Als sociales Wesen kann sich der Mensch nur innerhalb der Gesellschaft und mit Hilfe fremder Belehrung normal entwickeln.

Um die aufgeworfene Frage zu lösen, müssen wir mehrere Arten von Geboten im natürlichen Sittengesetz unterscheiden.

a) Die erste Art umfaßt die allgemeinsten Sittenvorschriften, welche sich auf keinen Gegenstand im besondern beziehen, sondern nur in ganz all-

gemeinen Umrissen das Verhalten des Menschen regeln. Derartige Vorschriften sind: Man soll das Gute thun und das Böse meiden; man soll leben, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt; man soll die rechte, dem Menschen als vernünftigem Wesen zukommende Ordnung einhalten; was man nicht gern von anderen erduldet, soll man auch selbst anderen nicht zufügen u. dgl.

b) Zur zweiten Art gehören jene Sittengebote, die sich durch Schlußfolgerung aus den Geboten der ersten Klasse unmittelbar ergeben, sobald diese letzteren auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, zu seinen Nebenmenschen, zu sich selbst ganz allgemein angewendet werden. Solche Gebote sind: Du sollst Gott verehren; du sollst Vater und Mutter ehren; du sollst jedem das Seinige geben und niemand Unrecht zufügen; du sollst die Mäßigkeit beobachten. Diese Sittengebote sind nicht mehr so allgemein und unbestimmt wie die der ersten Art, sondern gehen schon auf ein bestimmtes Verhältniß des Menschen, wenn auch bloß im allgemeinen [1].

c) Die dritte Art begreift jene Vorschriften, die sich aus den beiden ersten Arten durch einleuchtende Folgerung unmittelbar ergeben, sobald man sie auf bestimmte Handlungen anwendet. Die Gebote dieser dritten Art haben also schon bestimmte Arten von Handlungen zum Gegenstand, während die der zweiten Art sich bloß mit dem Verhalten des Menschen in bestimmten Verhältnissen befassen. Gebote dieser Art sind: Du sollst nicht tödten, ehebrechen, verleumden, falsches Zeugniß ablegen; du sollst eingegangene Verträge halten; du sollst Gott allein anbeten, seinen Namen nicht eitel nennen. Die Gebote des Dekalogs gehören zu dieser dritten Klasse von Geboten, mit Ausnahme des vierten Gebotes (Du sollst Vater und Mutter ehren), das in seiner allgemeinen Fassung zur zweiten Art gehört.

d) Als Sittengebote der vierten Art sind alle weiteren Vorschriften anzusehen, die aus den genannten durch nicht völlig von selbst einleuchtende Schlußfolgerungen abgeleitet werden. Diese Gebote gehen schon viel mehr in das Einzelne und beziehen sich auf concrete Verhältnisse oder Handlungen, zu deren Beurtheilung es tiefern Nachdenkens und größerer Umsicht bedarf. Derartige Gebote sind: die völlige Unauflöslichkeit der Ehe, die Unerlaubtheit jeder Privatrache u. dgl.

II. 1. In Bezug auf die Sittengebote der ersten Art kann kein Mensch in völliger Unwissenheit leben, auch nicht in unverschuldeter.

Das beweist vor allem die Thatsache, daß es kein noch so verkommenes Volk gibt, welches nicht die Begriffe von Gut und Bös besäße und erkännte, daß man das Gute thun, das Böse meiden, daß man sich nicht wie ein vernunftloses Thier betragen solle u. a. [2]

Die allgemeinsten sittlichen Grundsätze sind auch so einleuchtend, daß sie sich von selbst dem Auge des Geistes mit voller Klarheit aufdrängen. Wie es keinen Menschen gibt, der nicht einsieht, daß dieselbe Sache nicht zugleich

[1] Der hl. Thomas (S. theol. 1. 2. q. 94 a. 4 et 6) scheint die beiden genannten Arten von Sittengeboten nur als eine Art zu betrachten und unter dem gemeinschaftlichen Namen praecepta prima et communissima zusammenzufassen.

[2] Man sehe den Anhang.

und unter derselben Rücksicht sein und nicht sein kann, daß das Ganze größer sein muß als ein Theil desselben: so gibt es auch keinen Menschen, der nicht einsähe, daß man das Gute thun und das Böse meiden, daß man sich nicht unvernünftig betragen solle. Auch der allerverkommenste Mensch wird sein Betragen verurtheilen, wenn man ihm die Ueberzeugung beibringt, dasselbe sei unvernünftig. Er hat also das Bewußtsein, man solle sich vernünftig betragen. Es mag sein, daß er den Leidenschaften zuliebe sich über diese Ueberzeugung hinwegsetzt, aber sie wird dennoch bestehen bleiben und sein Benehmen als verwerflich verurtheilen.

Gott, der allweise Schöpfer und Ordner der Dinge, konnte auch den Menschen nicht auf die Erde setzen, ohne ihm einen Kompaß für seine Pilgerfahrt mitzugeben. Dieser nothwendige Kompaß sind aber die allgemeinsten sittlichen Grundsätze, welche in groben Umrissen das ganze Sittengesetz enthalten. Sie mußten also in einer Weise dem Menschen ins Herz geschrieben werden, daß sie weder durch die Stürme der Leidenschaften, noch durch den Wechsel der Zeiten und Länder daraus vertilgt werden konnten. Denn wären einmal alle sittlichen Grundsätze aus dem Menschenherzen verschwunden, wie sollte der Mensch sich noch auf Erden zurecht finden? Wie sollte er wieder zu sittlichen Grundsätzen gelangen? Er gliche einem Blinden, der die Farben nicht mehr unterscheiden kann, weil er die Sehkraft verloren. Beständige Nacht auf sittlichem Gebiete wäre sein Loos. Damit würde auch Gott des Zweckes verlustig gehen, um dessentwillen er den Menschen auf die Erde gesetzt hat.

Es gibt also keinen noch so verlassenen, unwissenden, verwahrlosten Menschen innerhalb der menschlichen Gesellschaft, der nicht noch einen schwachen Widerschein des ewigen Gesetzes in seinem Geiste besäße, einen matten Strahl des göttlichen Lichtes, mit dessen Hilfe der redlich Ringende sich aus den dunklen Irrgängen des Irrthums an das Tageslicht der Wahrheit emporarbeiten und den Weg zum Vaterhause finden könnte.

2. Aus den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen folgen die sittlichen Gesetze der zweiten Art mit unmittelbarer Evidenz, wenigstens insoweit die Verhältnisse bekannt sind, auf welche sie sich beziehen. Wenn es einleuchtend ist, daß der Mensch vernünftig leben solle, so folgt unmittelbar, daß er kein Unrecht thun, jedem das Seinige geben, Gott verehren, die Eltern achten und lieben, mäßig leben solle. Diese Grundsätze folgen so unmittelbar aus den Principien der ersten Art, daß sie ebenso wenig als diese unbekannt bleiben können. Auch halten sie sich noch so im allgemeinen, daß sie aus sich unmittelbar dem Menschen keine Schwierigkeit bereiten und deshalb den sophistischen Einwendungen, die aus dem Herzen kommen, wenig ausgesetzt sind.

In Wirklichkeit sind diese Grundsätze nie unbekannt gewesen. Die Thatsachen, welche das Gegentheil beweisen sollen, sprechen genauer besehen eher zu Gunsten unserer Behauptung. Wenn z. B. gewisse Völkerstämme die alternden Eltern tödten, so hat man daraus mit Unrecht gefolgert, das Gebot der Kindesliebe sei ihnen unbekannt gewesen. Fast regelmäßig liegen der Tödtung greiser Eltern abergläubische Vorstellungen zu Grunde. Die Vitiinsulaner z. B. glauben, der Weg ins Jenseits sei mühsam und gefährlich, und man lange

dort in demselben Zustande an, in dem man die Erde verlassen hat. Diese Vorstellung weckt den Wunsch, das Leben zu beschließen, bevor das Alter die Kräfte völlig gebrochen. Deshalb pflegen diejenigen, welche eine Abnahme der Kräfte verspüren, selbst den Ihrigen anzukündigen, daß sie zu sterben wünschen. Dieselbe Sitte herrscht auf den Neuhebriden, in Neukaledonien und bei den Kamtschadalen. Bei einigen Stämmen Nordamerika's, wie z. B. bei den Chepewyans und den Indianern der Hudsonsbai, bitten die Greise selbst ihre Kinder, ihnen „das Klima zu verändern". Weit entfernt, in der Tödtung der Eltern eine Unmenschlichkeit zu erblicken, halten sie dieselbe durchschnittlich für einen Act kindlicher Pietät[1].

Uebrigens mögen bei wilden Jägerstämmen in unwirthlichen Gegenden einem solchen Verfahren noch andere Ursachen zu Grunde liegen. Das Gefühl der eigenen Schwäche und Ohnmacht sowohl den Elementen als den auswärtigen Feinden gegenüber bewirkt, daß die Glieder eines Stammes sich innig aneinander anschließen und ein hohes Gefühl gegenseitiger Solidarität erlangen. Das Wohl des Einzelnen wird dem der Gesammtheit völlig untergeordnet. Nun sind aber altersschwache, kampfunfähige Leute einem solchen wandernden Volksstamme eine schwere Last, und für diese selbst ist das Dasein nur mehr eine Kette von Schmerzen und Entbehrungen. Unter solchen Umständen kann sich im Bunde mit Aberglauben wohl die Ueberzeugung bilden, es verstoße nicht gegen die Pietät, die altersschwachen Eltern von ihren Leiden und den ganzen Stamm von einem Hinderniß der Selbsterhaltung zu befreien.

Aehnlich verhält es sich mit dem Gebot der Gottesverehrung. Die abergläubischen, kindischen, ja manchmal schändlichen und ruchlosen Gebräuche, wie Menschenopfer, Unzucht und Fetischdienst, beweisen nicht, daß man das Gebot der Gottesverehrung in seiner allgemeinsten Fassung nicht erkannt habe. Sie beweisen eher das Gegentheil. „Schuldbewußtsein und Sühnebedürfniß haben den Drang nach Menschenopfern auf die Spitze getrieben."[2] Allerdings zeigen sie, daß man sich oft die verkehrtesten, grobsinnlichsten Vorstellungen von Gott machte, aber nicht minder, daß man von der Nothwendigkeit der Gottesverehrung allgemein überzeugt war.

Man kann sich auch nicht gegen unsere Behauptung auf Ungläubige berufen, die das Dasein Gottes läugnen oder ignoriren. Wie wir oben gesagt, ergeben sich die sittlichen Gebote der zweiten Art als Schlußfolgerungen aus den obersten Grundsätzen, wenn man diese auf bestimmte Verhältnisse im allgemeinen anwendet. *Diese Verhältnisse werden aber als anderswoher bekannt vorausgesetzt.* In dieser Beziehung herrscht ein großer Unterschied zwischen den Geboten der ersten und zweiten Art. Jene sind unmittelbar einleuchtende Axiome, die nur das Dasein des Menschen und den vollen Vernunftgebrauch voraussetzen. Diese dagegen sind Anwendungen der allgemeinen Axiome auf bestimmte Verhältnisse des Menschen, setzen also diese

[1] Vgl. Schneider, Die Naturvölker I, 213. Peschel, Völkerkunde (6. Aufl.) S. 359 und 411. Von den Mokobiern Paraguay's erzählt der Missionär Fl. Baucke (P. Flor. Baucke, ein Jesuit in Paraguay, von Kobler. Regensburg 1870. S. 355) ausdrücklich, daß die Kinder aus kindlicher Liebe ihre kranken Eltern, die nicht mehr genesen konnten, tödteten.

[2] Schneider, Naturvölker I, 189.

Verhältnisse als bekannt voraus. Soweit diese unbekannt sein können, ist auch eine Unkenntniß der Gebote der zweiten Art möglich.

Die übrigen hier in Betracht kommenden Verhältnisse sind nun thatsächlich allen Menschen unter *normalen* Bedingungen durch die Erfahrung unmittelbar bekannt, so das Verhältniß des Menschen zu seinen Eltern, zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst. Würde jedoch ein Kind aufwachsen, ohne zu ahnen, daß es Eltern besitzt, so könnte ihm auch das Gebot der Kindesliebe verborgen bleiben.

Das Verhältniß zu *Gott* ist aber dem Menschen nicht unmittelbar durch die Erfahrung bekannt. Durch Belehrung und eigenes Nachdenken muß er Gott kennen lernen. Dieser Weg ist nun allerdings so leicht, daß niemand ohne Schuld in völliger Unkenntniß des höchsten Wesens leben kann, welches alles leitet und regiert und nach diesem Leben das Gute belohnt, das Böse bestraft. Doch mögen immerhin verkehrte Erziehung im Bunde mit ungeregelten Leidenschaften zeitweilig diesen Glauben aus den Herzen verdrängen oder Zweifel daran unterhalten. Aber auch in diesem Zustand wird die Idee Gottes von Zeit zu Zeit wieder in der Seele aufleuchten, besonders in der Stunde schwerer Trübsal oder heftiger Versuchungen und vor allem in Todesgefahr. Dann wird auch das Gewissen an die Pflicht der Gottesverehrung gemahnen.

3. *Die natürlichen Sittengebote der dritten Art können theilweise den Menschen unbekannt bleiben, doch nicht ohne eigene Schuld.*

Für den ersten Theil dieser Behauptung scheinen manche Thatsachen zu sprechen. So wird uns von den Australnegern berichtet, daß sie das dritte, zuweilen sogar das zweite Mädchen, ferner alle mißgestalteten, unter ungewöhnlichen Schmerzen geborenen Kinder ohne Bedenken tödten; andere Stämme scheinen den Mord eines Fremden für eine löbliche That anzusehen, halten den Ehebruch von seiten des Mannes nicht für unerlaubt. Auch die Vielmännerei findet sich bei einigen Völkern[1]. Die alten Griechen und Germanen sollen den Diebstahl für ruhmreich angesehen haben[2].

Zwar ließe sich gegen die meisten dieser Beispiele entgegnen, es handele sich hier nicht um die Gebote des Dekalogs in ihrer *ganz allgemeinen* Fassung. Denn daß im allgemeinen und abgesehen von besonderen Umständen die Tödtung eines Unschuldigen, der Ehebruch, die Vielmännerei unerlaubt sei, scheinen alle Völker klar zu wissen, aber sie halten dergleichen Vergehen unter gewissen Umständen und aus besonderen Gründen für erlaubt. Es handelt sich also schon um concretere Anwendungen des Dekalogs[3].

[1] Z. B. bei den Eskimos, den Aleuten, Konjaken, bei einzelnen Stämmen der südlichsten Malabarküste u. s. w. Peschel, Völkerkunde S. 231.

[2] Οὐκ ἄδοξον ἦν παρὰ τοῖς παλαιοῖς λῃστεύειν, ἀλλ' ἔνδοξον. Didym. Ad Odyss. II, 73; XI, 252 bei Roscher, Grundl. (18. Aufl.) S. 200.

[3] Wenn die Australneger, Buschmänner und andere den Europäern gegenüber Diebstahl, Raub, Tödtung des Viehes u. dgl. für erlaubt zu halten scheinen, so hat das seinen Grund theils in der großen Noth, in die sie durch die Schuld der Europäer gerathen sind, theils und zwar vorzüglich in wilder Rachsucht ob der himmelschreienden Frevel der europäischen Ansiedler (Schneider, Naturvölker II, 158). Auch die afrikanischen Neger

Doch wie dem auch in Bezug auf einzelne Gebote sein möge, nie können alle Gebote der dritten Art unbekannt bleiben. Sie folgen nämlich aus den Geboten der zweiten Art so klar, daß eine völlige Unkenntniß aller insgesammt bei einem ganzen Volke eine moralische Unmöglichkeit ist. Aus den Geboten der zweiten Art: Du sollst niemand Unrecht zufügen u. s. w., folgt mit unmittelbarer Evidenz: also darfst du nicht tödten, stehlen, verleumden u. dgl. Wenn diese Gebote dennoch unbekannt bleiben, so muß das immer einen äußern Grund haben, d. h. einen Grund, der nicht von der Sache selbst oder der Schwierigkeit der Erkenntniß herrührt, sondern von verkehrten Neigungen und Leidenschaften im Bunde mit schlechter Erziehung und Verwahrlosung. Derartige Gründe können die Erkenntniß trüben und dadurch in manchen Dingen das Gewissen schließlich zum Schweigen bringen. Aber sie haben ihren Grund in der eigenen Schuld der Menschen.

Nun ist es wohl möglich, daß ein Volk in mancher Beziehung lasterhaft werde, aber daß bei ihm alle Laster gegen den Dekalog so allgemein zur Herrschaft kommen, daß sie selbst nicht mehr als Laster anerkannt würden, ist moralisch unmöglich. Eine solche Herrschaft aller Laster hätte den baldigen Untergang eines Volkes zur nothwendigen Folge, und deshalb wird immer der natürliche Erhaltungstrieb sich dagegen zur Wehr setzen. Thatsächlich ist auch noch kein Volk gefunden worden, bei dem der Dekalog nicht, zum größten Theile wenigstens, allgemein anerkannt wäre.

4. Die sittlichen Vorschriften der vierten Art können ungekannt sein, und zwar selbst ohne Schuld wenigstens von seiten einzelner Individuen. In Bezug auf viele Sittengesetze sind ja die Gelehrten selbst unter sich uneinig. Wie kann man also von den Alltagsmenschen, die im Kampf ums tägliche Brod weder Lust noch Gelegenheit zu gelehrten Untersuchungen haben, volle Klarheit in allen sittlichen Anschauungen verlangen? Welch traurige Verirrungen begegnen uns thatsächlich bei manchen selbst civilisirten Völkern! Werden wir diese Unwissenheit immer jedem Einzelnen zur Last legen können?

Allerdings soll die Belehrung durch andere den Unwissenderen zu Hilfe kommen. Aber diese Belehrung ist in der rein natürlichen Ordnung sehr mangelhaft, besonders wenn man an so viele Völkerstämme denkt, deren geistige Bildfläche so tief gesunken ist. Man sieht deshalb, wie nützlich und zweckmäßig, ja gewissermaßen nothwendig dem gesunkenen Menschengeschlecht zur vollen irrthumslosen Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes die übernatürliche Offenbarung war. Schon oft ist es gesagt worden und es bleibt immer wahr: Ein christliches Kind, das seinen Katechismus gut versteht, hat einen tiefern Einblick in die gesammte sittliche und religiöse Weltordnung, als sie ein Plato und andere Weltweisen besaßen.

Fällt aber dieses Zugeständniß, daß manche sittliche Forderung, selbst ohne Schuld der Einzelnen, ungekannt bleiben kann, nicht als Vorwurf auf

---

denen ein hochentwickelter Diebssinn nachgerühmt wird, halten durchschnittlich die Ausübung ihrer Kunst nur gegen die Auswärtigen für erlaubt. Noch viel erklärlicher ist es, daß solche Horden, die in beständigem Krieg mit den Nachbarstämmen leben, schließlich jeden Fremden als Feind betrachten, den man nach Kriegsrecht behandeln kann. Daraus folgt nicht, daß sie allgemein den Mord für erlaubt halten.

den höchsten Gesetzgeber zurück? Folgt daraus nicht, daß dieser es an der genügenden Bekanntmachung des Naturgesetzes hat fehlen lassen?

Gott hat von seiner Seite alles gethan, was zur allgemeinen Bekanntmachung des Naturgesetzes nothwendig war. Von seiten Gottes waren zur genügenden Promulgation zwei Dinge erfordert: erstens mußte er die höchsten und allgemeinsten sittlichen Grundsätze, welche wie im Keim alle sittlichen Vorschriften enthalten, unauslöschlich in die Seele jedes Menschen einprägen; zweitens mußte er es jedem Menschen möglich machen, in den normalen Gesellschaftsbedingungen durch eigenes Nachdenken und fremde Belehrung aus diesen allgemeinen Grundsätzen alle nothwendigen oder belangreichen sittlichen Vorschriften ableiten zu können. Beide Bedingungen hat Gott erfüllt. Es ist deshalb nicht seine, sondern der Menschen eigene Schuld, wenn sie in wichtigeren Vorschriften des Naturgesetzes unwissend bleiben [1].

Es war sogar Gottes Weisheit angemessener, den Menschen das Naturgesetz nicht bis ins Einzelnste hinein fertig in die Seele zu schreiben, damit sie selbstthätigen Antheil an ihrer sittlichen Ausbildung nähmen. Wie der Schöpfer es überhaupt liebt, die geschaffenen Ursachen zur Mitwirkung an der Ausführung seiner ewigen Plane heranzuziehen, so liebt er es besonders, dem Menschen eine solche freie Mitwirkung einzuräumen. Dies vorausgesetzt, brachte es die Natur des natürlichen Sittengesetzes mit sich, daß es nur in ganz allgemeinen Grundsätzen jedem mitgetheilt werden konnte. Dasselbe gilt nicht bloß für heute und morgen, für hier und dort, sondern für alle Menschen aller Zeiten und Zonen in allen möglichen Umständen und Bedingungen. Es konnte deshalb nur in den allgemeinsten Umrissen in das lebendige Menschenherz geschrieben werden. Je größer das Gebiet ist, für welches der Gesetzgeber Vorschriften erläßt, um so allgemeiner müssen sie gehalten sein, um auf alle Lagen und Umstände zu passen.

Im Lichte dieser Wahrheit erklärt sich leicht die Thatsache, daß die Völker, trotz gewisser gemeinsamer sittlicher Begriffe, im einzelnen oft so verschiedenartigen Ansichten huldigen. Mit Unrecht hat man diese Erscheinung mißbraucht, um das Dasein allgemeiner, unwandelbarer Sittengesetze zu bestreiten. Sie mag denen unbequem sein, die einen eigenen moralischen Sinn oder angeborene sittliche Ideen annehmen. Der von uns vertretenen Ansicht bietet sie keine Schwierigkeit. Eben weil bloß die allgemeinsten sittlichen Grundsätze von allen mit Evidenz erkannt werden, die Schlußfolgerungen daraus zu ziehen aber Aufgabe der Menschen selbst ist, erklärt es sich leicht, warum die sittlichen Anschauungen der Völker — außerhalb der christlichen Offenbarung — um so mehr voneinander abweichen, je mehr sie ins Einzelne gehen.

§ 4.

Unveränderlichkeit des Naturgesetzes [2].

1. Unter Veränderung versteht man den Uebergang einer Sache von einem Zustand in einen andern. Zur eigentlichen Veränderung ist mithin er=

---

[1] Meyer, Institut. iur. nat. I. n. 224.
[2] S. Thomas, Sum. th. 1. 2. q. 94 a. 5.

forderlich, daß in beiden Zuständen etwas Gemeinsames vorhanden sei. In diesem eigentlichen Sinn kann ein Gesetz nur dadurch verändert werden, daß etwas von ihm weggenommen oder ihm zugefügt wird. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß dem Naturgesetz andere Gesetze hinzugefügt werden können, ja alle positiven Gesetze sind derartige Zusätze, wenigstens diejenigen, welche sich auf Gegenstände beziehen, die im Naturgesetz noch nicht enthalten sind.

Aber kann wenigstens ein Theil des Naturgesetzes aufgehoben werden? Oder — da wir von Veränderung im weitesten Sinne reden — kann Gott wenigstens jemanden von der Verpflichtung des Naturgesetzes entbinden, obwohl dasselbe als Gesetz bestehen bleibt (dispensiren)?

2. Eine Gesetzesveränderung kann eine doppelte Ursache haben: eine innere und eine äußere. Aus einer innern Ursache wird ein Gesetz verändert, wenn es aus sich selbst infolge veränderter Umstände zum Theil oder ganz unnütz oder gar schädlich wird. So hörte das Ceremonialgesetz des Alten Bundes mit der Ankunft Christi von selbst auf. Seine ganze Bedeutung bestand in der Vorbereitung auf die Ankunft des Messias. Nachdem diese erfolgt war, wurde das Gesetz zwecklos und für die Zukunft unwahr.

Von außen kann ein Gesetz verändert werden durch die zuständige Autorität. Wer das Gesetz erlassen, kann es an und für sich giltig wieder aufheben oder ergänzen. Das gilt von den positiven Gesetzen. Gilt es auch vom natürlichen Sittengesetz? Wir antworten:

3. Das Naturgesetz ist in sich völlig unveränderlich, so daß es weder aus sich selbst eine Veränderung erfahren noch von einer äußern Autorität, selbst von Gott nicht, verändert oder abgeschafft oder jemand davon entbunden werden kann.

a) Aus sich selbst ist das Naturgesetz keiner Veränderung unterworfen, denn es lassen sich keine Umstände denken, wo dasselbe unnütz, zwecklos oder gar schädlich würde. Es enthält nur die Hinrichtung der menschlichen Natur auf die ihr angemessene Ordnung. Immer und überall, in allen nur denkbaren Lagen, wird der Satz wahr bleiben, daß der Mensch sich vernünftig benehmen oder die ihm geziemende Ordnung einhalten soll. Aber nicht bloß in dieser allgemeinsten Form bleibt das Naturgesetz dasselbe, auch die nothwendigen Schlußfolgerungen, die daraus gezogen werden, bleiben in ihrer abstracten und allgemeinen Fassung unverändert. Die menschliche Natur bleibt im wesentlichen immer und überall dieselbe, und weil das Naturgesetz von den individuellen Umständen absieht und nur im allgemeinen ausdrückt, was der Mensch als Mensch nach seinen verschiedenen Beziehungen zu thun hat, so unterliegt es keinen Veränderungen.

Zeigen wir dies an einem Beispiel. Das Naturgesetz gebietet dem Menschen, mäßig zu sein in Speise und Trank. Dieses Gesetz bleibt für alle Menschen in allen nur denkbaren Lagen dasselbe. Der eine kann einer größern Quantität Nahrung benöthigen als der andere, ja für einen und denselben kann das Maß des Nöthigen und Zuträglichen nach Umständen wechseln. Aber das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt stets gleich. Dasselbe gilt von allen übrigen natürlichen Sittengeboten. Die concreten Schlußfolgerungen, zu denen die Einzelnen aus dem Naturgesetze gelangen, mögen verschieden sein, aber das allgemeine Gesetz bleibt dasselbe.

Aber ist es nicht ein natürliches Sittengebot, die hinterlegte Sache dem Eigenthümer zurückzuerstatten? Und doch können Fälle gedacht werden, wo man zur Zurückerstattung des Hinterlegten nicht verpflichtet ist, wenn z. B. der Eigenthümer damit anderen schweren Schaden zufügen wollte. Also gibt es Fälle, wo das Naturgesetz nicht verpflichtet.

Dieser Vergleich spricht eher für die von uns aufgestellte Behauptung; denn wenn hier eine Veränderung oder Ausnahme stattfindet, so fällt sie nicht auf das Gesetz selbst, sondern auf den Gegenstand, der in einer Weise verändert wird, daß er nicht mehr unter das Gesetz fällt.

Viele Handlungen sind nicht absolut und in jeder Beziehung schlecht, sondern nur unter Voraussetzung gewisser Bedingungen und Umstände. Das Naturgesetz verbietet demgemäß die Handlung nicht absolut, sondern nur unter Voraussetzung der Bedingungen, unter denen sie schlecht und verwerflich ist. So z. B. ist nicht jede Tödtung schlecht und verwerflich, sondern bloß die ungerechte Tödtung, und dementsprechend verbietet das Naturgesetz nicht absolut: „Du sollst nicht tödten", sondern bloß: „Du sollst nicht ungerecht tödten". Freilich lautet die kurze Formel des Dekalogs: „Du sollst nicht tödten". Das Naturgesetz wird eben nicht auf Pergament und Papier, sondern ins lebendige Menschenherz geschrieben und deshalb auf die kürzeste Fassung gebracht, aus der wir durch eigenes Nachdenken den vollen Sinn auffinden sollen. Wenn also die öffentliche Gewalt rechtmäßig die Hinrichtung des Verbrechers befiehlt oder jemand in der Nothwehr den Räuber tödtet, so ist das nicht gegen das Naturgesetz, es liegt hier also auch keine Veränderung desselben vor.

So ist es auch mit dem Gebot der Rückerstattung hinterlegter Sachen. Das Naturgesetz befiehlt nicht absolut unter allen Umständen die Rückerstattung, sondern setzt immer stillschweigend die Bedingung voraus, daß die Rückforderung des Hinterlegers vernünftig und gerecht sei. Würde also jemand ein hinterlegtes Schwert zurückverlangen mit der ausgesprochenen Absicht, damit einen Mord zu begehen, so bestünde keine Pflicht, ihm dasselbe herauszugeben. Die Pflicht der Rückerstattung hört hier nicht deshalb auf, weil das Naturgesetz geändert oder suspendirt wäre, sondern weil die Rückforderung unvernünftig ist.

b) Ebenso wenig als das Naturgesetz aus sich selbst eine Veränderung erleiden kann, steht es in irgend eines Menschen Gewalt, auch nur ein Jota an demselben zu ändern. Das Naturgesetz ist göttliches Gesetz. Also könnte der Mensch nur unter Voraussetzung göttlicher Ermächtigung dasselbe verändern oder von demselben dispensiren. Nun werden wir aber gleich zeigen, daß Gott selbst vom Naturgesetz nicht ausnehmen kann. Also kann er diese Ermächtigung auch keinem Geschöpfe ertheilen.

Jede menschliche Autorität hat das Naturgesetz zur Voraussetzung. Sie kann mithin diese Grundlage nicht antasten oder vernichten, ohne sich dadurch selbst die Grundlage ihres Bestandes zu entziehen.

c) Gott selbst kann das natürliche Sittengesetz nicht verändern oder von demselben entbinden. Er gebietet uns durch die Vernunft unbedingt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, kann also nicht das Gegentheil erlauben, ohne sich selbst zu widersprechen[1]. Aber

[1] S. Thomas, Sum. th. 1. 2. q. 100 a. 8 ad 2um.

hätte er nicht, wenigstens absolut betrachtet, von Anfang sein Gesetz anders erlassen oder für einzelne Fälle aufheben oder davon entbinden können? Auch das ist unmöglich.

Der unendlich Heilige und Weise muß das Gute lieben und das Böse verabscheuen, muß also auch wollen, daß seine vernünftigen Geschöpfe das Gute thun und das Böse meiden oder daß sie die ihnen geziemende Ordnung einhalten. Nun ist aber vieles seiner Natur nach und nicht erst infolge göttlichen Gebotes gut oder böse, der rechten Ordnung entsprechend oder widersprechend, und zwar alles dasjenige, was das Naturgesetz gebietet oder verbietet. Also kann Gott nie wollen oder erlauben, daß der Mensch mit Bewußtsein etwas thue, was dem Naturgesetz widerstreitet. Würde er je gestatten können, daß der Mensch sich unvernünftig betrage, die rechte Ordnung in Bezug auf sich selbst, seinen Schöpfer und seine Mitgeschöpfe nicht einhalte, so wäre das ein Beweis, daß er das Böse nicht absolut verabscheute und somit nicht allheilig wäre. Wer einem andern irgend etwas erlaubt, zeigt dadurch, daß es ihm nicht unbedingt mißfällt. So würde auch Gott, wenn er den Menschen je erlauben könnte zu lügen, zu stehlen, unmäßig zu leben, ihn nicht zu ehren und zu lieben, dadurch kundgeben, daß ihm diese Handlungen oder Unterlassungen nicht unbedingt mißfallen, daß er mithin nicht absolut heilig und gerecht sei.

Man wendet gegen unsere Behauptung einige biblische Beispiele ein, in denen Gott vom natürlichen Sittengesetz entbunden haben soll: dem Abraham befahl er, seinen Sohn zu tödten, was gegen das Naturgesetz verstößt; den Israeliten erlaubte er, die kostbaren Gefäße der Aegypter zu entwenden.

Doch in allen diesen Fällen handelt es sich nicht um eine eigentliche Dispens vom Naturgesetz, sondern bloß um eine derartige Veränderung seines Gegenstandes, daß derselbe nicht mehr unter das Gesetz fällt. Wir haben schon bemerkt, daß viele Handlungen nicht absolut, sondern nur unter Voraussetzung gewisser Umstände und Bedingungen aus sich schlecht und verboten sind. Das Naturgesetz verbietet den Diebstahl, d. h. die Hinwegnahme fremden Gutes gegen den vernünftigen Willen des Eigenthümers. Sobald also der Eigenthümer die Erlaubniß ertheilt, hört die Wegnahme auf, ein Diebstahl zu sein, und verstößt nicht mehr gegen das Naturgesetz. Gott ist aber der oberste Eigenthümer aller geschaffenen Güter, er kann dieselben geben und nehmen, wem er will. Nimmt also jemand mit ausdrücklicher göttlicher Ermächtigung einen Gegenstand weg, so ist das nicht mehr Aneignung fremden Gutes gegen den Willen des Eigenthümers. Die Aneignung geschieht vielmehr mit besonderer Ermächtigung des obersten Eigenthümers, und diese vorausgesetzt, kann der untergeordnete Eigenthümer nicht mehr vernünftigerweise über sie ungehalten sein. Dasselbe gilt von der Tödtung eines Menschen. Gott kann nicht erlauben, daß jemand ungerecht einen andern tödte; würde er aber die ausdrückliche Befugniß zur Tödtung geben, so hörte dieselbe auf ungerecht zu sein. Er ist der höchste Herr über Leben und Tod und kann jedem Menschen beliebig zu jeder Zeit das Leben wieder nehmen.

Man nennt eine solche Veränderung des Gegenstandes, die bewirkt, daß dieser nicht mehr unter das Gesetz fällt, wohl eine uneigentliche oder indirecte Entbindung vom Gesetz. Sie setzt voraus, daß der Gegenstand

selbst veränderlich und nicht unter allen Umständen verwerflich sei. Es gibt aber Handlungen, die absolut und unter allen Umständen und Bedingungen verwerflich sind. Deshalb kann bei ihnen nicht einmal eine solche indirecte und uneigentliche Entbindung vom Gesetz stattfinden. Während die Tödtung eines Menschen bloß verwerflich ist, weil und solange sie gegen die Gerechtigkeit verstößt, sind Lüge, Meineid, Gotteshaß, Gotteslästerung u. s. w. unbedingt und unter allen Umständen verwerflich. Gott kann durch seine Erlaubniß nicht bewirken, daß diese Handlungen nicht der rechten Ordnung widersprechen. Deshalb muß er sie unter allen Umständen verbieten.

Vielleicht wird man noch auf die physischen Gesetze hinweisen, um unsere Behauptung von der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes umzustoßen. Gott kann ja die physischen Gesetze aufheben oder abändern, er kann bewirken, daß im Feuerofen frische Kühle weht, daß der Todte plötzlich ins Leben zurückkehrt. Warum soll er also nicht auch das Sittengesetz unter Umständen abändern können?

Doch zwischen den physischen Gesetzen und dem natürlichen Sittengesetz waltet ein großer Unterschied ob. Unter den physischen Gesetzen versteht man die constanten gleichförmigen Bethätigungsweisen der unfreien Ursachen. Der Stein fällt zum Erdmittelpunkt, sobald er nicht unterstützt ist; das Feuer zerstört die organischen Stoffe, die in seine Nähe kommen; der Leichnam verfällt der Verwesung und seine Theile gehen andere Verbindungen ein. Die Wirkungen aller dieser Ursachen hangen von dem Eintreffen vieler Bedingungen ab. Es ist nun kein Widerspruch gegen die Natur der Dinge und die unendliche Weisheit, daß Gott um höherer Zwecke willen diese Bedingungen nicht eintreten läßt und so die Wirkung hindert, die man nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge erwarten sollte. Ja noch mehr, es widerspricht weder seiner Weisheit noch der Natur der Geschöpfe, daß er sie als Werkzeuge zur Hervorbringung von höheren Wirkungen gebrauche, zu denen sie aus sich nicht fähig sind.

Aber wenn Gott vom natürlichen Sittengesetz entbinden könnte, so müßte er nicht bloß den Menschen an irgend einer Thätigkeit hindern oder ihn als Werkzeug zu höheren Zwecken gebrauchen, sondern er müßte ihm erlauben, etwas mit Bewußtsein und Freiheit zu thun, was seiner vernünftigen Natur und der rechten Ordnung schnurstracks widerspricht. Eine solche Erlaubniß kann er nicht geben, ohne aufzuhören, allheilig und allweise zu sein.

Fünftes Kapitel.

Das positive Gesetz.

§ 1.

Begriff und Nothwendigkeit des positiven Gesetzes.

1. Im strengsten Sinn ist bloß jenes Gesetz ein positives, welches sich auf einen im Naturgesetz nicht enthaltenen Gegenstand bezieht und seine verpflichtende Kraft allein aus dem freien Willen eines Gesetzgebers schöpft. In einem weitern Sinne wird aber jedes Gesetz ein positives genannt, welches vom freien Willen desjenigen ausgeht, der einem öffentlichen Gemeinwesen vorsteht, gleichviel ob es sich auf einen im Naturgesetz schon enthaltenen Gegenstand beziehe oder nicht. In diesem zweiten Sinne hauptsächlich reden wir hier vom positiven Gesetz. Wer einem öffentlichen Gemeinwesen vorsteht, kann

und soll kraft eigener Autorität sowohl Handlungen vorschreiben oder verbieten, die schon durch das Naturgesetz geboten oder verboten sind, als auch solche, die es nicht sind.

Vergleichen wir Naturgesetz und positives Gesetz miteinander, so ergeben sich folgende Unterschiede: a) Das *Naturgesetz* hat seinen Grund in dem unter Voraussetzung der Erschaffung des Menschen *nothwendigen* Willen Gottes, das *positive Gesetz* dagegen in dem *freien* Willen des Gesetzgebers eines öffentlichen Gemeinwesens. b) Das *Naturgesetz* ist wesentlich ein *göttliches* Gesetz, die *positiven* Gesetze können sowohl göttliche als menschliche sein, je nachdem sie von Gott oder von einer menschlichen Autorität kraft der ihr von Gott verliehenen Gewalt erlassen werden. Alle *menschlichen* Gesetze sind positive Gesetze. c) Das *Naturgesetz* ist unzertrennlich mit der Natur verbunden, es ist sozusagen eine nothwendige Eigenschaft der vernünftigen Natur und wird mit ihrer Erschaffung verkündet, insofern jeder Mensch von Geburt an die Veranlagung und Neigung zur Erkenntniß des Sittengesetzes in seinem Geiste trägt. Das *positive* Gesetz dagegen ist für den Einzelnen nicht unbedingt nothwendig und erfordert eine besondere Promulgation. d) Das *Naturgesetz* gilt für alle Menschen aller Zeiten und Länder, das *positive* Gesetz dagegen, sofern es positiv ist, nur so weit, als die Gewalt des Gesetzgebers und sein Wille, zu verpflichten, reicht. e) Das *Naturgesetz* bezieht sich *nur* auf Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht oder aber gut und zur rechten Ordnung des Menschen nothwendig sind; die *positiven* Gesetze können zwar auch derartige Handlungen gebieten oder verbieten, außerdem aber auch solche, die an und für sich sittlich gleichgiltig sind, und diese letzteren Gesetze sind die positiven Gesetze im engsten Sinn, von denen wir oben sprachen. Sie entsprechen dem „gesetzlichen" Recht des Stagiriten.

Aristoteles unterscheidet sehr richtig ein doppeltes *im Staate geltendes (politisches)* Recht oder Gesetz: das *natürliche* (πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν) und das *gesetzliche Recht* (πολιτικὸν δίκαιον νομικόν). Jenes gilt gleichmäßig bei allen Völkern, und zwar nicht bloß deshalb, weil es der Staat zum Rechte erhebt, sondern auch unabhängig davon. Dieses dagegen ist bei verschiedenen Völkern verschieden, bezieht sich auf an und für sich gleichgiltige Dinge und wird erst durch das Staatsgesetz zum Recht[1]. Das staatliche Verbot des Mordes, Ehebruchs u. s. w. ist zwar *auch* staatliches Gesetz, das von der gesetzgebenden Gewalt im Staate erlassen und sanctionirt wird, und insofern ist es ein positives Gesetz. Aber die Handlungen, auf welche sich dieses Verbot bezieht, sind auch *schon durch das Naturgesetz* verboten, weil sie ihrer Natur nach verwerflich sind. Man braucht nur diese Aristotelische Lehre zu verallgemeinern, insofern nicht bloß von der staatlichen, sondern von jeder öffentlichen Autorität solche Gesetze aufgestellt werden können, und man hat die wesentliche Theorie des positiven Gesetzes.

2. Sind positive Gesetze *nothwendig*? Wäre durch das ewige Gesetz Gottes und dessen zeitliche Mittheilung an die vernünftigen Geschöpfe im Natur-

[1] Ethic. Nic. V. c. 10, 1134 b 18: Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.

gesetz für alle Bedürfnisse des Menschen nach allen Beziehungen ausreichend gesorgt, so hätten wir innerhalb der rein natürlichen Ordnung keinen Grund, die Nothwendigkeit positiver Gesetze zu behaupten und anzunehmen, irgend einem Menschen sei die Gewalt verliehen worden, positive Gesetze zu erlassen. An und für sich sind die Menschen einander gleich, und wer andern Gesetze vorschreiben will, muß seine Ermächtigung von seiten Gottes nachweisen. Dieser Beweis läßt sich in der rein natürlichen Ordnung nur dadurch erbringen, daß man zeigt, positive Gesetze seien nothwendig, und mithin müsse auch jemand die Gewalt zum Erlaß solcher Gesetze besitzen.

Für die staatliche Gesetzgebungsgewalt läßt sich dieser Beweis leicht durch Vernunftgründe erbringen. Aus drei Gründen sind positive Gesetze für das gesellschaftliche Leben der Menschen nöthig.

Erstens ist das Naturgesetz nur in seinen allgemeinsten Grundsätzen von selbst einleuchtend. Je weiter man von denselben zu concreten *Schlußfolgerungen* gelangt, um so unklarer und zweifelhafter werden seine Vorschriften und um so mehr sind Meinungsverschiedenheiten möglich, besonders unter der großen Masse der Menschen, die weder Zeit noch Lust zu theoretischen Erörterungen besitzen. Es ist deshalb eine Autorität nothwendig, welche auch die entfernteren Schlußfolgerungen endgiltig und autoritativ festsetzt, so daß alle Glieder der Gesellschaft danach zu handeln verpflichtet sind. Nur so kann die nothwendige gesellschaftliche Einheit aller im Wollen und Handeln erreicht werden.

Zweitens enthält das Naturgesetz vieles nur im allgemeinen, in unbestimmten Umrissen. Diese allgemeinen Vorschriften müssen auf einzelne concrete Verhältnisse *angewendet* und *näher bestimmt* werden. Dazu bedarf es einer Autorität, welche diese Bestimmungen für alle verbindlich treffen kann. So fordert z. B. das Naturgesetz, daß es in einem öffentlichen Gemeinwesen Beamte und Richter gebe, daß man für die Erhaltung und Vertheidigung desselben Sorge trage, die gemeinschädlichen Verbrechen bestrafe. Aber über die Art und Weise, wie dies im einzelnen zu geschehen habe, bestimmt das Naturgesetz nichts. Dieses anzuordnen ist den Menschen überlassen, und dazu bedarf es einer gesetzgebenden Gewalt.

Drittens sind die Vorschriften des Naturgesetzes in diesem Leben nur mit einer sehr ungenügenden Sanction versehen. Das hat für die Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zu Gott keine so bedenklichen Folgen. Gott hat die Ewigkeit für sich, und hienieden soll der Mensch sich selbst frei bestimmen können. Anders verhält es sich mit den Vorschriften, welche das Verhalten der Menschen zu einander regeln. Weil die Gesellschaft nicht erst im Jenseits, sondern *hier auf Erden ihren Zweck erreichen soll*, konnte es nicht dem guten Willen eines jeden überlassen bleiben, ob er diese Vorschriften beobachten wolle oder nicht, sondern es war eine Gewalt erforderlich, welche nöthigenfalls mit Zwang und Strafe dem schwachen Willen zu Hilfe kommt.

Man könnte einwenden, unsere Beweisführung zeige zwar die Unzulänglichkeit des bloßen Naturgesetzes, aber deshalb noch nicht die Nothwendigkeit positiver *Gesetze*. Vielleicht könnte ja eine lebendige Autorität genügen, welche von Fall zu Fall das zum öffentlichen Wohl Erforderliche anordnete.

Dieselbe wäre nach dem schönen Aristotelischen Ausdruck gewissermaßen das beseelte Recht (δίκαιον ἔμψυχον)[1].

Es ist aber leicht einzusehen, daß eine solche Autorität den Bedürfnissen eines öffentlichen Gemeinwesens nicht genügte. a) Gäbe es in einem größern Gemeinwesen keine allgemeinen dauernden Gesetze, so müßte eine sehr große Zahl von Männern vorhanden sein, welche für jeden einzelnen Fall gewissermaßen die Stelle des Gesetzes zu vertreten und zu bestimmen hätten, was zu thun und zu lassen sei. So käme keine einheitliche, geordnete Handlungsweise zu stande, wie sie einem einheitlichen Gemeinwesen nothwendig ist. b) Wo sollte auch eine so große Zahl weiser Männer gefunden werden, die im Stande wären, die Rolle der „beseelten Gerechtigkeit" zu übernehmen? c) Ohne das Vorhandensein von Gesetzen müßte jedesmal, sobald es die Gelegenheit erheischt, das Nöthige angeordnet werden, und so rasch von Fall zu Fall das Richtige zu treffen, wäre eine überaus schwierige Aufgabe. Diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert, wenn man ein für allemal nach reiflicher Ueberlegung Gesetze aufstellt. d) Endlich ist auch der Einfluß der Leidenschaft auf das persönliche Regiment nicht außer Acht zu lassen. Wer allgemein giltige dauernde Normen erläßt, richtet seinen Blick vom Besondern und Gegenwärtigen ab auf das Allgemeine und Zukünftige, er ist daher dem Einfluß der persönlichen Leidenschaften und Interessen weniger ausgesetzt als derjenige, welcher über einen unmittelbar praktischen Fall entscheiden soll[2].

§ 2.

Verhältniß des menschlichen Gesetzes zum Naturgesetz und zum ewigen Gesetz.

Die Verpflichtung gehört zum Wesen des Gesetzes, so daß ein Gesetz, welches nicht irgendwie verpflichtet, undenkbar ist. Das gilt auch von den menschlichen Gesetzen, welche die Hauptklasse der positiven Gesetze sind, und wir haben nun zu untersuchen, woher diese in der rein natürlichen Ordnung ihre verpflichtende Kraft haben.

Es handelt sich bei dieser Frage nicht um die unmittelbare und nächste Quelle der Verpflichtung, denn diese ist der Wille des Gesetzgebers, sondern um die entfernte und letzte Quelle. Frage ich, warum ich irgend einem menschlichen Gesetze gehorchen soll, so lautet die nächste Antwort: weil es von der zuständigen Autorität rechtmäßig erlassen wurde. Frage ich weiter: warum bin ich verpflichtet, mich dem Willen derselben zu unterwerfen? so müssen wir antworten: weil das Naturgesetz es verlangt, oder mit anderen Worten: weil es der uns durch das Naturgesetz kundgethane Wille Gottes ist, daß wir den rechtmäßigen Befehlen der Obrigkeit gehorchen. Deshalb behaupten wir ganz allgemein:

Jedes menschliche Gesetz fußt auf dem Naturgesetz, so daß dieses seine nothwendige Grundlage und die entfernte Quelle seiner Verpflichtung ist. In diesem Sinn ist das Wort Heraklits tief wahr: „Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen."[3]

[1] Ethic. Nic. V. c. 7, 1132 a 21. [2] S. Thom. S. th. 1. 2. q. 95 a. 1 ad 2um.
[3] Stob. serm. III, 84: Τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

Die Wahrheit unserer Behauptung ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

1. Die Gesetze sind allgemeine Regeln, durch welche die menschlichen Handlungen auf ein Ziel wirksam hingeordnet werden. Bei jeder derartigen Hinordnung und Hinbewegung muß aber die Wirksamkeit der untergeordneten Triebkräfte von der des ersten Bewegers ausgehen. So geht z. B. im Staate die Anordnung aller staatlichen Bethätigung auf dem Wege des Gesetzes vom obersten Leiter auf die untergeordneten Beamten über, und bei einem Bau entwirft der Baumeister den Plan und weist den untergeordneten Künstlern und Handwerkern ihre Aufgabe zu. Gott ist aber der höchste Herr und Lenker aller vernünftigen Wesen, die er nach seinem ewigen Gesetze ihrem Ziele zuführt. Also müssen auch alle, die irgendwie in untergeordneter Weise zu dieser Regierung und Leitung berufen sind, sich als untergeordnete Theilnehmer an der göttlichen Regierungsgewalt ansehen und sich nach den Absichten und Normen des ewigen Gesetzgebers richten. Ihre Gewalt ist ihnen verliehen zur Mitwirkung an der Erfüllung der göttlichen Absichten, zur Ausführung des ewigen Gesetzes, aber nicht zur Hinderung desselben.

Das ewige Gesetz ist aber den Menschen zunächst kundgethan durch das natürliche Sittengesetz, welches nur der zeitliche Ausdruck dessen ist, was das ewige Gesetz nothwendig für alle vernünftigen Wesen bestimmt. Alle übrigen zeitlichen Gesetze sind bloß weitere Entfaltungen oder nähere Bestimmungen des Naturgesetzes und haben das letztere zur Voraussetzung.

Mit Recht lehrt deshalb der Aquinate, daß alle menschlichen Gesetze von dem natürlichen Sittengesetze abgeleitet sein müssen. Es gibt aber eine doppelte derartige Ableitung, wie schon aus dem oben (349) Gesagten erhellt. Das Naturgesetz besteht in allgemeinen praktischen Grundsätzen. Aus diesen lassen sich zunächst durch Schlußfolgerung menschliche Gesetze ableiten, indem man die allgemeinen Grundsätze auf concrete Verhältnisse anwendet. Aus dem allgemeinen Grundsatz: Du sollst niemand Unrecht zufügen und jedem das Seinige geben, ergibt sich von selbst die Schlußfolgerung: Du sollst nicht tödten, stehlen, verleumden, du sollst dein gegebenes Versprechen halten u. dgl.

Ferner lassen sich aus dem Naturgesetz menschliche Satzungen ableiten durch nähere Bestimmung. Es enthält manches nur in allgemeinen Umrissen. So schreibt es vor, daß der Diebstahl bestraft werde; aber mit welcher Strafe, sagt es nicht. Dieses zu bestimmen, ist Sache des menschlichen Gesetzes[1]. Diese letztere Art von menschlichen Gesetzen sind die oben genannten positiven Gesetze im engern Sinn. Die ersteren dagegen sind nur insofern positiv, als sie auch von der menschlichen Autorität vorgeschrieben werden, sie gelten aber schon kraft des Naturgesetzes.

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 95 a. 2: Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut *conclusiones ex principiis*, alio modo sicut *determinationes quaedam aliquorum communium* . . . Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est *non esse occidendum* ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum;* quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.

2. Auch die Betrachtung der Pflicht führt zu der von uns aufgestellten Behauptung. Verpflichten oder im Gewissen binden heißt eine Handlung für den Willen eines Menschen so unbedingt nothwendig machen, daß er sie nicht unterlassen kann, ohne zu sündigen, d. h. ohne dadurch Gott zu beleidigen, und wenn es sich um eine wichtige Sache handelt, sich von ihm, seinem höchsten Ziel, abzuwenden und folglich auch der ewigen Seligkeit verlustig zu gehen. Eine solche Pflicht kann aber, mittelbar oder unmittelbar, nur von Gott selbst ausgehen. Wie er allein dem Menschen sein Endziel setzt, so kann er allein die Bedingungen bestimmen, an welche die Erreichung dieses Zieles geknüpft sein soll.

Nun haben aber die menschlichen Gesetze im Gewissen verpflichtende Kraft. Nicht bloß aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen sollen wir der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen. Bloße Furcht vor zeitlichen Strafen wäre auch unzulänglich, um den menschlichen Gesetzen Achtung zu verschaffen. Es gibt tausend Mittel und Wege, um an der irdischen Strafe vorbeizukommen.

Woher haben nun die menschlichen Gesetze diese im Gewissen verpflichtende Kraft? Aus dem Naturgesetze. Wenn man überhaupt einer menschlichen Autorität innerhalb der natürlichen Ordnung zu gehorchen verpflichtet ist, so kommt es daher, weil wir es als eine Forderung der Vernunft erkennen, daß es eine Obrigkeit gebe, der man Gehorsam schulde. Man nehme das Naturgesetz hinweg, und keine menschliche Autorität wird nachweisen können, daß man ihr zu gehorchen verpflichtet sei. Wer das Naturgesetz nicht als ein wahrhaft verpflichtendes, göttliches Gesetz anerkennt, kann überhaupt keine wahre Verpflichtung im Gewissen mehr zugeben.

3. Was wir im vorigen zunächst mit Rücksicht auf die staatlichen Gesetze ausgeführt haben, gilt in ähnlicher Weise von den Vorschriften jeder menschlichen Autorität: von dem Rechte des Vaters, seinen Kindern zu befehlen, von der Gewalt des Mannes über seine Frau, des Herrn über seinen Diener. Alle diese Gewalten haben ihre Grundlage im Naturgesetz. Sie sind eine beschränkte Theilnahme an der göttlichen Herrschaft über die Geschöpfe, und zwar eine Theilnahme, die nicht auf übernatürlicher Offenbarung beruht, sondern durch das natürliche Licht der Vernunft als nothwendige Forderung des Naturgesetzes erkannt wird.

Das Gesagte läßt sich auf alle positiven, menschlichen und göttlichen Gesetze in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ausdehnen. Wo immer ein positives Gesetz uns entgegentritt, nur dadurch kann es uns wahrhaft verpflichten, daß wir schon zum voraus durch die natürliche Vernunft uns verpflichtet erkennen, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen. Das Naturgesetz ist also die Wurzel und Grundlage jeder positiven Pflicht.

§ 3.

Eigenschaften des positiven Gesetzes.

Im Anschluß an das über die Gesetze im allgemeinen und die positiven Gesetze im besondern Gesagte können wir folgende Eigenschaften des positiven Gesetzes als wesentlich bezeichnen.

1. Es muß von der rechtmäßigen Gewalt ausgehen. Nur derjenige kann anderen Gesetze vorschreiben, dem diese untergeben sind, und nur in solchen Dingen kann er befehlen, die zum Gebiete seiner Befugniß gehören. So hat die staatliche Gewalt kein Recht, in rein geistlichen Dingen Gesetze zu erlassen, weil dieselben nicht zu ihrer Rechtssphäre gehören. Umgekehrt hat die kirchliche Gewalt als solche kein Recht, rein weltliche Angelegenheiten gesetzlich zu ordnen.

2. Das positive Gesetz darf keinem höhern Gesetz widerstreiten. Es darf also a) nicht dem natürlichen Sittengesetz widersprechen, weil dieses die nothwendige Grundlage und Voraussetzung jedes positiven Gesetzes ist. Wie könnte uns auch Gott durch ein positives menschliches Gebot zu etwas verpflichten wollen, was er durch das Naturgesetz nothwendig verbietet? [1]

b) Das menschliche Gesetz darf nichts befehlen, was einem positiven göttlichen Gebot zuwiderläuft. Kein untergeordneter Gesetzgeber hat das Recht, die Gesetze des höher stehenden Gesetzgebers aufzuheben oder abzuändern. Der menschlichen Gewalt muß also jede göttliche Willensäußerung heilig sein, mag ihr dieselbe nun durch übernatürliche Offenbarung oder durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt werden.

c) Der Gesetzgeber darf auch das Gesetz des höhern menschlichen Gesetzgebers nicht aufheben oder umgehen. Ist z. B. die Grundverfassung durch eine höhere Autorität festgesetzt, so hat die gewöhnliche gesetzgebende Gewalt nicht das Recht, Gesetze zu erlassen, die der Grundverfassung widersprechen.

3. Das Gesetz muß auf das allgemeine Wohl gerichtet sein. Es soll das Gemeinwesen zu seinem Ziele führen, dieses Ziel ist aber das Gemeinwohl. Nur zu diesem Zwecke darf die gesetzgebende Gewalt die Unterthanen verpflichten. Befiehlt sie etwas dem Gesammtwohl offenbar Unnützes oder gar Schädliches, so entbehrt das Gesetz der verpflichtenden Kraft, ist also kein eigentliches Gesetz.

Hiermit hängt ein weiteres Erforderniß des Gesetzes zusammen. Es muß gerecht sein, d. h. der austheilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit nicht widersprechen. Es darf die Lasten nicht nach Willkür, sondern nur nach dem Maße des öffentlichen Bedürfnisses und der Kräfte der Einzelnen vertheilen. Das Gegentheil wäre unvernünftig und ungerecht. Die Untergebenen haben viele Rechte nicht vom Staate, sondern durch die Natur, wie wir später zeigen werden. Die menschlichen Gesetze dürfen über diese Rechte der Unterthanen nicht nach Belieben schalten, sondern nur nach Maßgabe des öffentlichen Bedürfnisses und nach den Anforderungen der austheilenden Gerechtigkeit [2].

4. Das positive Gesetz muß sowohl physisch als moralisch möglich sein. Moralisch unmöglich nennt man, was zwar absolut durch die physischen

---

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 95 a. 2: Si (lex humana) in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed corruptio legis.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 95 a. 3; 2. 2. q. 104 a. 5. Suarez, De Leg. l. I. c. 9 n. 16.

Kräfte des Menschen erreichbar, also physisch möglich ist, aber eine Anstrengung erfordert, die das *Durchschnittsmaß menschlicher Kräfte* übersteigt. Eine solche übermäßige Anstrengung wird aber kein vernünftiger Gesetzgeber aus freien Stücken verlangen. Ein derartiges Gesetz wäre unvernünftig und würde seinen Zweck nicht erreichen.

Alle genannten Eigenschaften sind *wesentliche* Erfordernisse des positiven Gesetzes, so daß ein Gesetz, dem dieselben abgehen, keine Verpflichtung erzeugt, also kein wahres Gesetz ist, man ihm folglich *an und für sich* nicht zu gehorchen braucht.

Aber *darf* man einem solchen *ungiltigen und ungerechten Gesetze gehorchen*? Hier ist zu unterscheiden zwischen Gesetzen, die etwas in *sich Böses* und Sündhaftes vorschreiben, und solchen, die bloß deshalb ungerecht sind, weil sie die Befugniß des Gesetzgebers überschreiten, indem er z. B. etwas befiehlt, wozu er kein Recht hat, was aber in sich nicht sündhaft ist.

Den letzteren Gesetzen *darf* man an und für sich, d. h. von besonderen Umständen abgesehen, gehorchen, ja es kann zuweilen geradezu Pflicht sein, ihnen zu gehorchen. Nicht als ob diese Gesetze *aus sich* verpflichteten, sondern weil das Naturgesetz uns gebietet, das Vorgeschriebene zu thun, wenn aus der Unterlassung weit schwerere Nachtheile für uns selbst oder für die Gesammtheit entstehen würden.

Handelt es sich dagegen um Gesetze, die etwas *in sich Sündhaftes* gebieten, so darf man *ihnen nie gehorchen*. Hier tritt das potius mori quam foedari in Kraft. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Man hat freilich zwischen der *rechtlichen* und der *sittlichen Verpflichtung* unterscheiden wollen und behauptet, ein sündhaftes, dem göttlichen Willen widerstrebendes Staatsgesetz erzeuge zwar keine *sittliche Verpflichtung*, wohl aber eine *rechtliche Verpflichtung* (Rechtspflicht)[1], oder was ungefähr auf dasselbe hinausläuft, sündhafte Gesetze hätten wenigstens *formale* Rechtsgiltigkeit und müßten deshalb von den Beamten ausgeführt werden, solange sie nicht abgeschafft seien[2]. Doch das ist eine unhaltbare Unterscheidung. Es gibt nur *eine* wahre Verpflichtung: die *Gewissenspflicht*, deren Mißachtung eine Sünde ist. Man kann wohl zwischen erzwingbaren und nicht erzwingbaren Pflichten unterscheiden und die ersteren Rechtspflichten nennen, aber auch diese sind und bleiben wahre Pflichten, d. h. Verbindlichkeiten im Gewissen. Nimmt man die Gewissenspflicht hinweg, so bleibt eben keine Pflicht mehr, sondern höchstens Furcht vor dem Zuchthaus oder dem Henker. Nun kann aber ein sündhaftes Gesetz im Gewissen nicht verpflichten, also ist es überhaupt kein wahres Gesetz, sondern eine corruptio legis nach dem kräftigen Ausdruck des Aquinaten.

Gegen die hier vorgetragene Lehre erheben sich nicht selten neuere Rechtslehrer „mit sittlicher Entrüstung". Wird nicht die öffentliche Ordnung gefährdet, wenn es Untergebenen freistehen soll, den Gesetzen den Gehorsam zu verweigern, sobald sie dem Gewissen widersprechen?

[1] Vgl. *Paulsen*, System der Ethik S. 800.
[2] Vgl. *Warnkönig*, Rechtsphilosophie S. 234 ff.

Man muß sich billig wundern, daß dieselben Schriftsteller, die sonst durch ihre Behauptungen die Gewissenspflicht zu einem inhaltslosen Wort herabwürdigen, dem Staate gegenüber so ängstlich für die Pflicht urtheilsloser Unterwerfung in die Schranken treten. Die Verwunderung steigt, wenn man dieselben Männer, welche sich so sehr über den blinden Cadavergehorsam der Jesuiten ereifern, den *blindesten, unbedingtesten Cadavergehorsam* gegen den Staat predigen hört.

Doch ein solcher blinder Gehorsam, der sich einem fehlbaren menschlichen Obern gegenüber zu allem bereit erklärt, ist verwerflich. Denn er schließt die Bereitwilligkeit in sich, gegebenen Falles auch etwas Sündhaftes zu thun. Einen solchen Gehorsam kennt der Jesuit nicht; er ist absolut verwerflich. Auch die Staatsgewalt darf ihn deshalb nicht für sich in Anspruch nehmen. Ihn fordern heißt von den Untergebenen verlangen, daß sie ihr Gewissen der Staatsgewalt opfern. Kein Mann von Charakter wird dieses Opfer bringen.

Daraus erhellt nun auch von selbst, daß die Verweigerung eines solchen unbedingten Gehorsams nicht gemeinschädlich sein kann. Oder man müßte denn die Beobachtung der sittlichen Ordnung für gemeinschädlich halten. Damit man einem öffentlichen, rechtmäßig erlassenen Gesetz den Gehorsam verweigern dürfe, genügt übrigens nicht jeder beliebige Zweifel an der sittlichen Zulässigkeit desselben, sondern die Unerlaubtheit des Gesetzes muß eine ausgemachte sein. Für die Ungebildeten ist es zudem Pflicht, sich in solchen Fragen an diejenigen zu halten, auf deren Tugend und Einsicht sie zuversichtlich vertrauen können. Mißbrauch treiben läßt sich mit allem, auch mit der Staatsgewalt. Aber kein Vernünftiger wird sein Urtheil über eine Sache auf einen zufälligen Mißbrauch gründen.

Wenn wir übrigens sagen, einem sündhaften Gesetz dürfe man nicht gehorchen, oder vielmehr, man sei verpflichtet, einem sündhaften Gesetz nicht zu gehorchen, so folgt daraus noch nicht, daß man sich mit Anwendung physischer Gewalt gegen die Beamten zur Wehr setzen könne. Jedenfalls ist das eine von der unserigen himmelweit verschiedene Frage[1].

Es wäre uns ein Leichtes, zu zeigen, daß nicht bloß die Heilige Schrift und die ganze christliche Vergangenheit den Gehorsam gegen sündhafte Gesetze verbieten, sondern daß auch alle einsichtigeren Naturrechtslehrer von Grotius bis in die neueste Zeit denselben verwerfen. Erst der Hegel'schen Schule mit ihrer Ansicht vom präsenten Staatsgott war es vorbehalten, diese klare Lehre zu verdunkeln und den blinden Sklavengehorsam zu predigen. Das eine oder andere Zeugniß möge hier genügen. Wir wählen Zeugen, die nicht im Verdachte stehen, dem Staate nicht geben zu wollen, was des Staates ist. „Schon die Sittenlehre befiehlt", sagt *Dahlmann*[2], „einer Herrschaft zu widerstreben, welche nicht bloß Unrecht zu dulden, sondern selbst zu begehen befiehlt." Aehnlich *Bluntschli*: „Das Recht des Staates ist *nicht ein absolutes* über den Menschen, daher auch der *Gehorsam*, welchen der Staatsbürger der Obrigkeit, der Privatmann der Staatsgewalt schuldet, kein absoluter. Wo das menschlich-irdische Recht an die Grenze seiner Macht gekommen, wo das innere, unsichtbare Geistesleben in angeborener Freiheit waltet, da hat vorerst auch der staatliche Gehorsam sein Ende gefunden, und kein Individuum ist verpflichtet, so zu

[1] Vgl. *Lehmkuhl*, Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze (Stimmen aus Maria-Laach XIII, 298 und 338). v. *Hammerstein*, Kirche und Staat. 1883. S. 74.
[2] Politik § 202.

glauben, so zu denken, so zu fühlen, wie die Staatsgewalt etwa vorzuschreiben sich angemaßt hat."[1] *Ulrici*: „So gewiß das Recht der Nothwehr den gewaltsamen Umsturz der Regierung und damit des Staates selbst verbietet, so gewiß gestattet es den allgemeinen passiven Widerstand, den allgemeinen Ungehorsam gegen die rechts- und gesetzwidrigen Befehle der Regierung."[2]

Wer trotz all dieser Gründe an der unbedingten Pflicht des Gehorsams gegen die Staatsgewalt festhält, den bitten wir, uns zu sagen, was er wohl thun würde, wenn der deutsche Reichstag morgen das Gesetz erließe, alle unsere Beamten, voran die Universitätsprofessoren, sollten fortan mehrmals im Jahre dem Cultusminister ihre Sünden beichten?

§ 4.

Veränderung des positiven Gesetzes.

1. Da das positive Gesetz seinen verpflichtenden Grund im *freien* Willen des Gesetzgebers hat, so kann dieser das Maß, die Ausdehnung und Dauer der Verpflichtung bestimmen oder es auch, wenigstens giltig, theilweise oder ganz wieder aufheben.

Wir sagen: wenigstens *giltig*. Denn viele positive Gesetze enthalten Forderungen, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten und zum allgemeinen Wohl in jedem öffentlichen Gemeinwesen nothwendig sind, so z. B. das Verbot des Mordes und Diebstahls und die Bestrafung derselben. Die Aufhebung solcher Verbote und Strafen wäre unvernünftig und unerlaubt. Uebrigens würde die Beseitigung des positiven Gesetzes das naturgesetzliche Verbot solcher Handlungen nicht aufheben.

Obwohl die positiven Gesetze geändert werden können, so sollen sie doch *nicht leicht geändert* werden. In dieser Beziehung geschieht vielleicht in unseren heutigen Volksvertretungen des Guten zu viel. Damit die Abschaffung eines Gesetzes rathsam sei, genügt nicht, daß sich ein anderes, in etwa besseres darbiete. Ein in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes übergegangenes Gesetz soll nur dann durch ein neues ersetzt werden, wenn es nothwendig ist, oder wenn wenigstens das neue Gesetz *weit überwiegende* große Vortheile verspricht. Denn jede derartige Veränderung gleicht einer chirurgischen Operation an einem lebendigen Organismus. Die Gewohnheit macht die Beobachtung eines Gesetzes leicht und schützt sie folglich. Ein Gesetz erscheint auch dem Volke um so ehrwürdiger und unverletzlicher, je älter es ist. Häufige Aenderungen vermindern das Ansehen des Gesetzes und erschweren auch die genaue Kenntniß desselben, die doch zu ihrer Beobachtung erforderlich ist[3].

2. Wie der Gesetzgeber das Gesetz in sich aufheben oder verändern kann, so steht es auch in seiner Macht, einzelne Untergebene von demselben zu *dispensiren*, d. h. sie von der Verpflichtung des bestehenden Gesetzes zu entbinden. Es kann ein allgemein erlassenes Gesetz durchschnittlich dem Gesammtwohl zuträglich, ja nothwendig sein und doch für eine bestimmte Person unter besonderen Umständen hinderlich, oder geradezu nachtheilig werden. Wollte man nun, außer im Falle einleuchtender und dringender Gefahr, das Urtheil hierüber den Einzelnen selbst überlassen, so wäre das aus naheliegenden Gründen allzu gefährlich. Deshalb ist es im Interesse der Gesammtheit, daß die Obrigkeit selbst von den gegebenen Gesetzen aus vernünftigen Gründen entbinden oder dispensiren könne.

[1] Die Lehre vom modernen Staat (1876) II, 664.

[2] Naturrecht (1873) S. 467. Andere Stellen s. bei *Meyer*, Inst. iur. nat. I, 252.

[3] Schön und weise ist das Wort, das *Kaiser Friedrich* III. in seinem *Programm* an Fürst Bismarck richtete (vom 12. März 1888): „Die Verfassungs- und Rechtsordnungen des Reiches und Preußens müssen vor allem in der Ehrfurcht und in den Sitten der Nation sich befestigen. Es sind daher die Erschütterungen möglichst zu vermeiden, welche häufiger Wechsel der Staatseinrichtungen und Gesetze veranlaßt."

3. Als dem Urheber steht dem Gesetzgeber im Zweifel über den Sinn des Gesetzes die *Erklärung* oder *Interpretation* desselben zu. Die Erklärung des Gesetzes, welche der Gesetzgeber selbst oder der zu seiner Stellvertretung Bestimmte gibt, heißt die *authentische*, *öffentliche* oder *autoritative*, weil sie *bindende* Kraft hat. Hierdurch unterscheidet sie sich von der bloß *doctrinellen* Erklärung, welche von Privatgelehrten (Juristen, Canonisten) ohne öffentliche Ermächtigung gegeben wird.

Verschieden von der Erklärung der Gesetze ist die sogenannte *Epikie* (ἐπιείκεια), welche, gestützt auf die allgemeinen Grundsätze der Billigkeit, das positive Gesetz in einem besondern Falle gegen seinen Wortsinn anwendet oder auslegt. Weil der Gesetzgeber nicht alle einzelnen Fälle voraussehen kann, so ist es möglich, daß die buchstäbliche Befolgung eines an sich guten Gesetzes in einem ausnahmsweisen Fall sich nachtheilig erwiese. In einem solchen Fall wird mit Recht angenommen oder vermuthet (präsumirt), der Gesetzgeber habe für diesen Fall nicht verpflichten wollen. Natürlich darf man sich nur dann durch eine solche Vermuthung (Präsumption) vom Gesetz entbinden, wenn entweder ein Entscheid des Obern nicht eingeholt werden kann oder das Gesetz ungerecht und schädlich wird.

4. Nicht nur durch den ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers, sondern auch durch gegentheilige *Gewohnheit* kann ein Gesetz zum Theil oder ganz *abgeschafft* oder *verändert* werden. Doch hiervon wird weiter unten beim *Gewohnheitsrecht* die Rede sein.

Sechstes Buch.

Das Gewissen.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Gewissens.

Damit der Mensch die Gesetze befolgen und in seinem Leben gewissermaßen ausprägen könne, genügt die Kenntniß derselben nicht. Denn das Gesetz ist ein allgemeiner, von den besonderen Umständen absehender Grundsatz. Dieser muß erst auf die einzelnen concreten Fälle und Umstände angewendet werden, damit er als *unmittelbare* Richtschnur des Verhaltens dienen könne. Diese Anwendung geschieht durch das *Gewissen*.

§ 1.

Begriff des Gewissens.

1. Die Sprachen der bedeutendsten Culturvölker bezeichnen das Gewissen mit Ausdrücken, die auf ein Erkennen oder Wissen hindeuten. Beim deutschen Gewissen liegt dies zu Tage, ebenso beim griechischen συνειδός und συνείδησις (συνειδέναι) und beim lateinischen *conscientia* (von conscire)[1]. Schon hierin liegt ein deutlicher Hinweis, daß wir das Gewissen im Verstande zu suchen haben. Auf den Verstand deuten auch die Thätigkeiten hin, die wir dem Gewissen zuschreiben: das Gewissen klagt den Menschen an, hält ihm das Böse vor, macht ihm Vorwürfe, zeigt ihm seine Pflicht, manchmal ist das Gewissen ein irriges u. s. w.

Da ferner das Gewissen eine Erscheinung des sittlichen Lebens ist, das sittliche Verhalten des Menschen beeinflußt und hinwiederum von diesem selbst beeinflußt wird, so kann das Gewissen nicht eine Eigenschaft oder Fertigkeit des Verstandes sein, welche sich nicht auf das sittliche Verhalten bezieht. Ebenso wenig kann das Gewissen in der bloßen habituellen Erkenntniß der sittlichen Grundsätze (synderesis = habitus principiorum practicorum) bestehen, die auch in einem gewissenlosen Menschen sehr entwickelt sein kann[2]. Es kann nur in einer Bethätigung unserer praktischen Vernunft bestehen, und zwar in einer solchen, durch welche der Verstand die einzelnen concreten Handlungen im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze beurtheilt. Man kann also das Gewissen im weitesten Sinne definiren: das unmittelbar praktische Urtheil über den sittlichen Charakter (Werth) unserer Handlungen[3].

2. Wir sagen: das unmittelbar praktische Urtheil, um es von dem allgemeinen, abstracten Urtheil über die Gutheit oder Schlechtheit einer Handlung zu unterscheiden. Wenn ich bloß im allgemeinen urtheile: Die Lüge ist unerlaubt, so ist das noch kein Urtheil des Gewissens. Erst wenn ich auf Grund dieses allgemeinen Urtheils oder Gesetzes mir sagen muß: Was du geredet hast oder reden willst, ist unerlaubt, weil es eine Lüge ist, habe ich ein Urtheil des Gewissens. Das Gewissen hat es mit den einzelnen, concreten Handlungen zu thun. Es gleicht in dieser Beziehung dem Richter, der auch nicht gewisse Handlungen im allgemeinen verurtheilt, sondern nur concrete, bestimmte Vergehen. Aehnlich wie der Richter, gelangt auch das Gewissen zu seinem Urtheil durch eine Art Schlußfolgerung. Der Richter wendet die allgemeinen Gesetze auf einen concreten Fall an oder subsumirt die Handlungen unter ein allgemeines Gesetz. So macht es auch das Gewissen oder genauer gesprochen: der Verstand beim Gewissen. Er urtheilt z. B.:

[1] Im Lateinischen ist übrigens conscientia zweideutig, da es nicht bloß Gewissen, sondern auch Bewußtsein bedeutet.

[2] Es ist unrichtig, wenn neuere Schriftsteller, z. B. Jodl (Geschichte der Ethik I, 73), die scholastische *synderesis* als identisch mit dem Gewissen ansehen.

[3] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 19 a. 5: Conscientia nihil aliud est quam *applicatio scientiae* ad aliquem actum.

Was du sagen willst, ist eine Lüge; nun ist aber die Lüge unerlaubt; also darfst du nicht sagen, was du sagen willst[1].

Wundt nennt diese Lehre, derzufolge das Gewissen die Schlußfolgerung aus einem Syllogismus ist, eine „gekünstelte Theorie“, welche eine nachträgliche Reflexion über den Gegenstand in den Gegenstand selbst hineintrage[2]. Dieser Vorwurf könnte in etwa berechtigt erscheinen, wenn wir behaupteten, der Verstand müsse jedesmal einen eigentlichen, formellen Syllogismus bilden. Dem ist aber nicht so. Aus den allgemeinen Grundsätzen geht der Verstand oft unmittelbar und ohne förmlichen Syllogismus zur concreten Anwendung über. Aber immerhin bleibt wahr, daß das Gewissen durch Anwendung allgemeiner Grundsätze auf concrete Handlungen entsteht. Darin liegt nichts Außerordentliches. Auf allen praktischen Gebieten bestimmt der Verstand, was man thun solle, durch Anwendung allgemeiner Regeln auf concrete Fälle. Man frage den Landmann, warum er seinen Acker im Herbst oder Frühling und nicht erst im Sommer bestelle, warum er die Bäume nicht im Frühling, sondern im Herbst beschneide, er wird gleich mit einem allgemeinen Erfahrungssatze antworten. Man frage die Eltern in Preußen, warum sie ihre Kinder im bestimmten Alter zur Schule schicken, sie werden gleich antworten: Das ist Gesetz. Die staatliche Gesetzgebung stellt allgemeine Regeln auf. Die praktische Anwendung auf sich selbst muß der Einzelne machen, und sie ist nur durch einen wenigstens virtuellen Syllogismus möglich.

3. Die concreten Handlungen, welche den Gegenstand des Gewissens bilden, können zukünftige oder vergangene sein. Dementsprechend wird das Gewissen eingetheilt in das vorausgehende (conscientia antecedens) und das nachfolgende Gewissen (conscientia consequens). Jenes hat die zukünftigen, dieses die vergangenen Handlungen zum Gegenstand; jenes wird auch das leitende oder verpflichtende, dieses das richtende oder rügende Gewissen genannt. Wir theilten die Handlungen in zukünftige oder vergangene ein. Gibt es nicht auch gegenwärtige? Allerdings, doch kommen sie als gegenwärtige nicht in Betracht, denn das Urtheil richtet sich zunächst und unmittelbar auf den Willen oder auf die Handlung, sofern sie vom Willen ausgeht. Für die Beurtheilung des Gewissens ist aber der Willensentschluß entweder schon vorhanden oder steht erst bevor. Im erstern Fall gehört er der Vergangenheit, im zweiten der Zukunft an.

§ 2.

Das nachfolgende Gewissen.

Das nachfolgende Gewissen beurtheilt die geschehene That an dem Maßstabe des Gesetzes und erkennt auf Schuld oder Verdienst. Haben wir ein erkanntes Gesetz übertreten, so rügt es die That; haben wir es befolgt, so billigt und lobt es unser Verhalten. Das ist das Zeugniß des guten Gewissens.

[1] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 90 a. 1 ad 2um: Ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus. Cf. Aristot. Ethic. Nic. VII. c. 5.

[2] Ethik S. 481.

Die Stimme des Gewissens tritt uns als die Stimme eines höhern, über uns stehenden Richters gegenüber, dessen Auge unsere geheimsten Thaten und Begierden nicht verborgen geblieben. Vielleicht ist dies auch ein Grund, warum manche Sprachen das Gewissen als ein Mitwissen (conscientia) bezeichnen. Je nachdem das nachfolgende Gewissen unser Verhalten lobt oder tadelt, heißt es gut oder böse. Wir reden auch von einem ruhigen, reinen, fleckenlosen Gewissen, wenn wir uns keiner Schuld bewußt sind.

Die Wirkungen des guten und bösen Gewissens bleiben natürlich nicht im Verstande stehen, sondern spielen auf die Affecte des Begehrungsvermögens über und treten hier als Freude, Trost, Ruhe oder Angst, Mißbehagen, Unruhe zu Tage. Gerade wegen dieser Folgen reden wir auch von Gewissensbissen, denn die Verurtheilung des Gewissens gleicht einem Biß, der Unbehagen, Angst und Schmerz zur Folge hat. Durch diese Bemerkung werden die Gründe hinfällig, um deretwillen einige ältere Schriftsteller das Gewissen in den Willen verlegten [1] und neuere das Gewissen als eine Gefühlserscheinung auffaßten.

Wir gebrauchen allerdings den Ausdruck Gewissen zuweilen auch, um den Gegenstand oder die Wirkungen und Begleiterscheinungen des Gewissens zu bezeichnen. So reden wir von Reinigung des Gewissens, von Gewissenserforschung. In diesen Ausdrücken wird auch der Gegenstand des Gewissens Gewissen genannt. Sein Gewissen erforschen heißt sein vergangenes Verhalten überdenken, um zu erkennen, ob und wie man gut oder schlecht gehandelt habe. Solange der Mensch seine Aufmerksamkeit auf äußere Dinge richtet, kann ihm manche Gesetzesübertretung, wenigstens in unwichtigeren Dingen, nur halb zum Bewußtsein kommen. Erst wenn er sich sammelt und sein ganzes Thun überschaut, gewinnt er ein klares Urtheil über dasselbe. Wir haben es also hier mit einer übertragenen Bedeutung des Gewissens zu thun, indem diese Benennung vom Gewissen auf seinen Gegenstand übergeht. Derartige Uebertragungen sind sehr häufig [2] und beweisen nicht, daß das Gewissen im eigentlichen Sinn nicht das praktische Verstandesurtheil sei.

§ 3.

Das vorhergehende Gewissen.

1. Das vorhergehende Gewissen zeigt uns, wie wir unser Verhalten einrichten sollen, weshalb es auch das verpflichtende Gewissen heißt. Es befaßt sich nur mit zukünftigen Handlungen, weil nur in Bezug auf diese von einem Sollen die Rede sein kann. Die Vergangenheit steht nicht mehr in unserer Gewalt.

Das vorhergehende Gewissen läßt sich begrifflich bestimmen als das unmittelbar praktische Urtheil über den sittlichen Charakter unserer zukünftigen Handlungen. Sobald die Vollziehung oder Unterlassung einer Handlung in Frage kommt, urtheilt unser Verstand im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze über die sittliche Eigenschaft derselben mit

[1] So z. B. Heinrich von Gent, Quodlib. 4 q. 18.

[2] So wird oft der Ausdruck Wissen und Wissenschaft vom Erkenntnißact auf den Gegenstand desselben übertragen.

Berücksichtigung aller concreten Umstände. Dieses unmittelbar praktische Urtheil ist das vorhergehende Gewissen. Zuweilen wird auch die habituelle Fertigkeit zu solchen Urtheilen Gewissen genannt.

2. Die Bethätigungen des vorhergehenden Gewissens lassen sich auf vier Arten zurückführen: a) Zuweilen gebietet das Gewissen oder sagt uns, wir seien zu einer Handlung durch das Gesetz verpflichtet. b) Zuweilen verbietet es ein Thun oder verpflichtet uns zu einer Unterlassung. c) Andere Male räth uns das Gewissen eine That als gut und verdienstlich an, obwohl sie nicht strenge Pflicht ist. d) Endlich erlaubt es uns manche Handlungen als in sich sittlich gleichgiltig.

Das Gewissen besteht also nicht bloß in einer Anwendung von Gesetzen auf concrete Fälle, sondern in der Anwendung jeder Art von Grundsätzen und Räthen, die sich auf das sittliche Verhalten des Menschen beziehen. Es wendet ferner nicht bloß das natürliche Sittengesetz, sondern auch die positiven göttlichen und menschlichen, kirchlichen und staatlichen Gesetze und ebenso alle Gebote und Verordnungen der verschiedensten Vorgesetzten auf das praktische Verhalten an. Alle Gesetze und Gebote können eben nur durch Vermittlung des Gewissens uns zu concreten Handlungen verpflichten und so unser Verhalten regeln. Wie der Hohlspiegel die verschiedenen Lichtstrahlen in einem Brennpunkte vereinigt, so sammelt das Gewissen alle göttlichen und menschlichen Satzungen und Gebote, beleuchtet durch dieselben die concreten Handlungen und hält so dem Willen die unmittelbare Richtschnur des Verhaltens vor.

3. Diese Lehre vom Gewissen beweist sonnenklar die Unrichtigkeit des Sokratischen Satzes, der bei den modernen Läugnern der Willensfreiheit so großen Anklang findet, daß nämlich niemand freiwillig böse sei (οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός). Wer möchte läugnen, daß man gegen das Gewissen handeln kann und leider häufig genug handelt? Das setzt aber voraus, daß man im Augenblick, wo man sich zur That entschließt, die Verwerflichkeit derselben erkennt, sich jedoch über diese Stimme des Gewissens hinwegsetzt. Der Wille tritt also in bewußten Gegensatz zu dem, was der Verstand ihm als das schlechthin Bessere vorhält. Wie oft sieht der Trunkenbold, daß er durch seine schmähliche Leidenschaft Gesundheit, Ehre, Familienglück untergräbt, sich für Zeit und Ewigkeit unglücklich macht, und doch folgt er dem Sirenengesang der Leidenschaft. Er kennt das Bessere und billigt es, und doch thut er das Schlechtere. Mit Recht nennt deshalb die Schrift den Sünder einen Thoren. Das Gewissen ist ein Ausspruch der Vernunft, der uns zeigt, was wir als vernünftige Wesen in unseren verschiedenen Lagen zu thun haben. Ueber diesen Ausspruch der Vernunft setzt sich der Sünder einer Leidenschaft zulieb hinweg, handelt also thöricht.

4. Unhaltbar ist nach dem Gesagten die Ansicht derjenigen, welche das Gewissen zu einem instinctiven Trieb oder zu einem eigenen Vermögen stempeln. Martensen bezeichnet das Gewissen als einen Trieb, den Gehorsamstrieb [1]. R. Hofmann nennt das Gewissen ein geistiges „Or-

[1] Christliche Ethik (1878) I, 126. Martensen hat überhaupt nach der Manier J. G. Fichte's eine große Vorliebe für derartige Triebe. So redet er von einem Sittlichkeitstrieb, einem weltlichen Trieb, einem Trieb des Reiches Gottes u. s. w.

gan zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein"[1].

Letzterer nimmt im Willen eine stetige subjective Bereitschaft an, mit innerer Nöthigung ein Verhältniß zu setzen, nämlich das Verhältniß zwischen dem gegebenen Fall und einer in demselben Augenblick uns aus uns selbst mit schlechthiniger Autorität entgegentretenden Norm. Zum Wesen des Gewissens gehört also beides: die subjective Bereitschaft zu der genannten Verhältnißsetzung und die stets bereitstehende objective Norm. Die letztere ist der heilige Wille Gottes, dessen „Offenbarungsvehikel" das Gewissen ist.

Diese Lehre Hofmanns läßt vielleicht eine Deutung zu, welche sie der Wahrheit nahe bringt. Aber sie ist zum mindesten sehr unklar und nach der wörtlichen Auffassung nur der „moralische Sinn" Shaftesbury's und seiner Anhänger in etwas theologischer Färbung. Jos. Butler z. B. definirt das Gewissen „ein Reflexionsvermögen im Menschen, durch welches er die eigenen Handlungen unterscheidet und billigt oder mißbilligt"[2]. Der Unterschied zwischen beiden Lehren ist nur der allerdings sehr bedeutende, daß die englischen Moralisten das Gewissen entweder gänzlich von Gott losreißen oder wenigstens von jeder übernatürlichen Offenbarung unabhängig machen. So weit sie in der Philosophie bloß das letztere thun, sind sie im Recht. Das Gewissen kann allerdings die Stimme Gottes in uns genannt werden, aber nicht in dem Sinne, als ob Gott unmittelbar und eigentlich zu uns rede oder uns offenbare, sondern bloß insofern er das natürliche Sittengesetz in der früher erklärten Weise in des Menschen Geist geschrieben und dieser durch Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf die einzelnen Handlungen uns den Willen Gottes im besondern erklärt. Man kann mit Grund annehmen, daß der menschliche Geist eine natürliche Veranlagung und Neigung zu einer solchen Anwendung habe, aber die Anwendung selbst ist immer unsere eigene Thätigkeit. Wir haben also einen viel größern eigenen Antheil an der Durchführung des Sittengesetzes, als die von uns bekämpfte Ansicht will. Es wäre gewiß sehr bequem, wenn uns bei jeder Handlung ohne eigenes Denken der Wille Gottes klar vor der Seele stünde. Aber daß dem nicht also ist, beweisen die vielen Zweifel und Bedenken, die uns so oft entgegentreten, wenn wir uns ein bestimmtes Urtheil über den sittlichen Charakter einer Handlung bilden wollen.

---

[1] Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig 1866. S. 83 u. 159. Aehnlich wie Hofmann scheint es auch W. Schmidt (Das Gewissen S. 369 ff.) als ein eigenes selbständiges Vermögen zu betrachten. „Das Gewissen ist das unmittelbare Bewußtsein des für uns schlechthin verbindlichen göttlichen Willens, welches sich unwillkürlich geltend macht", „es ist sittlich-religiöse Centralinstanz" des Menschen, vor der sich jedes von außen an uns herantretende Urtheil, selbst die christliche Offenbarung, legitimiren muß; es ist ebenso das sittlich-religiöse Centralorgan, es ist angeboren, aber bildsam u. s. w. Was Schmidt in seinen historischen Ausführungen über die „Depossedirung" des Gewissens durch die katholische Kirche und die Scholastik sagt, kann nur ein mitleidiges Lächeln erregen.

[2] A principle of reflection in men, whereby they distinguish between, approve and disapprove their own actions. Human Nature, Sermon I, citirt bei A. Bain, Mental and moral science p. 575. Zu den Anhängern des moralischen Sinnes Shaftesbury's in Deutschland gehört G. v. Giżycki, Moralphilosophie S. 123.

Die Annahme eines moralischen Sinnes mit fertigen sittlichen Urtheilen, gleichviel wie man sich denselben vorstellt, vermag auch nicht die unläugbare große Verschiedenheit der sittlichen Urtheile zu erklären. Wenn auch manche Grundsätze ein Gemeingut aller Menschen sind, so gibt es doch daneben viele weit auseinandergehende, ja sich widersprechende Ansichten. Der Selbstmord wurde von den „gebildeten" Japanesen bis in die neueste Zeit unter Umständen als Pflicht angesehen, während die meisten Culturvölker ihn als Schandthat verabscheuen. Den freien geschlechtlichen Umgang zwischen Unverheirateten scheinen manche rohe Naturvölker für erlaubt zu halten.

Um diese Thatsachen zu erklären, nimmt Hofmann zu „Abnormitäten im Organismus" seine Zuflucht. Aber wie läßt sich denn erklären, daß oft im selben Lande, in derselben Familie, vielleicht trotz derselben Erziehung sich so grundverschiedene sittliche Anschauungen bilden? Eine eigene intuitive Fähigkeit, ein eigenes Organ läßt sich — wenn überhaupt — so doch nicht in so kurzer Zeit derartig abnorm entwickeln. Wie wäre es möglich, daß, unter Voraussetzung einer solchen angeborenen Fähigkeit, ein Heide bei der Bekehrung zum Christenthum so plötzlich seine sittlichen Anschauungen in so vielen Punkten veränderte?

5. Wir haben oben erklärt, daß und in welchem Sinne die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes in unserem Herzen ist. Nimmt man dazu noch die Thatsache, daß sich das Gewissen nie völlig zum Schweigen bringen läßt, sondern bald lauter, bald leiser uns mahnt, so ist unzweifelhaft, daß das Gewissen eine Art Keim der Erkenntniß Gottes ist, den der Schöpfer in unsere Seele gelegt hat. Die Stimme des Gewissens ist wohl das erste, was den Menschen durch eigenes Nachdenken zur Erkenntniß eines höhern, über ihm stehenden Gesetzgebers und schließlich zum vollen Begriff des höchsten Herrn und Schöpfers aller Dinge bringt. Die Mahnung des Gewissens ist auch der Anker, welcher den Schiffbrüchigen am Glauben mitten in den Stürmen noch irgendwie an Gott, seinen Schöpfer und Herrn, befestigt und es ihm stets ermöglicht, den Weg zum Hafen wieder zu finden. Denn wenn auch alle Belehrung und Nöthigung von außen aufhören, wenn die Stimme wohlgesinnter Freunde und Rathgeber längst verstummt ist, die Stimme des Gewissens begleitet uns überall hin und hört mit ihrem Mahnrufe nie auf. Es ist die Stimme des guten Hirten, die in der Wüste nach dem verlorenen Schafe ruft.

§ 4.

Verschiedene Arten des vorhergehenden Gewissens.

1. Mit Rücksicht auf die Uebereinstimmung mit der objectiven Wahrheit wird das Gewissen eingetheilt in das richtige (wahre) und irrende (falsche) Gewissen.

Damit ein praktisches Urtheil in jeder Beziehung wahr sei, wird erfordert, daß die Handlung wirklich objectiv so sei, wie der Verstand urtheilt. Die Uebereinstimmung mit diesem objectiven Sachverhalt ist die Wahrheit oder Richtigkeit des Gewissens, das Gegentheil die Unrichtigkeit oder Falschheit desselben.

Irrig kann das Gewissen sein, entweder weil der allgemeine Grundsatz falsch ist, von dem es ausgeht, oder weil die Schlußfolgerung daraus nicht richtig gezogen ist, oder endlich weil in beiden Beziehungen ein Irrthum unterläuft. Der Irrthum kann überwindlich oder unüberwindlich, freiwillig oder unfreiwillig sein [1].

2. Hinsichtlich des Zustandes des Verstandes bei der sittlichen Beurtheilung wird das Gewissen eingetheilt in das sichere und das zweifelnde Gewissen, je nachdem der Verstand das Urtheil mit oder ohne Furcht vor Irrthum fällt. Jedoch ist zu bemerken, daß unter zweifelndem Gewissen zuweilen jedes nicht sichere Gewissen verstanden wird, zuweilen aber bloß jener Zustand, wo der Verstand nach keiner Seite ein Urtheil wagt, sondern zwischen Bejahung und Verneinung im Zweifel schwebt. Eine besondere Art des zweifelnden Gewissens ist das perplexe (verwirrte) Gewissen, das dann vorhanden ist, wenn man glaubt, sowohl die Vollbringung als die Unterlassung der Handlung sei sündhaft.

3. Mit Bezug auf die dauernde Richtung und Verfassung des Verstandes bei der sittlichen Beurtheilung unterscheidet man das zarte, weite, scrupulöse (ängstliche) Gewissen. Zart ist das Gewissen, das auch die kleineren sittlichen Mängel scharf unterscheidet, weit (lax) dagegen dasjenige, welches ohne genügende Gründe und gegen die Wahrheit sich für die Erlaubtheit der Handlungen auszusprechen pflegt. Das ängstliche oder scrupulöse Gewissen ist geneigt, über das richtige Maß oder auf ungenügende Gründe hin eine Handlung für unerlaubt zu halten. Alle diese Gewissensarten hangen zum guten Theil von der Verfassung des Willens ab. Wer die Sünde sehr fürchtet, wird bei der sittlichen Beurtheilung genau zu Werke gehen und so allmählich das sittliche Urtheil schärfen. Wer sich dagegen aus der Sünde wenig macht, wird die Schärfe des Urtheils nach und nach verlieren und sich mit Scheingründen über manche sittliche Forderung hinweghelfen.

Zweites Kapitel.

Von der Pflicht, dem Gewissen zu folgen.

§ 1.

Die Pflicht dem sichern Gewissen gegenüber.

Inwiefern sind wir dem Gewissen als Führer zu folgen verpflichtet? Zunächst nehmen wir den Fall des sichern Gewissens und stellen folgenden allgemeinen Grundsatz auf:

Jeder ist verpflichtet zu thun, was das sichere Gewissen gebietet, zu unterlassen, was es verbietet.

Ist das Gewissen richtig, so kann diese Behauptung nicht zweifelhaft sein. Jeder ist gehalten, das ihm rechtmäßig auferlegte Gesetz, wenn es ihm, auf den einzelnen Fall angewendet, entgegentritt, zu beobachten. Nun aber

[1] S. oben S. 64.

ist das richtige und sichere Gewissen nur das sicher erkannte und auf den concreten Fall angewandte Gesetz. Wollte man unter der gegebenen Voraussetzung die Pflicht des Gehorsams gegen das Gewissen läugnen, so gäbe es überhaupt eine solche Pflicht nicht mehr, und es würde daraus folgen, daß uns das Gesetz nie in einem concreten Fall verpflichten könne. Denn eine solche concrete Verpflichtung kann nur durch das Gewissen zu stande kommen.

Die behauptete Pflicht gilt auch in Bezug auf das irrende Gewissen, wenn der Irrthum unüberwindlich ist. Denn die eigentliche und formale Gutheit und Bosheit unseres Willens hängt, wie anderswo gezeigt wurde (235), von dem Gegenstande ab, nicht wie er in sich selbst objectiv ist, sondern wie er vom Verstande erfaßt und dem Willen vorgelegt wird. Entschließt sich also der Wille zu einer That, die der Verstand sicher als sündhaft erkennt, so wird der Wille selbst sittlich schlecht, und ebenso wird er schlecht, wenn er etwas unterläßt, was der Verstand als zweifellose Pflicht hinstellt. Folgt aber der Wille der Vernunft, so wird er gut, auch wenn diese in unüberwindlichem Irrthum befangen ist.

Aber woher nimmt das irrende Gewissen die Kraft, uns zu verpflichten? Das Gewissen kann ja nur insofern verpflichten, als es ein Gesetz auf einen einzelnen Fall anwendet. Ist jedoch das Gewissen irrig, so ist kein wirkliches, sondern ein bloß vermeintliches Gesetz vorhanden, oder es ist wenigstens das wirkliche Gesetz unrichtig angewandt worden. Folglich kann das irrige Gewissen nicht verpflichten. Darauf ist zu entgegnen, daß das besondere Gesetz, um dessen unmittelbare Anwendung es sich handelt, allerdings nicht existirt und folglich auch nicht verpflichtet. Wohl aber besteht das allgemeine und höhere Gesetz, welches befiehlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, soweit es in unserer Macht steht. Diesem Gesetz kann aber der Wille, der aus sich blind ist, nur insofern nachkommen, als er der sichern Erkenntniß des Verstandes Folge leistet.

Führt die Behauptung der Pflicht des Gehorsams gegen das irrende Gewissen nicht zur Annahme, Gott könne uns zu einer sündhaften Handlung verpflichten? Jede Pflicht hat ja ihre letzte Wurzel im Willen Gottes. Nun kann es vorkommen, daß sich jemand irrthümlich zu etwas an sich Bösem verpflichtet fühlt, z. B. zu einer Lüge, um jemand das Leben zu retten. Also verpflichtet ihn Gott in diesem Falle zur Lüge. Doch hier handelt es sich nicht um eine formelle, sondern bloß um eine materielle Sünde, d. h. um eine Handlung, die zwar an sich böse ist, die wir aber irrthümlich für gut, ja vorgeschrieben halten. Gott kann uns zwar nicht an und für sich zur Lüge verpflichten, wohl aber kann und muß er wollen, daß wir lügen, wenn wir zufällig durch Irrthum zu der festen Ueberzeugung gelangt sind, daß es unsere Pflicht sei, zu lügen. Das ist nur eine nothwendige Folge der Schwäche und Beschränktheit unseres Verstandes.

Diese Einwendungen zeigen aber doch, wie wichtig es ist, daß jeder für die Richtigkeit seines Gewissens sorge und die Kenntnisse zu erwerben suche, die ihm nach seinem Stande und Berufe nothwendig sind. Als vernünftige Wesen sollen wir uns der Führung unserer Vernunft anvertrauen. Es ist mithin unsere Pflicht, uns die nothwendigen Kenntnisse durch eigenes Studium oder fremde Belehrung zu verschaffen. Denn die in jedem Berufe

nothwendigen Kenntnisse sind uns nicht angeboren. Wir müssen sie durch eigene Thätigkeit erwerben. Auch in dieser Beziehung darf der Mensch nicht müßiger Zuschauer sein, er muß selbst Hand anlegen an seine eigene sittliche Ausbildung.

Ist der Irrthum ein überwindlicher, d. h. zweifelt man an der Richtigkeit seiner Ansicht, so ist man verpflichtet, sich Gewißheit zu verschaffen, wie aus dem Folgenden erhellen wird.

§ 2.

Ob die Sicherheit des Gewissens zum sittlich guten Handeln nothwendig sei.

Dem sichern Gewissen sind wir zu folgen verpflichtet. Aber ist es nothwendig zum guten Handeln, daß das unmittelbar praktische Urtheil des Gewissens sicher oder zweifellos sei? Darf ich z. B. einen Vertrag unterschreiben, wenn ich zweifle, ob derselbe sittlich erlaubt sei oder nicht? Die Antwort gibt folgender allgemein giltige Grundsatz: Nur dann darf man handeln, wenn man sicher ist, daß die Handlung, die man vorhat, nicht unerlaubt ist[1].

Jeder soll die Gefahr der Sünde fliehen, soviel er nach Maßgabe der durchschnittlichen menschlichen Kräfte vermag. Dieser Satz ist von selbst einleuchtend. Daraus folgt aber unmittelbar, daß er nicht handeln darf, solange er zweifelt, ob das, was er zu thun im Begriffe steht, sittlich zulässig sei oder nicht. Denn sonst würde er etwas thun, was nach seiner eigenen Ansicht vielleicht sündhaft ist, und dieses setzt voraus, daß er das Böse nicht entschieden verabscheut. Wer im Dunkeln sein Gewehr nach einer Richtung abfeuert, in der möglicherweise sich Menschen befinden, beweist, daß er die Tödtung eines Menschen nicht entschieden meiden will.

Eine Einschränkung ist jedoch nothwendig. Die zum sittlich guten Handeln erforderliche Gewißheit braucht keine absolut unfehlbare zu sein. Es genügt jene sogenannte moralische Gewißheit im weitern Sinn, mit der sich vernünftige Leute im praktischen Leben gemeiniglich zufrieden geben. Diese trifft durchschnittlich das Wahre, doch kann ausnahmsweise ein Irrthum vorkommen. Eine absolute Gewißheit ist eben im praktischen Leben selten zu erreichen[2]. Sie fordern hieße den Menschen zu fast beständiger Unthätigkeit verurtheilen. Das gilt auch auf sittlichem Gebiete[3].

---

[1] Cic. De offic. I, 9: Bene praecipiunt qui vetant quidquam agere quod dubites aequum sit an iniquum.

[2] Cf. Aristot. Ethic. Nic. I. c. 3 et 7. S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 70 a. 2; 1. 2. q. 96 a. 1. Meyer, Instit. iur. nat. I, 311.

[3] Wenn wir hier für das Gewissen die sogen. moralische Gewißheit im weitern Sinne für genügend erklären, so darf man daraus nicht schließen, daß es in der Moralphilosophie oder auf sittlichem Gebiete keine strenge, absolute Gewißheit gebe. Die allgemeinen Grundsätze, daß der Mord, Meineid und Ehebruch und Aehnliches an sich sittlich verwerflich seien, sind ebenso gewiß als die Wahrheit, daß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse, oder andere ähnliche Grundsätze der theoretischen Philosophie. Die Gewißheit der allgemeinen sittlichen Grundsätze läßt sich mit Noth-

§ 3.

Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen?

Wir dürfen nicht handeln, solange wir nicht zu dem unmittelbar praktischen sichern Urtheil gelangt sind, daß die Handlung, die wir vollbringen wollen, nicht unerlaubt sei. Wie kann man aber zu einer solchen Sicherheit gelangen, wenn man im Zweifel ist?

Der erste Weg zur Beseitigung der Zweifel besteht darin, daß man die Vordersätze prüft, auf die sich das Gewissen stützt. Das Gewissen ist eine wenigstens virtuelle Schlußfolgerung aus einem Syllogismus. Man kann also sowohl den allgemeinen Grundsatz dieses Syllogismus (den Obersatz) als die concrete Thatsache, auf welche derselbe angewandt wird (den Untersatz), untersuchen und so vielleicht zu einem sichern Schluß gelangen.

Wer selbst zu einer solchen Prüfung nicht fähig ist, soll sich an den Rath derjenigen halten, die seine Zweifel zu lösen im Stande sind, und denen er Vertrauen schenken darf. Auf allen Gebieten ist es eine Regel der Klugheit, daß man in Zweifeln sich an die Fachgelehrten um Rath wendet. Warum sollte dies auf sittlichem Gebiete anders sein? Natürlich gilt dies noch in höherem Grade, wenn Gott selbst — wie dies nach der Lehre der katholischen Kirche der Fall ist — eine eigene Autorität für das religiöse und sittliche Gebiet aufgestellt und mit unfehlbarer Lehrgewalt ausgerüstet hat.

Aber setzen wir den Fall, es sei nicht möglich, direct den Zweifel zu lösen; was dann?

Jetzt ist ein doppelter Fall zu unterscheiden: entweder kommt der Zweifel daher, weil der allgemeine Grundsatz, von dem man ausgeht (der Obersatz), zweifelhaft ist, oder daher, weil die Thatsache, die im Untersatz ausgesprochen ist, nicht feststeht. Wir wollen und müssen beide Fälle getrennt behandeln.

I. Was ist zu thun, wenn der **allgemeine Grundsatz** oder das **Gesetz**, das den Obersatz bildet, zweifelhaft ist?

In allen Wissenschaften gibt es viele strittige Fragen. Juristen und Richter sind oft uneinig darüber, ob ein Gesetz oder eine Verordnung noch zu Recht bestehe oder nicht. Noch viel mehr herrschen solche Streitfragen unter den Canonisten, da die kirchlichen Gesetze für die ganze katholische Welt erlassen werden und auf Grundlagen weiterbauen und ändern, die in eine altersgraue Zeit zurückreichen. Auch in Bezug auf das natürliche Sittengesetz, das nur in allgemeinen Zügen in den Geist der Menschen geschrieben wurde und alle Völker und Zeiten umfaßt, bestehen erklärlicherweise manche Controversen.

Wie hat man sich also zu verhalten, wenn die Existenz des Gesetzes selbst zweifelhaft ist und sich sowohl für als gegen dieselbe Gründe vorbringen lassen? Es ist klar, daß man das Gesetz beobachten kann, wenn man will.

---

wendigkeit aus metaphysischen Vordersätzen herleiten, ist also selbst eine metaphysische und nicht bloß eine moralische; erst in den concreten Anwendungen wird die Gewißheit eine geringere.

Nichts hindert, auch ein zweifelhaftes Gesetz zu beobachten, wenn dasselbe nichts Unerlaubtes vorschreibt. Aber es fragt sich: ist man verpflichtet, es zu beobachten?

Hierauf wird von verschiedenen verschieden geantwortet:

1. Die einen behaupten oder behaupteten ehemals, man sei verpflichtet, das zweifelhafte Gesetz zu beobachten, solange die gegentheilige Ansicht, welche die Existenz des Gesetzes bestreitet und dem Menschen die Freiheit des Handelns wahren will, nicht gewiß oder wenigstens im höchsten Grade wahrscheinlich sei. Dies sind die sogenannten Tutioristen.

2. Andere gestatten, das Gesetz als nicht existirend zu betrachten, wenn die Gründe, welche gegen das Dasein des Gesetzes vorgebracht werden, wahrscheinlicher (probabiliores) sind als die entgegengesetzten: die Probabilioristen.

3. Wieder andere gestatten dasselbe, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes ebenso oder ungefähr ebenso wahrscheinlich (aeque vel fere aeque probabiles) sind als die entgegengesetzten: die Aequiprobabilisten.

4. Noch andere erlauben dasselbe immer, wenn die Gründe, welche gegen die Existenz des Gesetzes sprechen, wirklich und nicht bloß vorgeblich wahrscheinlich (vere et solide probabiles) sind. Diese werden Probabilisten genannt.

Zuweilen wird noch der Laxismus als fünftes System aufgeführt, der jedem erlaubt, sich um das Gesetz nicht zu kümmern, sobald sich irgendwelche, wenn auch noch so schwache Wahrscheinlichkeitsgründe gegen dessen Existenz vorbringen lassen. Doch dieses System wird von niemand theoretisch vertheidigt, da es der Gesetzesübertretung Thür und Thor öffnen würde. Denn wo gäbe es ein Gesetz, gegen das ein findiger Kopf nicht irgendwelche Scheingründe zu entdecken vermöchte? Vom Laxismus ist der Probabilismus wesentlich verschieden, weil dieser sich nicht bloß mit Scheingründen zufrieden gibt, sondern wahrhaft solide Gründe verlangt, denen auch ein vernünftiger und gewissenhafter Mann ihren Werth nicht absprechen kann.

Von diesen Systemen gilt uns allein der Probabilismus als haltbar. Er allein führt ein sicheres Princip, auf das sich alle genannten Systeme stützen müssen, folgerichtig durch. Dieses Princip lautet: Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht (lex dubia non obligat).

Damit ein Gesetz verpflichtende Kraft für uns habe, muß es genügend promulgirt sein. Das ist ein allgemein anerkannter Rechtssatz: Lex non promulgata non obligat. Nun aber kann ein wahrhaft zweifelhaftes Gesetz, gegen dessen Existenz schwerwiegende Gründe vorgebracht werden können, nicht als genügend promulgirt angesehen werden; also verpflichtet es nicht.

Noch in anderer Weise können wir denselben Gedanken entwickeln. Der Mensch ist an und für sich der Herr seines Handelns, es ist ihm die Freiheit der Selbstbestimmung von Gott verliehen. Jede Schranke, die man dieser Freiheit setzen, oder was dasselbe ist, jedes Gesetz, das man ihm auferlegen will, muß positiv nachgewiesen werden. Solange dieser Beweis nicht erbracht ist, kann sich der Mensch frei bewegen. Ist aber die Existenz eines Gesetzes wahrhaft zweifelhaft, sprechen gegen sie gewichtige Gründe, so ist

dieser Beweis nicht erbracht. Also bleibt dem Menschen das Recht der freien Selbstbestimmung.

Dieser Grundsatz: Ein zweifelhaftes Gesetz erzeugt keine Verpflichtung, ist ein allgemeiner, der nicht bloß dann gilt, wenn die Gründe, welche gegen das Dasein des Gesetzes sprechen, wahrscheinlicher oder gleich wahrscheinlich sind als die entgegengesetzten, sondern in allen Fällen, wo die Existenz eines Gesetzes durch gewichtige Gründe in Frage gestellt ist. Es ist deshalb eine grundlose Einschränkung, wenn die Probabilioristen oder Aequiprobabilisten verlangen, die Gründe, die gegen das Gesetz vorgebracht werden, müßten gleich wahrscheinlich oder selbst wahrscheinlicher sein als die entgegengesetzten.

Gegen die Anhänger des Aequiprobabilismus und Probabiliorismus können wir unsern Beweis noch anders stellen. Unter einem zweifelhaften Gesetz (lex dubia) verstanden Juristen und Theologen von jeher jedes Gesetz, über dessen Existenz man nicht einig war, oder dessen Existenz nicht (wenigstens moralisch) feststand. Noch der hl. Alphons, auf den sich die Gegner des Probabilismus berufen, setzt diese Auffassung des zweifelhaften Gesetzes als eine ausgemachte voraus [1]. Behaupten wollen, unter lex dubia habe man bloß jenes Gesetz zu verstehen, dessen Nichtexistenz wahrscheinlicher oder wenigstens gleich wahrscheinlich sei als das Gegentheil, wäre eine offenbare petitio principii und im Widerspruch zu der althergebrachten, allgemeinen Auffassung. Dies vorausgesetzt, argumentiren wir:

Entweder nehmen die Anhänger des Aequiprobabilismus und Probabiliorismus den Grundsatz: Lex dubia non obligat, als wahr an oder nicht. Wenn nicht, so ist auch ihre Ansicht unhaltbar. Denn deswegen, weil die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes gleich wahrscheinlich oder auch wahrscheinlicher sind als die entgegengesetzten, hört die Existenz des Gesetzes nicht auf, wahrscheinlich zu sein. Das Gesetz ist und bleibt also zweifelhaft. Ist man also an das zweifelhafte Gesetz gebunden, so ist der Aequiprobabilismus ebensowohl als der Probabilismus unhaltbar. Erkennt man aber den Grundsatz als richtig an, so muß man auch die Berechtigung des Probabilismus zugeben. Denn sobald gegen die Existenz eines Gesetzes wirklich wahrscheinliche, gewichtige Gründe vorliegen, wird dasselbe zweifelhaft, verpflichtet also nicht.

Das ist das ganze Geheimniß des so viel verschrieenen Probabilismus, der seit den Tagen des großen Jesuitenverleumders Pascal so oft als Wauwau gegen die Jesuiten hat herhalten müssen. Was Probabilismus sei, wußten die wenigsten [2]. Das hinderte nicht, sich mit Entrüstung über die „laxe Moral"

[1] So sagt er z. B. in Theolog. moral. l. I. tract. 1 (Systema morale): Lex ut obliget non tantum promulganda est, sed promulganda *ut certa* . . . Dicimus igitur neminem ad aliquam legem servandam teneri, nisi illa ut *certa* alicui manifestetur. . . *Omnes ad asserendum conveniunt*, quod lex, ut obliget, debet esse *certa ac* manifesta, debetque ut *certa manifestari* etc. Später § 2: Lex *incerta* non potest certam obligationem inducere etc.

[2] Gaß (Geschichte der christl. Ethik II. 1. S. 201 ff.) hat sich durch seine völlige Unkenntniß nicht abhalten lassen, eine lange Abhandlung über den Probabilismus der Jesuiten zu schreiben. Wer wissen will, was die Jesuiten nicht lehren, dem können wir Gaß empfehlen.

der Jesuiten zu ereifern. Man beachtete dabei nicht, daß, wenn der Vorwurf begründet wäre, er eine Anklage gegen die weit überwiegende Mehrheit der katholischen Moralisten enthielte, die alle dem Probabilismus huldigten.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch bemerkt, daß der Probabilismus nur dann angewendet werden darf, wenn es sich allein um die Frage handelt, ob eine Handlung durch ein Gesetz vorgeschrieben bezw. verboten sei oder nicht, oder mit anderen Worten: wo allein die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung in Frage steht. Denn nur in diesem Falle kann man sich auf den Grundsatz berufen: Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht. Wo also noch anderweitige Fragen in Betracht kommen, wie z. B. ob eine Handlung zu einem Zwecke dienlich sei, den man erreichen muß, und dessen Erreichung durch die bloße Erlaubtheit der Handlung nicht sichergestellt wird, darf man sich nicht auf den Probabilismus berufen. Der Arzt z. B. darf nicht, gestützt auf den Probabilismus, zweifelhafte Mittel gebrauchen, solange ihm sichere zu Gebote stehen. Denn er hat die Verpflichtung, für die Gesundheit des Kranken in bestmöglicher Weise zu sorgen. Solange er sichere Mittel hat, darf er keine anderen gebrauchen. Es wäre reiner Unverstand, wenn ein Arzt in einem solchen Fall sich auf das Princip: Lex dubia non obligat, berufen wollte. Denn hier ist gar kein Gesetz zweifelhaft.

Das ist keine willkürliche Einschränkung des Probabilismus, wie man schon gemeint hat, sondern die einfache, natürliche und sachgemäße Erklärung desselben, die uns bei den großen Moralisten schon zu einer Zeit begegnet, wo die literarische Fehde zwischen Probabilisten und Probabilioristen noch nicht entbrannt war [1].

II. Was ist aber zu thun, wenn der Gewissenszweifel nicht auf der Ungewißheit des Gesetzes, sondern auf der Ungewißheit der unter das Gesetz fallenden Thatsache (des Untersatzes) beruht?

Diese Frage ist offenbar wesentlich von der vorigen verschieden. Denn hier kann man sich nicht auf den Grundsatz berufen: Lex dubia non obligat, da kein Gesetz zweifelhaft ist. Es ist z. B. ein ganz zweifelloses Gesetz, daß man fremdes Gut dem Eigenthümer wiedererstatten soll. Aber was soll ich thun, wenn in mir Zweifel entstehen, ob das Haus, das ich bewohne, wirklich mein Eigenthum sei und nicht vielleicht einem Nachbarn gehöre? Ebenso ist es ein sicheres Gesetz, daß man seine Schulden bezahlen solle. Aber was habe ich zu thun, wenn es wahrscheinlich, aber nicht sicher ist, daß ich die Schuld schon bezahlt habe?

In diesen und ähnlichen Fällen kann man sich, wie bemerkt, nicht auf die Ungewißheit des Gesetzes berufen, kann also nicht vom Probabilismus im eigentlichen und strengen Sinne die Rede sein, sondern muß man die Zweifel nach anderen Grundsätzen lösen. Als solche Grundsätze gelten bei den Canonisten die Rechtsregeln Bonifaz' VIII.

---

[1] Beispielsweise vgl. Suarez, De bon. et mal. act. hum. disp. 12 sect. 6 n. 8 sqq. Für eingehendere Erörterungen über den Probabilismus verweisen wir auf die gründliche Abhandlung bei Lehmkuhl, Theol. moralis I, 79. Man s. auch Rappenhöner, Allgemeine Moraltheologie I, 168 ff.

1. Im Zweifel verdient der Besitzer den Vorzug (in dubio melior est conditio possidentis). Dieser Grundsatz gilt besonders in Eigenthumsfragen. Nach ihm ist der eben angeführte Zweifel zu lösen. Wenn Zweifel entstehen, wer der Eigenthümer einer Sache sei, so kann der bisherige Besitzer ruhig im Besitze bleiben, bis ihm die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen wird. Fast gleichbedeutend mit der angegebenen ist die andere Rechtsregel: Man sehe zu, wem die Beweislast zufällt.

2. Wenn es positiv wahrscheinlich ist, daß man einer Pflicht schon genügt habe, so ist man zu nichts mehr verpflichtet. Dieser Grundsatz gilt nach allgemeiner Ansicht in allen Fragen, wo es sich nicht um eine Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, also um das Mein und Dein handelt. Einige Canonisten sehen den Grundsatz auch auf dem letztern Gebiete als richtig an, die meisten jedoch lassen ihn hier nur mit mannigfachen Einschränkungen gelten.

3. Im Zweifel entscheide man sich für dasjenige, wofür die Präsumption spricht, oder man halte sich an das, was gewöhnlich vorzukommen pflegt (in dubiis standum est pro eo, pro quo stat praesumptio; in dubio iudicandum est ex communiter contingentibus). Wer z. B. zweifelt, ob er einer Pflicht in einem bestimmten Fall nachgekommen sei, aber sicher weiß, daß er dieser Pflicht im allgemeinen immer zur bestimmten Zeit nachzukommen pflegte, kann mit Recht annehmen, er habe auch in dem zweifelhaften Falle seine Pflicht erfüllt.

4. Eine Thatsache darf nicht vorausgesetzt, sondern muß bewiesen werden (factum non praesumitur, sed probandum est). Die Hauptthatsache, um die es sich z. B. vor Gericht handelt, muß positiv bewiesen werden. Niemand darf wegen eines Verbrechens verurtheilt werden, das man nicht bewiesen hat. Hiermit hängt der andere Grundsatz zusammen: Niemand darf für schlecht gehalten werden, solange keine positiven Beweise vorliegen (nemo praesumitur malus, donec probetur).

5. Im Zweifel wähle man das Sicherere (in dubio pars tutior eligenda est). Dieser Grundsatz gilt in Bezug auf das unmittelbar praktische Urtheil, wenn man handeln muß und keine Sicherheit bekommen kann. Außerdem gilt er in solchen Fällen, wo ein Zweck unbedingt erreicht werden muß und die bloße Wahrscheinlichkeit die Erreichung desselben nicht sichert, z. B. im Zweifel über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewisser Heilmittel [1].

---

[1] Die eingehendere Erklärung der genannten Rechtsregeln s. bei Lehmkuhl l. c. n. 108 sqq.

Siebentes Buch.

Schuld und Verdienst.

Erstes Kapitel.

Von der Sünde.

§ 1.

Begriff und Wesen der Sünde.

Der Reihe nach haben wir die verschiedenen Ursachen und Bestandtheile untersucht, die zum Zustandekommen der sittlich guten bezw. sittlich schlechten Handlungen mitwirken. Es bleiben uns noch zwei Eigenschaften zu betrachten, die sich aus der Gutheit und der Bosheit der menschlichen Handlungen ergeben, nämlich die *Sündhaftigkeit* und die *Verdienstlichkeit*. In diesem Kapitel wollen wir bloß von der *Sünde* reden.

1. Das Gesetz ist die verpflichtende allgemeine Richtschnur unseres Handelns. Die Uebertretung desselben ist die *Sünde*. Und da jedes Gesetz wenigstens mittelbar seine verpflichtende Kraft vom göttlichen Willen oder Gesetz hat, so kann die Sünde definirt werden: *die freiwillige Uebertretung eines göttlichen Gebotes* oder *die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens.*

Um aber das Wesen der Sünde besser zu ergründen, müssen wir die *schweren* und die *läßlichen Sünden* voneinander unterscheiden.

Die *schwere* Sünde ist eine Uebertretung des göttlichen Willens, welche das Freundschaftsband zwischen Gott und dem Menschen zerreißt, das Anrecht auf die ewige Seligkeit raubt und so den Menschen von seinem letzten Ziele abwendet. Weil sie diese höchsten und einzig wahren Güter des Menschen, vorab das ewige Leben, der Seele raubt, wird sie auch Todsünde genannt. Die *läßliche* Sünde ist eine Sünde, welche das Freundschaftsverhältniß, oder wenn dieser Ausdruck gestattet ist, das gute Einvernehmen zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer nicht aufhebt.

Die Zulässigkeit dieser Unterscheidung ergibt sich aus dem einfachen Grunde, daß wir nicht annehmen können, jede geringfügige Mißachtung des göttlichen Willens, besonders wenn sie nur halbbewußt und halbfreiwillig ist, sei im Stande, das Freundschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen zu zerstören und dadurch den Menschen von seinem Endziel und seiner ewigen Seligkeit abzuwenden. Ein weiser Vater wird nicht wegen jeder geringfügigen Beleidigung dem Sohne seine Liebe entziehen und ihn schwer züchtigen.

Aber wann ist eine Sünde eine *schwere*, oder woran erkennt man, daß eine Sünde eine schwere Beleidigung Gottes ist? Zur schweren Sünde ist erfordert a) eine *wichtige Sache*; b) volle *Erkenntniß* derselben und endlich c) volle *Einwilligung*. Also nur wenn der göttliche Wille in einer wichtigen, belangreichen Sache und zwar mit voller Erkenntniß und voller Einwilligung übertreten wird, haben wir eine schwere Sünde. Denn nur in

einem solchen Falle erkennen wir, daß Gott gewissermaßen mit der *ganzen Wucht* seiner *höchsten Autorität* von uns Gehorsam verlangt, daß wir also diesen Gehorsam nicht verweigern können, ohne Gottes Autorität, wenigstens virtuell, zu verachten und seiner Freundschaft verlustig zu gehen. Gerade *in dieser (virtuellen) Verachtung der göttlichen Autorität und der göttlichen Freundschaft* liegt der innerste Kern der schweren Sünde.

Ein Vergleich möge uns das Wesen der schweren Sünde in etwa anschaulicher machen. Wenn ein Vater seinem Sohn ein ernstes, nachdrückliches Gebot gibt, so erkennt dieser, daß er das Gebotene nicht mehr unterlassen kann, ohne die väterliche Autorität zu mißachten, den Vater zu beleidigen und sein Wohlwollen und seine Liebe, soviel an ihm liegt, zu verscherzen. Uebertragen wir dieses auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, so ist die Nothwendigkeit, in die wir uns durch den göttlichen Willen versetzt sehen, eine Handlung zu thun oder zu unterlassen, um seine Autorität nicht zu mißachten und ihn zu beleidigen, die *Verpflichtung*. Das Zuwiderhandeln gegen diese Verpflichtung ist die Sünde. Natürlich ist das Verhältniß des Kindes zu seinem Vater nur ein schwaches Bild der innigen Beziehung des Menschen zu Gott. Der Mensch hat von Gott nicht bloß das leibliche Leben, sondern alles, was er ist und besitzt, ja er muß es von ihm jeden Augenblick durch die Erhaltung gewissermaßen von neuem geschenkt bekommen; er kann ohne Gottes Mitwirkung nichts thun oder denken; er ist für Gott geschaffen, und auch nur in Gott kann er sein wahres vollkommenes Glück erreichen. Wenn deshalb der Mensch seinem Schöpfer die Unterwerfung seines Willens verweigert und dessen Autorität mißachtet, d. h. sündigt, so liegt in einer solchen That eine Bosheit, die in menschlichen Verhältnissen kaum eine, wenn auch noch so schwache Aehnlichkeit findet.

Die Bosheit jeder *Sünde*, sowohl der schweren als der läßlichen, setzt nothwendig den *gebietenden* Willen Gottes voraus, so daß eine eigentliche Sünde ohne göttliches Gebot nicht möglich ist. Ohne Gesetz ist die Mißachtung des Gesetzgebers und Auflehnung gegen denselben nicht denkbar. Damit ist nicht gesagt, daß die *ganze* Bosheit der Sünde das göttliche Gebot voraussetze. Denn wie früher gezeigt wurde (141), wären auch ohne göttliches Gebot Lüge, Meineid, Gotteshaß, Gotteslästerung u. dgl. böse und verabscheuenswerth. Aber sie hätten noch nicht die *Bosheit der Sünde*, weil diese in der Uebertretung des göttlichen Gebotes besteht. *In diesem* Sinn läßt sich behaupten, der Satz: „Manches ist nicht deshalb böse, weil es verboten, sondern verboten, weil es böse ist", gelte bloß mit Rücksicht auf das *positive* Gesetz, aber nicht mit Rücksicht auf das *natürliche Sittengesetz*; denn die eigentliche und *volle* Bosheit (malitia completa), welche die Sünde zur Sünde macht, setzt nothwendig ein Gesetz voraus [1].

2. Man kann also in einer und derselben Sünde, wenigstens in der *schweren*, mit Grund eine mehrfache Bosheit unterscheiden. Die Sünde ist vor allem im Widerspruch mit der vernünftigen Menschennatur, sie ist gewisser=

[1] Dies scheint uns die einzige haltbare Erklärung der bekannten Stelle des hl. Thomas (S. theol. 1. 2. q. 71 a. 6 ad 4um). S. oben S. 221.

maßen eine Herabwürdigung derselben, und diese Bosheit ist in Bezug auf die Sünden gegen das Naturgesetz unabhängig vom göttlichen Gebot. Sodann ist jede Sünde gegen das allgemeine Wohl der Menschen, welches durch das Gesetz erreicht werden soll. Endlich zerstört die Sünde das richtige Verhältniß des Menschen zu Gott. Die Sünde ist eine Auflehnung gegen die göttliche Autorität oder eine virtuelle Mißachtung derselben, somit ein *Ungehorsam* gegen Gott, eine dem höchsten Herrn zugefügte *Unehre* und ein schwerer *Undank* gegen den größten Wohlthäter. Sie ist deshalb auch im Widerspruch mit der Liebe, die der Mensch Gott, seinem höchsten Gute, und sich selber schuldet, indem sie ihn von seinem Endziel abwendet und der göttlichen Gerechtigkeit überantwortet. Mit Fug und Recht vergleicht man die schwere Sünde mit dem Selbstmord. Wie der Selbstmörder sich seines zeitlichen Lebens beraubt, so beraubt sich der Sünder der Liebe Gottes und dadurch des ewigen Lebens und überliefert sich dem ewigen Verderben. Jede Sünde ist deshalb eine Thorheit im schlimmsten Sinne des Wortes.

3. Vergleichen wir mit der gegebenen Begriffsbestimmung der Sünde noch einige Begriffsbestimmungen, die uns bei neueren Schriftstellern begegnen, so fällt das Ungenügende und Unrichtige derselben von selbst in die Augen. Die sogenannte „speculative Theologie" innerhalb des Protestantismus versteht unter Sünde vielfach nur eine bloße *Negation*, ein Nichtvorhandensein des Guten oder gar nur einen *geringern Grad* des Guten. Andere nennen die Sünde sogar einen nothwendigen *Durchgangspunkt* zur Tugend. Wieder andere erblicken in der Sünde nur eine Abweichung vom Imperativ der Sittlichkeit oder eine Umkehr der Triebfeder der Vernunft (die Kant'sche Schule) oder ein Ueberwiegen des sinnlichen Triebes über das geistige Lebensprincip (Schenkel). Noch anderen gilt die Sünde als ein Abweichen von der naturgemäßen Lust und Neigung des Herzens oder als eine Unlust verursachende Hemmung des Gottesbewußtseins durch das Selbstbewußtsein (Schleiermacher)[1].

Noch leichter machen sich ihre Aufgabe die meisten neueren Moralphilosophen. Sie *sprechen einfach von der Sünde gar nicht mehr*[2]. Natürlich. Wie sollte man noch von Sünde reden können, wenn man jeden Glauben an einen persönlichen Gott, an ein von ihm ausgehendes natürliches Sittengesetz, sowie an die persönliche Unsterblichkeit als Irrwahn behandelt oder gar vornehm belächelt! Ob aber damit die Sünde und das Sündenbewußtsein aus der Welt geschafft ist? Man vergegenwärtige sich auch die Folgen eines solchen Standpunktes. Gibt es keine Sünde, so gibt es selbstverständlich auch keine Gewissenspflicht. Nur auf Grund göttlicher Ermächtigung kann ein Mensch uns im Gewissen verpflichten. Ist aber die Gewissenspflicht beseitigt, so sind die menschlichen Gesetze nur Maßregeln, die sich auf Androhung von zeitlichen Strafen stützen, und derjenige wäre ein Thor, der sich um diese Gesetze viel kümmerte, wenn er sie zu seinem Vortheil straflos übertreten kann, namentlich wenn er mit Giżycki der Ueberzeugung lebt, daß mit dem Tode alles zu Ende ist.

[1] Ueber diese und andere Ansichten, besonders innerhalb der protestantischen Bekenntnisse, vgl. *Herzog*, Realencyklopädie, Artikel *Sünde*.

[2] So z. B. v. *Giżycki* (Moralphilosophie), Laas u. a.

§ 2.

Die verschiedenen Arten von Sünden.

1. Man unterscheidet die *materielle* und *formelle* Sünde. Handelt jemand aus Unwissenheit oder unfreiwillig gegen ein göttliches Gebot, so ist dies bloß eine *materielle* Sünde. Die That ist zwar gegen das göttliche Gebot, kann aber als Uebertretung dem Menschen nicht zugerechnet werden, weil er sie als solche nicht erkannt und mithin auch nicht freiwillig gewollt hat. Die *formelle* Sünde dagegen ist die bewußte und freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes.

2. Ferner unterscheidet man die *actuelle* und *habituelle* Sünde oder die sündige *That* und die nach der Sünde bleibende *Schuld*. Die *actuelle* Sünde ist die Uebertretung des göttlichen Willens, sie geschieht vielleicht in einem Augenblick. Die *habituelle* ist der Sündenzustand, der nach der Uebertretung noch zurückbleibt. Auch unter Menschen dauert die Beleidigung, die der eine dem andern zugefügt hat, nach geschehener That so lange moralisch fort, bis Genugthuung geleistet worden ist.

3. Je nachdem die Sünde in einem verbotenen Thun oder Unterlassen besteht, unterscheidet man *Begehungs-* und *Unterlassungssünden*. Die Begehungssünden verstoßen gegen ein Verbot, die Unterlassungssünden gegen ein Gebot.

4. Je nachdem die Sünden sich nur in der Seele des Menschen vollziehen oder auch nach außen in die sichtbare Erscheinung treten, unterscheidet man rein *innere* und *äußere* Sünden. Die ersteren werden auch *Gedankensünden* genannt, worunter jedoch auch die Willensacte selbstverständlich miteinbegriffen sind. Die äußeren Sünden zerfallen in *Wort-* und *Werk-* oder *Thatsünden*.

5. Mit Rücksicht auf die Person, gegen welche die Sünde zunächst und *unmittelbar* gerichtet ist, unterscheidet man Sünden *gegen Gott*, gegen *sich selbst* und gegen *den Nächsten*. Mittelbar oder indirect ist natürlich jede Sünde eine Sünde gegen Gott.

§ 3.

Die sogenannte philosophische Sünde.

Die Sünde ist die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens. Sie hat also zur Voraussetzung, daß man die That (Unterlassung), zu der man sich zu entschließen im Begriffe steht, irgendwie als von Gott, dem höchsten Gesetzgeber, verboten (geboten) erkenne. Denn wie kann man Gottes Befehl mißachten und ihn beleidigen, wenn man nicht wenigstens eine dunkle Ahnung davon hat, daß er etwas befohlen oder verboten habe und ihm das Gegentheil mißfalle?

Aber hieraus entspringt eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Es gibt ja heute Unzählige, die behaupten und vielleicht auch zeitweilig glauben, es gebe keinen Gott, das ganze Universum mit all seinen Wunderwerken und Gesetzen sei das Werk des blinden Zufalls. Ist nun ohne Erkenntniß Gottes

eine Sünde nicht möglich, so können, scheint es, Menschen in einem solchen Zustand gar nicht mehr sündigen. Sie können ehebrechen, betrügen, Urkunden fälschen, ohne Gott zu beleidigen. Sie mögen sich zwar bewußt sein, daß diese bösen Thaten gegen die Vernunft und die rechte Ordnung verstoßen, aber sie haben ja keine Kenntniß davon, daß sie Gott beleidigen. Ihre bösen Werke sind also wohl Verstöße gegen die Vernunft (peccata philosophica), aber keine eigentlichen Sünden, d. h. keine Beleidigungen Gottes (peccata theologica).

Diese Ansicht, die ehemals auch unter den Theologen einige Anhänger zählte, ist heute fast allgemein aufgegeben[1]. Wir behandeln diese Frage hier nur von ihrer rein philosophischen Seite. Aber auch von rein philosophischem Standpunkt ist die Möglichkeit einer philosophischen Sünde im genannten Sinn in Abrede zu stellen, und zwar aus folgendem Grund.

Viele sittlichen Grundsätze sind jedem Menschen von selbst einleuchtend (338). Diese Grundsätze kündigen sich in unserem Innern nicht als bloß speculative Wahrheiten an, sondern als unbedingte Gebote, die von unserem Willen Unterwerfung verlangen. Wir urtheilen nicht bloß: Es ist nicht vernünftig und angemessen, Ehebruch, Mord, Meineid u. dgl. zu begehen, sondern: Es ist absolut unerlaubt oder verboten, so zu handeln; du sollst nicht morden, ehebrechen u. s. w. Jeder fühlt diese Gebote als Forderungen, die ihm ohne sein Zuthun von einer höhern gesetzgebenden Macht auferlegt werden und die ihn auch dann verpflichten, wenn ihn kein menschliches Auge sieht und niemand auf Erden zur Rechenschaft ziehen kann. Wenn nun jemand mit freier Ueberlegung ein solches Vernunftgebot in einer offenbar wichtigen Sache übertritt, so hat er nothwendig wenigstens das dunkle Bewußtsein, daß er das Gebot einer höhern Macht verletzt und sich dadurch eine schwere Schuld zuzieht. Seine That ist eher die Frucht einer frevelhaften Nichtanerkennung als eines Mangels an Erkenntniß. Mag sich einer auch noch so zureden, er sei vollständiger Atheist, zweifellos wird ihm diese Ueberzeugung nie, und wenn er im Begriffe steht, das Naturgesetz in einer offenbar schweren Sache zu übertreten, so wird das Gewissen vor der That ihm zurufen: Du sollst nicht, es ist absolut unerlaubt, und nach geschehener That wird es seine rächende Stimme erheben.

Gerade diese Stimme des Gewissens, die uns, besonders im Augenblick der Versuchung zu einem schweren Vergehen, das natürliche Sittengesetz wenigstens dunkel als ein heiliges, absolut unverletzliches vorhält, ist oft das letzte Band, durch das Gott den Irrenden immer wieder zu sich heranzieht.

[1] Papst Alexander VIII. verurtheilte am 24. Aug. 1690 folgende These als irrig: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis: philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum. Zu der Benennung peccatum philosophicum scheint der hl. Thomas Veranlassung gegeben zu haben, der behauptet (S. theol. 1. 2. q. 71 a. 6 ad 5um), die Sünde werde von den Theologen hauptsächlich unter der Rücksicht der Beleidigung Gottes, von den Philosophen dagegen unter der Rücksicht der Vernunftwidrigkeit betrachtet. Ueber die ganze Frage vgl. Viva, Trutina theol. thesium damnatarum, und Ballerini, Opus theol. mor. I, 444.

Zweites Kapitel.

Das Verdienst.

§ 1.

Begriff und Wesen des Verdienstes.

1. Unter Verdienst versteht man den Anspruch oder das Anrecht auf Belohnung, das eine freie Handlung besitzt wegen des Vortheils, den sie einem andern gewährt. Diesen Begriff verbinden thatsächlich alle mit dem Worte Verdienst. Wenn wir sagen, jemand habe sich bei einem andern Verdienst erworben, so wollen wir damit ausdrücken, er habe ihm irgend eine Dienstleistung freiwillig erwiesen oder ihm sonst freiwillig einen Vortheil im weitesten Sinne des Wortes verschafft und besitze deshalb bei ihm ein Anrecht auf einen Gegendienst (Belohnung). In diesem Anrecht auf Belohnung besteht das Verdienst. Das Gegentheil des Verdienstes ist das Mißverdienst. Mißverdienstlich oder Strafe heischend ist eine Handlung, insofern sie einem andern ein ungerechtes Uebel zufügt[1].

Man hüte sich, das Mißverdienst mit der Schuld zu verwechseln. Das Mißverdienst ist die Folge der Schuld und hat diese zur nothwendigen Voraussetzung. Nur wegen der begangenen Schuld verdient jemand Strafe. Die Schuld (debitum culpae) besteht darin, daß jemand wegen einer Gesetzesverletzung das Mißfallen, die Feindschaft Gottes gebührt; das Mißverdienst (debitum poenae) dagegen darin, daß ihm wegen der Gesetzesübertretung (Schuld) Strafe gebührt.

2. Damit eine Handlung verdienstlich sei, muß sie folgende Eigenschaften besitzen: a) Sie muß sich auf einen andern beziehen. Das Verdienst fordert Vergeltung. Die Vergeltung aber ist Sache der Gerechtigkeit, setzt also, wie diese, getrennte Rechtsträger voraus. Niemand kann gegen sich selbst im eigentlichen Sinn gerecht sein. b) Sie muß ferner einem andern irgendwie zum Vortheil oder zur Ehre gereichen, also auf seinen Nutzen im weitesten Sinn abzielen. c) Weiterhin muß sie freiwillig sein, und zwar auch insofern sie dem andern Vortheil bringt. Niemand wird einem andern zum Verdienste anrechnen, was dieser bloß aus Zerstreuung oder Unwissenheit oder unfreiwillig zu fremdem Nutzen gethan hat. d) Ebenso ist zur Entstehung des eigentlichen und strengen Verdienstes erfordert, daß derjenige, der die Pflicht der Vergeltung hat, irgendwie die Verpflichtung übernommen habe, den ihm geleisteten Dienst zu belohnen. Dem eigentlichen Verdienst entspricht die Pflicht der Gerechtigkeit zu einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Pflicht setzt einen genau bestimmten Gegenstand voraus, auf den sie sich bezieht. Die Gerechtigkeit verlangt nicht bloß im allgemeinen eine Vergeltung, sondern eine dem Verdienst nach einer bestimmten Gleichheit gebührende Vergeltung. Eine solche Bestimmung kann aber nur durch die Annahme oder

[1] Während wir in Bezug auf das Hauptwort zwischen Verdienst und Mißverdienst unterscheiden, wird das Zeitwort verdienen sowohl in Bezug auf Belohnung als Strafe gebraucht. Eine böse Handlung verdient Strafe, Züchtigung.

das wenigstens stillschweigende Einverständniß dessen, der die Vergeltung zu leisten hat, geschehen. Hiergegen ließe sich einwenden: wenn jemand einem andern eine Wohlthat erweise, so erlange er bei diesem ein Verdienst, unabhängig davon, ob letzterer vorher sich zu etwas verpflichtet habe oder nicht. Allerdings, aber nur ein Verdienst im weitern und uneigentlichen Sinne. Dem eigentlichen Verdienst entspricht immer eine strenge Pflicht zu einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Verpflichtung ist aber in dem angegebenen Falle nicht vorhanden. Wer z. B. für einen andern vertragsmäßig den Garten bebaut, verdient im eigentlichen und strengen Sinn seinen Lohn; wer dagegen aus freien Stücken einem andern hilft, hat dieses Verdienst nicht. Wohl aber ist es eine Pflicht der Billigkeit und Dankbarkeit, daß er eine Belohnung erhalte [1]. Wir handeln hier hauptsächlich vom Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne. e) Das letzte Erforderniß zum Verdienste ist, daß die Handlung nicht als eine bloße vertragsmäßige Gegenleistung für einen schon empfangenen Vortheil angesehen werden könne. Wenn ein Arbeiter die ganze Woche das leistet, was er vertragsmäßig leisten muß und wofür er schon beim Beginn der Woche vorausbezahlt wurde, so erlangt er durch diese Arbeit kein Verdienst mehr, sondern trägt die Schuld ab. Ebenso wer ein empfangenes Darlehen zurückerstattet, erlangt durch diese Zurückerstattung an und für sich und von besonderen Umständen abgesehen kein Verdienst.

3. Man unterscheidet das sittliche und nicht sittliche (physische) Verdienst. Das sittliche Verdienst besitzt die Handlung auf Grund ihrer sittlichen Gutheit, oder insofern sie sittlich gut ist. Das nicht sittliche Verdienst dagegen ist jenes, welches der Handlung ohne Rücksicht auf ihre sittliche Gutheit zukommt. Ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Werth verdient die Arbeit des gedungenen Dieners oder Handlangers ihren Lohn. Unserer Aufgabe entsprechend reden wir hier nur vom sittlichen Verdienst, das vorzugsweise Verdienst genannt wird.

Das sittliche Verdienst kann doppelter Art sein, oder genauer, auf einem doppelten Rechtstitel beruhen: auf dem der ausgleichenden und dem der austheilenden Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit vergilt die Leistung nach voller Gleichheit. Die Verpflichtung zu einer dem Empfangenen gleichkommenden Gegenleistung kann nur aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag hervorgehen. Die austheilende Gerechtigkeit hingegen vergilt nach Maßgabe eines Verhältnisses (277). Sie sucht zu bewirken, daß Belohnung und Verdienst bezw. Strafe und Mißverdienst in einem bestimmten Verhältniß zu einander stehen. Wer doppelt so viel Verdienst hat als ein anderer, soll auch doppelt so viel von den öffentlichen Gütern und Wohlthaten erhalten. Von diesem letztern Verdienst kann streng genommen bloß in Bezug auf ein öffentliches Gemeinwesen die Rede sein. Nur nach Analogie kann man auch in anderen Gemeinwesen von einem solchen Verdienst sprechen.

4. Die Grundlage des eigentlichen Verdienstes ist dem Gesagten zufolge dieselbe wie die des Rechtes [2]. Die Gerechtigkeit will, daß jeder das Seinige

[1] Das Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne wird von den Theologen meritum condignum oder de condigno genannt, das Verdienst im weitern Sinne dagegen meritum congruum oder de congruo.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 21 a. 3: Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, *quae fit secundum iustitiam.*

erhalte. Wenn deshalb der eine dem andern von dem Seinigen ohne Verzicht auf seine Rechte mittheilt, so ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, daß ihm der letztere das Empfangene vergelte. Zwischen Privatpersonen entsteht eine derartige Verpflichtung aus Gerechtigkeit nur auf Grund eines Uebereinkommens, der Gesellschaft gegenüber aber kann ein Glied derselben sich ein Verdienst erwerben ohne eigentlichen Vertrag. Denn der Vorsteher der Gesellschaft ist durch das Naturgesetz gehalten, die öffentlichen Belohnungen oder Strafen nach Maßgabe der austheilenden Gerechtigkeit, d. h. nach dem Verhältniß des Verdienstes oder Mißverdienstes zu vertheilen.

Das Verdienst im weitern Sinne greift über das Gebiet der strengen (austheilenden oder ausgleichenden) Gerechtigkeit hinaus und besteht in der Pflicht der Billigkeit oder Dankbarkeit, welche auch dort einen Ausgleich zwischen Leistung und Gegenleistung herzustellen sucht, wo die strenge Gerechtigkeit keine Forderungen erhebt [1].

§ 2.

Vom Verdienst der sittlichen Handlungen bei Gott.

Man unterscheidet ein doppeltes Verdienst des Menschen bei Gott: ein natürliches und ein übernatürliches, je nachdem es auf die natürliche oder übernatürliche Belohnung (Glückseligkeit) gerichtet ist und durch die natürlichen Kräfte oder die übernatürliche Gnadenhilfe erworben wird. Vom übernatürlichen Verdienste, das in der gegenwärtigen Ordnung, wo der Mensch durch Gottes Huld zur übernatürlichen Seligkeit berufen ist, allein im eigentlichen Sinne Verdienst genannt wird, handeln die Theologen. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem natürlichen Verdienst und fragen, ob und inwieweit der Mensch innerhalb der natürlichen Ordnung Verdienst erwerben könne.

Es scheinen nämlich dem Menschen in seinem Verhältniß zu Gott die nothwendigen Bedingungen zum Erwerb eines Verdienstes abzugehen. Er kann durch all sein Thun und Lassen dem Unendlichen keinen Vortheil oder Nutzen verschaffen. Denn dieser bedarf unserer Dienste nicht. Er kann durch dieselben nicht vollkommener und glückseliger werden. Auch gehört all das Unserige mehr ihm zu eigen als uns, so daß wir ihm nur das Seinige wiedererstatten und also kein Verdienst bei ihm erwerben können. Trotzdem behaupten wir: Alle unsere sittlich guten Handlungen sind verdienstlich vor Gott.

Sowohl kraft seiner austheilenden als seiner ausgleichenden Gerechtigkeit, soweit von dieser die Rede sein kann, muß Gott die sittlich guten Handlungen des Menschen belohnen. Diese haben also ein Verdienst bei Gott.

a) Es ist Pflicht eines jeden Regenten, in dem ihm unterstehenden Gemeinwesen für das allgemeine Wohl Sorge zu tragen. Das gilt für den Vorgesetzten der einzelnen Genossenschaften, es gilt in noch höherem Grade für den Lenker und Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft. Die Sorge für das allgemeine Wohl fordert aber, daß die Beobachtung der zum Gemeinwohl erlassenen Gesetze belohnt, die Uebertretungen derselben bestraft werden. Denn Lohn und Strafe sind die einzig wirksamen Mittel, um freie Wesen zur Be-

[1] Ueber die Grundlage des Verdienstes s. Meyer, Inst. iuris nat. I. n. 203.

obachtung der Gesetze nachdrücklich anzuhalten. Also muß Gott als Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft die sittlich guten Handlungen belohnen und die bösen bestrafen, und zwar kraft seiner austheilenden Gerechtigkeit.

b) Aber nicht bloß insofern der Mensch ein Glied des großen Gottesreiches ist, erlangt er durch seine guten Werke Verdienst und durch seine bösen Mißverdienst, sondern auch insofern er durch dieselben die dem Unendlichen als dem letzten Ziel aller Dinge gebührende Ehre erweist oder verweigert.

Damit der Mensch ein Anrecht auf Belohnung von seiten Gottes erwerbe, ist nichts erforderlich, als daß er freiwillig etwas dem Allerhöchsten Wohlgefälliges und Ehrendes thue, womit dieser die Verheißung einer Belohnung verknüpft hat. Nun aber treffen bei allen sittlich guten Handlungen beide Bedingungen zu. Also erwirbt sich der Mensch durch jede sittlich gute Handlung ein Verdienst bei Gott.

In der That, damit wir bei einem Menschen ein Anrecht auf einen Lohn erhalten, genügt, daß wir ihm etwas Wohlgefälliges, Ehrenvolles freiwillig thun, was er zu belohnen versprochen hat, besonders wenn uns diese Dienstleistung Mühe und Ueberwindung kostet. Warum sollte es bei Gott anders sein? Nun aber ist jede sittlich gute Handlung ein Gott freiwillig geleisteter Dienst, insofern es wenigstens physisch in unserer Gewalt steht, ihm denselben zu versagen, weil wir frei sind. Viele Handlungen sind außerdem nicht streng geboten, sondern unserem freien guten Willen anheimgestellt. Hierzu kommt, daß die Tugendübung dem Menschen beschwerlich ist und von ihm viele Opfer und Kämpfe verlangt. Endlich fehlt auch die göttliche Verheißung des Lohnes für den tugendhaften Wandel nicht. Denn Gott will den Menschen zur Seligkeit führen. Das erkennen wir aus dem natürlichen unstillbaren Drang nach vollkommener Glückseligkeit, den er selbst in das menschliche Herz gelegt (77 ff.). Ebenso wissen wir, daß er das Maß der Glückseligkeit von dem Maße der Tugendübung hienieden abhängig gemacht hat. Also haben wir alles, was erforderlich ist, um den menschlichen Handlungen ein wahres Verdienst vor Gott zuzusprechen.

Dieses Verdienst müßte ein eigentliches Recht genannt werden, wenn Gott überhaupt fähig wäre, dem Menschen etwas auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zu schulden. Denn wenn wir absehen von dem besondern Verhältniß zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, so sind hier alle Bedingungen vorhanden, die zur Entstehung eines Rechtsverhältnisses nothwendig sind: von der einen Seite Verheißung des Lohnes für bestimmte Leistungen, auf der andern freiwillige Uebernahme der gewünschten Leistung. Aber die Frage ist: Kann Gott überhaupt dem Menschen etwas kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit schulden?

Die Ansichten gehen darüber auseinander. Uns scheint die Frage unbedingt zu verneinen, und zwar aus folgendem Grund. Damit jemand gegen einen andern eine strenge Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit habe, ist erforderlich, daß dieser andere nicht nach allen seinen Beziehungen und mit allen seinen Rechten vollständiges Eigenthum des Schuldners sei. Nach dem ältern heidnischen römischen Rechte wurde der Sklave als vollständiges Eigenthum seines Herrn angesehen. Von diesem allerdings verkehrten Standpunkt war es vollkommen folgerichtig, daß der Herr überhaupt keine

Rechtspflicht gegen den Sklaven haben, also auch keine Ungerechtigkeit gegen ihn begehen konnte. Was die Römer in Bezug auf den Sklaven irrthümlich annahmen, ist in Bezug auf den Menschen volle Wahrheit. Er ist vollkommenes, unbedingtes Eigenthum Gottes, und alle seine Rechte unterstehen dem göttlichen Obereigenthum, so daß Gott sie in jedem Augenblicke aufheben kann, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Es fehlt somit dem Menschen Gott gegenüber die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die zum Besitze eigentlicher und strenger Rechtsbefugnisse nothwendig ist.

Gott ist also allerdings schuldig, dem Menschen, der die sittliche Ordnung bis an sein Lebensende einhält, die ewige Seligkeit zu verleihen, aber nicht deshalb, weil der Mensch ein strenges Recht darauf hat, sondern weil Gott es seiner eigenen Treue und Wahrhaftigkeit schuldet, daß er seine Verheißungen erfülle. Gott ist es mehr sich selbst als dem Menschen schuldig, die verheißene Belohnung nach Erfüllung der Bedingung zu gewähren.

Achtes Buch.

Die Lehre vom Recht.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Rechts.

§ 1.

Die erste Bedeutung des Rechts: das Seinige.

1. Recht[1] bedeutet zunächst den Gegenstand der Gerechtigkeit (269). Was ist Gerechtigkeit? Eine Tugend, die unsern Willen geneigt macht, jedem sein Recht zukommen zu lassen oder jedem das Seinige zu geben[2]. Recht bedeutet also an erster Stelle das, was

[1] Das Beiwort recht hat nicht dieselbe Bedeutung wie das Recht. Als Beiwort bedeutet recht alles, was seiner Norm entspricht oder so ist, wie es sein soll. Es hat also eine viel ausgedehntere Bedeutung als das Hauptwort Recht. Letzteres bezeichnet bloß das im vorzüglichsten Sinne Rechte, welches den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet.

[2] Man kann deshalb auch ganz richtig sagen, daß durch die Gerechtigkeit alle das Ihrige besitzen. In diesem Sinne definirt Aristoteles (Rhetor. I. 9, 1366 b 9) die Gerechtigkeit: die Tugend, durch welche jeder gesetzlich das Seinige besitzt: Ἔστι δὲ δικαιοσύνη ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἔχουσιν ἕκαστοι, καὶ ὡς ὁ νόμος, ἀδικία δέ, δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος. — Da wir im folgenden wesentlich auf Aristotelischen Grundlagen aufbauen, so möge hier das Urtheil einen Platz finden, das einer der neuesten Rechtsphilosophen über den Begriff des Gerechten bei Aristoteles fällt: „Das Gerechte," sagt A. Lasson (System der Rechtsphilosophie S. 223), „wie es das inhaltliche Princip des Rechtes bildet, ist zuerst und mit bleibenden Resultaten von Aristoteles analysirt worden; an ihn hat sich die ganze Begriffsentwicklung auch ferner anzuschließen." Und an einer andern Stelle (14): „Aristoteles . . . hat in seiner mustergiltigen Unter-

einem jeden als das Seinige zukommt, und in dieser Bedeutung entspricht es dem lateinischen iustum und dem griechischen δίκαιον. In diesem Sinne gebrauchen wir das Recht in den Sätzen: „Verhilf mir zu meinem Recht"; „Ich verlange nicht Gnade, sondern mein gutes Recht"; „Es soll jedem sein Recht werden" u. dgl.

Die Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf den Handelnden selbst, sondern auf andere Personen, und bewirkt, daß jeder dem andern genau so viel gibt, als ihm gebührt oder gehört, so daß Gleichheit besteht zwischen dem, was er ihm als das Seinige schuldet, und dem, was er ihm leistet.

Aber was bedeutet denn dieses „Seinige", das den unterscheidenden Gegenstand der Gerechtigkeit bildet? Was heißt es: Durch die Gerechtigkeit besitzen alle das Ihrige (Aristoteles)?

Wie schon aus dem allgemeinen Gebrauch der Possessivpronomina hervorgeht, bezeichnen wir mit mein, dein, sein u. s. w. ein inniges Verhältniß, eine gewisse Zusammengehörigkeit zwischen zwei Dingen oder Personen; so sagen wir, die Sonne sende uns ihre Strahlen, der Mond sein Licht. Aber nicht jede derartige Beziehung genügt schon zum Gegenstand des Rechtes. In den angeführten Beispielen handelt es sich bloß um die Beziehung der Ursache zur Wirkung. Die zum Gegenstand der Gerechtigkeit geforderte Beziehung ist aber eine innigere, nämlich die der Zweckbeziehung. Damit jemand etwas sein nennen könne, muß es zu seinem ausschließlichen Nutzen bestimmt sein. Die Sache muß auf ihn als ihren unmittelbaren Zweck hingeordnet sein[1]. Es frage sich nur jeder, was er damit ausdrücken wolle, wenn er von seiner Hand, seinem Leben, seinem Kleide, seinem Hause spricht, und er wird das Gesagte bestätigt finden. Die Kräfte, die Glieder des Leibes, die Freiheit sind vom Schöpfer dem Menschen verliehen, damit sie ihm an erster Stelle dienen sollen; sie sind zu seinem Nutzen bestimmt. Darum erkennen wir, daß er nach Gottes Willen im Gebrauch dieser Dinge allen anderen vorzuziehen ist, daß also niemand ihn im freien Gebrauch derselben hindern soll, mit anderen Worten: daß er ein Recht auf diese Dinge als die seinigen hat.

Das Seinige, das den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet, kann dreifacher Art sein, entsprechend den drei wesentlich verschiedenen Beziehungen, in denen die Menschen zu einander stehen können. Wie wir schon bei Erklärung der drei Arten von Gerechtigkeit dargelegt haben (270), kann man erstens die Glieder der Gesellschaft in ihrer Beziehung zur Gesammtheit, zweitens die Glieder der Gesellschaft in ihrem Verhältniß zu einander und endlich drittens die Gesammtheit in ihrer Beziehung zu den einzelnen Gliedern betrachten.

Der Einzelne schuldet der Gesammtheit, deren Glied er ist, das Ihrige, d. h. das ihr Gebührende oder das, was ihr zu ihrem Bestand und zu ihrem Zwecke nothwendig ist. Diesem Verhältniß entspricht die legale Gerechtig-

suchung des Begriffes des Gerechten die Grundlagen für alle Rechtsphilosophie gelegt." Leider hat sich Lasson selbst zu wenig an Aristoteles gehalten, sehr zu seinem Nachtheil.

[1] Treffend sagt der hl. Thomas (S. theol. 1 q. 21 a. 1 ad 3um): Dicitur esse *suum* alicuius, quod ad ipsum ordinatur.

keit, die bewirkt, daß jedes Glied eines öffentlichen Gemeinwesens diesem das Gebührende (Seinige) leiste. Der Einzelne schuldet aber auch allen übrigen Gliedern das Ihrige, d. h. was für ihren Nutzen an erster Stelle bestimmt ist, sei es nun auf Grund von natürlichen Verhältnissen oder auf Grund von positiven Thatsachen. Diesem Verhältniß entspricht die ausgleichende Gerechtigkeit, welche jedes Glied der Gesellschaft geneigt macht, allen übrigen Gliedern das Ihrige zu geben. Endlich schuldet aber auch die Gesammtheit als solche den Einzelnen das Ihrige, d. h. das ihnen als Gliedern des Ganzen Gebührende oder Zukommende. Diesem Verhältniß entspricht die austheilende Gerechtigkeit, welche bewirkt, daß die Gesammtheit oder die Leiter und Vertreter derselben von den öffentlichen Gütern und Lasten einem jeden Glied des Ganzen nach dem Verhältniß seiner Verdienste und Kräfte zutheilen.

Diese drei Arten von Gebühr (= das Seinige) sind das Recht in der eben erklärten ersten und wohl ursprünglichsten Bedeutung[1]. In dieser Bedeutung wird das Recht gebraucht in der allgemein angenommenen Definition Ulpians, mit der die Justinianischen Institutionen beginnen: Iustitia est constans et perpetua voluntas *ius suum* cuique tribuendi (269). Gerecht ist derjenige, der jedem sein Recht zukommen läßt[2].

§ 2.

Die zweite Bedeutung des Rechts: Recht im objectiven Sinne.

Das Recht bedeutet zunächst, wie erklärt wurde, was anderen als das Ihrige gebührt und was die Gerechtigkeit jedem gibt. Nun bestimmt aber das Gesetz, was jedem als das Seinige zukomme, oder wenigstens ist es das Gesetz, welches jeden verpflichtet, anderen das Ihrige zu geben. Deshalb wird auch das Gesetz als Grund und Maßstab des Rechtes im ersten Sinne Recht genannt. Das ist die zweite Bedeutung des Rechts. Doch heißt gewöhnlich nicht ein einzelnes Gesetz Recht, sondern nur eine Sammlung von Rechtsgesetzen. So redet man von römischem Recht, Pandektenrecht, Handelsrecht.

In der neuern deutschen Juristensprache heißt das Rechtsgesetz objectives Recht oder Recht im objectiven Sinne, um es von der Rechtsbefugniß, von der unten die Rede sein wird, als dem subjectiven Recht zu unterscheiden.

[1] Cf. S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 57 a. 1 ad 1um.

[2] Man kann deshalb auch, ohne den Sinn zu ändern, die Gerechtigkeit definiren: Iustitia est constans et perpetua voluntas *suum cuique* tribuendi. Diese Fassung hat die Definition der Gerechtigkeit bei Ambrosius (De offic. I, 24): Iustitia est quae unicuique *quod suum est tribuit.* Aehnlich sagt Cicero (De finib. bonor. et mal. V, 23): Animi affectio *suum cuique tribuens* atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens *iustitia* dicitur. Und an einer andern Stelle (De invent. II, 53): Iustitia est habitus animi . . . *suam cuique tribuens dignitatem.* Auch der hl. Thomas erklärt (S. theol. 2. 2. q. 58 a. 11): Proprius actus iustitiae nihil aliud est quam *reddere unicuique quod suum est.* Dicitur autem esse *suum unicuique* personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Man vgl. noch Cont. Gentil. II, 28. Ebenso Card. de Lugo in seinem klassischen Werke De iustitia et iure disp. 1 sect. 1 n. 2: Quarto accipitur (ius) pro iusto i. e. pro aequali quod debetur alicui: sic dicitur apud Latinos: aliquis obtinet ius suum. . . Si ius sumatur in quarta acceptione, est *obiectum* quod intendit iustitia et quod dicitur *unicuique* tribuere.

Wir werden uns im folgenden dem einmal herrschenden Sprachgebrauch anbequemen, obwohl wir denselben für irreleitend halten. Denn er legt den Gedanken nahe, die Rechtsbefugnisse seien kein wahrhaft objectives, von allen anzuerkennendes Recht. Außerdem bedeutet Recht im objectiven Sinne nach dem Wortlaut das directe *Object* (Gegenstand) sowohl des Rechtsgesetzes als der Rechtsbefugniß und der Gerechtigkeit. Dieses objective Recht ist aber das Recht in der ersten Bedeutung, von der im vorigen Paragraphen die Rede war. Bezeichnender würde das Rechtsgesetz *normatives* oder *befehlendes* Recht (Rechtsnorm), die Rechtsbefugniß aber *Herrschaftsrecht* oder *nützliches* Recht genannt [1].

Das Recht im objectiven Sinne ist also die Gesammtheit der Gesetze, die das *Seinige* zum Gegenstand haben und gebieten, einem jeden das Seinige zu geben. Daraus geht hervor, daß *nicht jedes Gesetz ein Rechtsgesetz* und nicht jede Pflicht eine Rechtspflicht ist.

Alle staatlichen Gesetze sind zwar Rechtsgesetze [2], weil sie bestimmen, was innerhalb der Gesellschaft sowohl der Gesammtheit als den einzelnen Gliedern als das Ihrige zukomme. Aber nicht alle im Naturgesetz enthaltenen sittlichen Gebote sind Rechtsgesetze. Nicht Rechtsgesetze sind vor allem die natürlichen Sittengebote, welche sich auf das *Verhalten des Menschen zu sich selbst* beziehen. Denn die Pflichten der Gerechtigkeit gehen immer auf *andere*, nie auf den Handelnden selbst. Ebenso gehören nicht *alle* Gebote, welche die *Beziehungen des Menschen zu anderen Menschen* regeln, zu den Rechtsgesetzen; nämlich jene nicht, welche bloß bestimmen, was der eine dem andern leisten soll, um sich nicht *unvernünftig und ungeziemend* zu benehmen. Dahin gehören die Gesetze der Nächstenliebe, der Dankbarkeit, Sanftmuth u. dgl.

Bloß diejenigen natürlichen Sittengebote sind Rechtsgesetze, welche bestimmen, was der eine dem andern als das *Seinige* leisten soll. Nur die Uebertretung *dieser* Gesetze ist eine Rechtsverletzung. Doch muß man hier unter dem „andern" auch die Gesellschaft als solche und unter der Gerechtigkeit nicht bloß die ausgleichende, sondern auch die legale und austheilende Gerechtigkeit verstehen.

Jedes Gesetz legt eine Pflicht auf, aber nur das Rechtsgesetz eine *Rechtspflicht*. Letztere unterscheidet sich in mehrfacher Beziehung von den anderen sittlichen Pflichten: a) durch den *Gegenstand*; sie bezieht sich auf das, was anderen aus Gerechtigkeit als das *Ihrige* gebührt; b) sie setzt deshalb in den anderen eine Rechtsbefugniß voraus, etwas als das Ihrige für sich zu

[1] Aeltere Schriftsteller nennen ebenfalls das objective Recht *ius praeceptivum* oder auch ius legale, das subjective Recht dagegen *ius dominativum*, ius utile, ius reale. Cf. *Suarez*, De Leg. II. c. 14 n. 16 et c. 17 n. 2.

[2] S. *Thom.* Sum. th. 1. 2. q. 100 a. 2: Lex humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad *rationem iustitiae*, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non praeponit praecepta *nisi de actibus iustitiae;* et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est *nisi in quantum assumunt rationem iustitiae.*

fordern. Anderer Art ist z. B. die Pflicht des Reichen gegen den nothleidenden Bettler, der ihn um ein Almosen anfleht, und die Pflicht des Schuldners gegen den Gläubiger oder des Untergebenen gegen die Gesellschaft, der er angehört. Der Reiche kann verpflichtet sein, den Armen in der Noth durch ein Almosen zu unterstützen; unterläßt er es aber, so verfehlt er sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern gegen die Nächstenliebe, weil der Arme das Almosen nicht als etwas fordern kann, das ihm als das *Seinige* gebührt. Er hat kein eigentliches Recht auf dasselbe. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Rechtspflicht immer eine größere, strenger bindende Pflicht sei als die reine Gewissenspflicht, oder daß ihre Uebertretung nothwendig eine *größere Sünde* sei als die Uebertretung der reinen Gewissenspflicht. c) Die Rechtspflichten sind endlich, soweit es die Natur der Sache oder das allgemeine Wohl zuläßt, *erzwingbar*, die reinen Gewissenspflichten dagegen nicht. Hiervon wird weiter unten die Rede sein.

§ 3.

Die dritte Bedeutung des Rechts: Recht im subjectiven Sinne.

1. Mit den beiden erklärten Bedeutungen des Rechts hängt eine *dritte* ursächlich zusammen. Indem das Rechtsgesetz befiehlt, einem jeden das Seinige zu geben, entsteht in demjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet und der etwas als das *Seinige* bezeichnen kann, die Vollmacht, dasselbe für sich zu beanspruchen. Er kann von den übrigen verlangen, daß sie ihm dasselbe geben oder ihn im freien Gebrauch desselben nicht ungesetzlich stören. Diese *Rechtsvollmacht ist das Recht im subjectiven Sinn*. In dieser dritten Bedeutung kommt das Recht vor in den Sätzen: Jeder hat das Recht zu leben, seine Freiheit zu bethätigen u. dgl.

Dasselbe kann definirt werden: *eine moralische Befugniß, irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern*. Das Recht ist also:

a) eine *Befugniß* oder ein *Können* (eine Art Befähigung). Dadurch bildet das Recht den Gegensatz zur Pflicht. Vermöge des Rechtes *kann* ich etwas thun oder verlangen, vermöge der Pflicht *soll* ich es. Das Recht wird als eine Art *Vergünstigung* empfunden, die Pflicht als ein uns auferlegtes *Band*, welches uns eher lästig ist, insofern es unsere Freiheit einschränkt.

b) Eine *moralische* Befugniß wird das Recht genannt, um es von rein *physischer* Gewalt oder materieller Ueberlegenheit zu unterscheiden. Ein verwegener Räuber kann physisch den Wanderer vergewaltigen und berauben, aber das Recht ist nicht auf seiner Seite, er macht sich vielmehr der schnödesten Rechtsverletzung schuldig. Durch den Beisatz *moralisch* wird also die Befugniß als eine solche gekennzeichnet, die auch in der geistigen Ordnung Geltung hat und von allen anerkannt und geachtet werden soll. Es versteht sich von selbst, daß eine derartige moralische Befugniß Ausfluß eines *Gesetzes* ist, mithin dieses als seine Grundlage und Quelle voraussetzt. Denn jede Pflicht muß schließlich auf ein Gesetz zurückgeführt werden. Viele ältere und neuere Rechtslehrer nennen deshalb das Recht eine *gesetzliche* Befugniß.

c) Die übrigen Bestandtheile der Begriffsbestimmung: „irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern", bezeichnen den Gegenstand der Rechtsbefugniß. Gegenstand des Rechts ist nur das, was wir irgendwie als das Unserige, d. h. zu unserem ausschließlichen Nutzen Bestimmte bezeichnen können. Selbstverständlich kann nur das Gegenstand des Rechts sein, was uns irgendwie nützlich oder vortheilhaft ist. Innerhalb dieser Schranken kann aber alles Gegenstand des Rechtes werden.

2. Wie es drei Arten von Gerechtigkeit gibt, nämlich die legale, die ausgleichende und austheilende Gerechtigkeit (270), und drei Arten von Recht im Sinne vom Seinigen (Gerechten) (382) und folglich drei Arten von Rechtsgesetzen: so gibt es auch drei Arten von Rechtsbefugnissen. Die erste entspricht der legalen Gerechtigkeit und besteht in der Befugniß des Gemeinwesens, das Seinige (d. h. das ihm zu seiner Wohlfahrt Nothwendige) von den Gliedern zu verlangen. Die zweite entspricht der ausgleichenden Gerechtigkeit und ist die Befugniß der einzelnen Glieder der Gesellschaft, von jedem andern Gliede das Ihrige zu fordern. Die dritte endlich entspricht der austheilenden Gerechtigkeit und besteht in der Befugniß der Glieder, von der Gesellschaft zu verlangen, daß sie bei Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten nach dem Verhältniß ihrer Verdienste und Kräfte berücksichtigt werden.

Alle drei Arten von Befugnissen sind wahre Rechte, gleichwie die ihnen entsprechenden Tugenden wahre Gerechtigkeiten sind. Doch sind sie nicht alle in gleich vollkommenem Sinne Rechte.

a) Gleichwie die ausgleichende Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit ist (271), so ist auch das ihr entsprechende Recht (ius iustitiae commutativae) das vollkommenste Recht. Denn Recht und Gerechtigkeit stehen in nothwendiger Beziehung zu einander. In der That kann nur bei diesem Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit jemand etwas zu seinem eigenen ausschließlichen Nutzen fordern, d. h. mit vollem Ausschluß dessen, an den die Forderung gerichtet ist. Auch nur dieses Recht heischt strenge Gleichheit zwischen Leistung und Forderung. Deshalb wird es auch strenges Recht genannt (ius rigorosum).

b) Die Gesammtheit hat auf Grund der legalen Gerechtigkeit die Befugniß, von den Gliedern das zum Gemeinwohl Nothwendige für sich zu fordern. Weil aber die Glieder als Theile in der Gesammtheit eingeschlossen sind und somit das Recht hier den mit der Rechtspflicht Belasteten nicht vollkommen ausschließt, so ist dieses Recht ein minder vollkommenes als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

c) Beim Rechte, welches die austheilende Gerechtigkeit berücksichtigt, scheint auf den ersten Blick die nothwendige Voraussetzung zu einem eigentlichen Recht zu fehlen. Das Recht hat das Seinige zum Gegenstand. Das Glied der Gesellschaft kann aber die öffentlichen Güter — und nur diese, nicht die Privatgüter sind Gegenstand der austheilenden Gerechtigkeit[1] — nicht zu den seinigen rechnen. Doch hierauf ist zu erwiedern: der Theil und das Ganze sind in gewisser Beziehung identisch. Deshalb gehört alles, was dem Ganzen

[1] S. oben S. 273.

zukommt, in gewissem Sinne auch dem Theile. Bei der Vertheilung der öffentlichen Güter erhält jedes Glied der Gesellschaft das, was in gewisser Beziehung das Seine ist oder ihm gehört[1]. Allerdings ist dieses Recht unvollkommener als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

3. Weil das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht allein Recht im vollkommensten und strengsten Sinn ist, wird es nützlich sein, den Gegenstand dieses Rechts noch eingehender zu untersuchen. Wenn wir von mein und dein im strengen Sinne reden, so bezeichnen wir damit einen Gegenstand, der in inniger Verbindung mit uns steht und zu unserem Nutzen mit Ausschluß aller anderen bestimmt ist. Die Zweckbestimmung ist bei allen Gegenständen des Rechts der ausgleichenden Gerechtigkeit dieselbe, nämlich der Nutzen des Berechtigten mit Ausschluß aller anderen. Aber die Verbindung und Zusammengehörigkeit dieser Gegenstände mit der Person, der sie gehören, kann eine verschiedene sein: eine physische und eine moralische.

a) Die physische Zusammengehörigkeit zwischen einer Sache (im weitesten Sinn) und einer Person kann eine doppelte sein: α) eine wesenhafte oder integrirende, wie z. B. zwischen der Gesundheit, den Gliedern des Leibes, den Fähigkeiten und dem Menschen. Alle diese Theile gehören innerlich zum Menschen und sind nach der Absicht des Schöpfers zu seinem ausschließlichen Dienste und Nutzen bestimmt. β) Eine zufällige physische Verbindung besteht zwischen dem Menschen und den erworbenen Kenntnissen, Fertigkeiten und Tugenden, die wieder verloren gehen können.

b) Die moralische Zusammengehörigkeit zwischen einer Person und einer Sache ist dann vorhanden, wenn zwar keine physische Verbindung besteht, wohl aber jeder auf Grund gewisser Thatsachen einen Gegenstand als in besonderer Weise zu einer Person gehörig und für ihren ausschließlichen Gebrauch bestimmt ansehen muß. So betrachten wir z. B. die Ehegatten auf Grund des Ehevertrags als dauernd miteinander verbunden zu dem Zweck der Ehe. Jeder Ehegatte kann den andern als zu ihm gehörig und ausschließlich für ihn zum Zweck der Ehe bestimmt ansehen. Deshalb macht sich der Ehegatte einer Rechtsverletzung schuldig, wenn er mit einer dritten Person unerlaubten Umgang pflegt.

Diese moralische Zugehörigkeit kann sich α) auf äußere, physische Dinge und Personen beziehen. Wer z. B. ein Haus selbst für sich gebaut, kann dasselbe sein nennen, ebenso derjenige, dem ein anderer ein Haus geschenkt hat. Denn durch die Schenkung setzt der ursprüngliche Eigenthümer den Beschenkten gewissermaßen an seine eigene Stelle, so daß die geschenkte Sache jetzt als für diesen bestimmt angesehen werden muß. Zu diesen äußeren Sachen können auch Leistungen bestimmter Personen gehören, wie es z. B. bei der Ehe der Fall ist.

β) Auch der gute Ruf, den wir uns durch unser gutes Verhalten erworben, ist unser eigen, ferner die Ehre, die uns nach unserer gesellschaftlichen Stellung gebührt; endlich gehören uns auch in gewissem Sinn

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 61 a. 1 ad 2um: Sicut pars et totum quodammodo sunt idem: ita id quod est totius quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit *quod suum est*.

γ) das Wohlwollen und die Freundschaft anderer, die wir uns erworben. Einen guten Freund zu haben, das Wohlwollen anderer zu besitzen, ist ein hohes Gut für den Menschen. Wir haben nun zwar kein strenges Recht darauf, daß uns der Freund seine Freundschaft bewahre, wohl aber haben wir das Recht, daß kein dritter uns durch unerlaubte Mittel dieses werthvollen Gutes beraube[1].

4. Man könnte vielleicht gegen unsere Erklärung des Rechtsbegriffes einwenden, sie bewege sich in einem fehlerhaften Kreise. Wir erklären das Recht aus dem Begriff des Mein und Dein. Nun aber setzt das Mein und Dein das Recht schon voraus. Nur das können wir ja unser nennen, worauf wir ein Recht haben.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit ist zu bemerken, daß mein, dein u. s. w. in einem doppelten Sinne gebraucht werden. Sie können erstens bedeuten, daß wir ein strenges Recht auf eine Sache als die unserige haben; zweitens können sie aber dasjenige bezeichnen, was in besonderer Weise mit uns zusammenhängt und für unsern Nutzen bestimmt ist, auch abgesehen von jeder Idee des Rechts. Auch wenn ich vom Rechte vollständig absehe, kann ich sagen, daß die Hand vom Schöpfer mir zu meinem Gebrauch gegeben und folglich zu meinem Nutzen bestimmt ist[2]. In dieser zweiten Bedeutung können wir auch bei Thieren von mein und dein reden. Denn auch dem Thiere sind seine Glieder und Fähigkeiten zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung vom Schöpfer verliehen. Das Mein und Dein in diesem zweiten Sinne enthält also den Rechtsbegriff noch nicht, bildet vielmehr die Voraussetzung, den Gegenstand und den Grund des Rechtes. Eben weil ich weiß, daß der Schöpfer die Glieder meines Leibes mir zu meinem alleinigen Gebrauch gegeben, habe ich ein Recht, von allen Menschen zu verlangen, daß sie mich in diesem Gebrauch nicht hindern.

Fassen wir unsere bisherigen Ausführungen über den Rechtsbegriff zusammen, so haben wir drei Arten von Recht zu unterscheiden: Das Recht bedeutet erstens das, was jemandem als das Seinige ausschließlich zukommt und was ihm jeder aus Gerechtigkeit schuldet. Es bezeichnet zweitens das Rechtsgesetz (Recht im objectiven Sinn), welches jedem das Seinige zu geben befiehlt und der Maßstab des Rechtes im erstern Sinne ist. Es bedeutet drittens die Rechtsbefugniß (Recht im subjectiven Sinn), welche jemandem gesetzlich auf irgend eine Sache oder Leistung als die seinige zusteht. Diese drei Arten von Recht sind wesentlich voneinander verschieden, so daß man sie stets auseinanderhalten muß, um nicht in mancherlei Unklarheiten und Irrthümer zu fallen. Trotzdem hangen sie innig miteinander zusammen wie die Glieder einer Kette. Sie bilden zusammen ein System, in welchem das eine Glied das andere stützt oder ergänzt, so daß keines herausgerissen werden kann, ohne das Ganze zu gefährden[1]. Weil von mein und dein im vollkommensten Sinn nur dann die Rede sein kann, wenn völlig getrennte und gleiche Rechtsträger einander gegenübertreten, so ist das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit allein Recht im strengsten und vollkommensten Sinn.

[1] Cf. de Lugo, De iust. et iur. disp. I. sect. 1 n. 5 sqq. Costa-Rossetti, Philos. moral. (ed. 2) p. 311.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (Cont. Gentil. II, 28): Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, *actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur;* sicut in rebus humanis patet; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo *aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae.*

Zweites Kapitel.

Zweck und Eigenschaften des Rechtes.

§ 1.

Der Zweck des Rechtes.

Treffend hat man den Zweck den Schöpfer des Rechtes genannt. Das Recht ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel und folglich von dem Zweck als seinem Grund und seiner Norm abhängig.

Welches ist nun der Zweck des Rechtes? Man muß den nähern (unmittelbaren) und den entferntern (mittelbaren) Zweck unterscheiden. Jede Art von Recht hat einen unmittelbaren, ihr eigenthümlichen Zweck, alle kommen aber in einem mittelbaren, gemeinsamen Zweck überein. Sie bilden zusammen ein organisches Ganze, dessen Theile zwar eigenthümliche Zwecke haben, aber mit Unterordnung unter einen gemeinsamen Zweck.

1. Nimmt man das Recht im subjectiven Sinn als Rechtsbefugniß, so ist der Zweck desselben der freie, unabhängige Bestand des Rechtsträgers in allem, was ihm als das Seinige gehört.

a) Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht hat zum Zweck die Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder der Gesellschaft untereinander in allem, was sie ihr Eigen nennen können. Gott hat den Menschen hier auf die Erde gesetzt, damit er ihn in Gemeinschaft mit anderen seinesgleichen durch Erfüllung seiner Pflichten freiwillig verherrliche. Zu diesem Zweck bedarf der Mensch nicht bloß geistiger und leiblicher Fähigkeiten und Mittel, sondern auch der Sicherheit und Unabhängigkeit sowohl in Bezug auf seine Person selbst als auf den freien Gebrauch dieser Mittel. Es muß ihm eine Sphäre freier Bethätigung gewährt sein, in der ihn niemand unbefugt stören darf. Diesem Zwecke dient das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Dem Thiere ist zum Schutze entweder der blinde Instinct verliehen oder irgend eine natürliche Waffe, mit der es sich sein Dasein und seine Nahrung erkämpft. Dem Menschen sind weise solche Schutzmittel versagt. Ihm ist dafür eine höhere, geistige Schutzwehr verliehen: das Recht. Denn ebenso gut als wir erkennen, daß Gott dem Menschen vieles zu eigen gegeben, um ihn zur freien Erfüllung seiner Aufgabe zu befähigen, sehen wir ein, daß

[1] Die drei erklärten Bedeutungen des Rechtes sind die gebräuchlichsten und die wichtigsten. Daneben wird Recht (mehr noch in der Mehrzahl: Rechte) zuweilen auch im Sinne von Rechtswissenschaft (Jurisprudenz) gebraucht: Rechtslehrer, Rechtsbeflissene (!).

alle anderen Menschen ihn im freien Gebrauche des Seinigen nicht hindern sollen. Dieses Sollen ist die dem Rechte entsprechende Rechtspflicht.

b) Der Zweck des Rechtes, das der *legalen* Gerechtigkeit entspricht, ist die *Sicherung des Bestandes der Gesellschaft und der ihr zur Erfüllung ihrer Aufgaben nothwendigen Mittel*. Die Menschen sind ihrer Natur gemäß für das gesellschaftliche Leben bestimmt (20 ff.). Sie könnten aber ihren Zweck durch ein regelloses Nebeneinander nicht erreichen. Selbst wenn wir sie in einem idealen Zustande denken wollten, müßten sie sich gegenseitig zur Erfüllung ihrer Aufgaben unterstützen, und dazu bedürfte es einer gesellschaftlichen Autorität, welche die Thätigkeit aller auf das Gemeinwohl hinlenkte. In dem Zustande aber, in dem sie thatsächlich sind, genügen auch die Privatrechte und Rechtspflichten allein nicht, um ihnen die Freiheit und Unabhängigkeit in dem Ihrigen wirksam zu sichern. Es wird immer viele geben, welche nur der Zwang in den Schranken der Rechtspflichten erhält. Deshalb bedarf es einer Autorität, eines Wächters und Schützers des Rechtes. Ist aber eine Gesellschaft mit einer Autorität nothwendig, so muß sie auch das Recht auf ihren Bestand und die zur Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlichen Mittel haben. Der Zweck des Rechtes der legalen Gerechtigkeit ist also kein anderer als der oben bezeichnete.

Das Recht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit ist in gewissem Sinne *egoistisch*, insofern es unmittelbar nur auf die Sicherheit und Freiheit der *einzelnen Glieder* abzielt. Es hält die Glieder der Gesellschaft auseinander. Das Recht der *legalen* Gerechtigkeit dagegen faßt die Glieder zur Einheit zusammen, insofern es ihnen die Rechtspflicht auferlegt, das Ganze in seinem Bestande zu achten und ihm die nothwendigen Mittel zur Erreichung seines Zweckes zu liefern.

c) Wird aber durch diese Verpflichtung gegen die Gesammtheit nicht das Glied in seiner Selbständigkeit gefährdet und zum bloßen Mittel der Gesellschaft herabgewürdigt? Gegen diese Gefahr kommt den Gliedern wiederum ein Recht zu Hilfe, nämlich das Recht der *austheilenden* Gerechtigkeit. Es ist das Vorrecht vernünftiger Wesen, daß sie nie ohne Vorbehalt gewisser Rechte als Glieder einem gesellschaftlichen Ganzen einverleibt werden können. Der höchste Zweck des Menschen ist Gottes Verherrlichung und seine eigene Seligkeit. Das Zusammenleben mit anderen soll ihn in dieser Aufgabe nicht hindern, sondern fördern. Folglich kann die Gesellschaft nicht nach Belieben über die Güter der Einzelnen verfügen, sondern nur insoweit, als es nothwendig ist, um nach Möglichkeit allen die Erfüllung ihrer Aufgabe zu erleichtern. Deshalb soll auch jedem nach Maßgabe seiner Verdienste von den öffentlichen Gütern zu theil werden. Der Zweck des Rechtes der austheilenden Gerechtigkeit ist also: jedem Gliede der Gesellschaft dem Ganzen gegenüber das Seinige zu wahren oder zu bewirken, daß ihm von den öffentlichen Lasten nicht mehr auferlegt und von den öffentlichen Gütern so viel mitgetheilt werde, als seinen Kräften und Verdiensten entspricht. Dieses Recht hat mithin, ähnlich wie das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit, einen individualistischen Zug, insofern es unmittelbar auf das Wohl des Individuums abzielt und dasselbe vor den Uebergriffen der Gesellschaft sicherstellt. Es hat aber das Recht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit zu seiner nothwendigen *Voraussetzung*. Weil der Mensch

Person ist und vieles als zu seinem ausschließlichen Gebrauch von Gott bestimmt ansehen kann, hat er auch der Gesellschaft gegenüber das Recht, nicht beliebig dem Gesammtwohl geopfert zu werden. Das Recht der Gesellschaft auf das Individuum ist kein unumschränktes.

Wir sehen hieraus, daß das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit das *ursprünglichste* aller drei Arten von Recht ist, daß es die nothwendige Grundlage und Voraussetzung der übrigen, ja in gewissem Sinn auch den Zweck derselben bildet. Denn ein Hauptzweck der Gesellschaft besteht darin, allen Gliedern nach Möglichkeit den freien Gebrauch ihrer Rechte zu sichern.

d) Alle drei Arten von subjectiven Rechten bilden zusammen ein *System*. Sie ergänzen und stützen sich gegenseitig in Bezug auf einen bestimmten Zweck. Dieser *gemeinsame Zweck* aller Rechtsbefugnisse ist die *Herstellung und Erhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung, wie sie sich für freie vernünftige Wesen mit Rücksicht auf deren letztes Ziel geziemt*[1]. Den Individuen soll eine Sphäre freier Bethätigung gesichert sein, jedoch so, daß dadurch ein gemeinschaftliches geordnetes Zusammenleben nicht unmöglich wird. Die Einzelwesen sollen ein einheitliches Ganze bilden und zum Gemeinwohl desselben mitwirken. Dieses Ganze ist aber als solches nicht Selbstzweck, sondern dem Wohl *aller* Individuen in ihrer Gesammtheit untergeordnet, deshalb haben auch die Individuen Rechte gegen das Ganze.

2. Das *Rechtsgesetz* (Recht im objectiven Sinne) hat die gezeichnete Ordnung der subjectiven Rechte zum Gegenstand. Es bestimmt, was jedem in der Gesellschaft als das Seine zukommt, sowohl dem Ganzen als den einzelnen Gliedern mit beständiger Berücksichtigung des letzten Zweckes, um dessentwillen der Mensch auf Erden lebt.

§ 2.

Der Zwangscharakter des Rechtes.

Unter den neueren Rechtslehrern wird vielfach das Wesen des Rechts in die *Zwangsbefugniß* oder in die *Erzwingbarkeit* der dem Rechte entsprechenden *Rechtspflicht* verlegt[2]. Aufgekommen ist diese Ansicht durch Chr. Thomasius und die Kant'sche Rechtstheorie, begünstigt wurde sie durch die materialistische Strömung der Neuzeit. Kant identificirte das Recht geradezu mit der Möglichkeit eines allgemeinen Zwanges.

Bei den älteren Rechtslehrern dagegen geschieht des Zwanges im Recht nur selten Erwähnung, noch weniger gehen sie so weit, das Recht in der

---

[1] Cf. *Meyer*, Inst. iur. nat. I, 359.

[2] Rud. v. *Ihering* (Der Zweck im Recht [1884] I, 320): „Die gangbare Definition des Rechts lautet: Recht ist der Inbegriff der in einem Staate geltenden *Zwangsnormen*, und sie hat in meinen Augen das Richtige vollkommen getroffen.“ *Holtzendorff* (Principien der Politik [1869] S. 85): „Die Rechtsgesetze enthalten das *zwangsweise garantirte Sollen* der Menschen innerhalb der staatlich organisirten Gesellschaft.“ A. *Lasson* (System der Rechtsphilosophie [1882] S. 207): „Erst das mit dem Zwange bewehrte Gesetz ergibt den Begriff des Rechtes. Was die im Zwange liegende Garantie nicht für sich hat, darf nicht Recht heißen.“

Zwangsbefugniß aufgehen zu lassen. Wollen wir das Richtige in dieser Frage finden, so müssen wir wie bisher die verschiedenen Arten von Recht auseinanderhalten.

I. Der Zwangscharakter des objectiven Rechts.

1. Daß die von menschlichen Gesetzen auferlegten Pflichten nöthigenfalls mit physischer Gewalt erzwungen werden dürfen — soweit dies möglich ist —, bedarf wohl keines Beweises. Diese Erzwingbarkeit ergibt sich nothwendig aus dem Zweck des Rechts. Der Zweck der Rechtsnormen ist die Herstellung und Sicherung der richtigen socialen Ordnung, welche den Menschen die Erfüllung der ihnen von Gott auferlegten Aufgaben ermöglicht. Dieser Zweck muß hienieden im irdischen Zusammenleben der Menschen erreicht werden. Er würde aber thatsächlich nicht erreicht, wenn die Rechtsgesetze nicht nöthigenfalls mit physischem Zwang durchgesetzt werden könnten. Bliebe die Einhaltung der Rechtsordnung bloß dem Gewissen der Einzelnen überlassen, so würden sich viele über die Rechtsschranken hinwegsetzen und durch Störung der gesellschaftlichen Ordnung ihre Mitmenschen an der Erfüllung ihrer Aufgaben hindern. Es ist deshalb nothwendig, daß sie durch physischen Zwang in den Schranken ihrer Rechtssphäre gehalten werden. Das ist so einleuchtend, daß immer und überall bei allen Völkern die menschlichen bezw. die staatlichen Gesetze, die wir hier vorzüglich im Auge haben, nöthigenfalls mit physischer Gewalt durchgesetzt wurden.

Die Berechtigung zur zwangsweisen Durchführung des Gesetzes beruht also auf der Nothwendigkeit derselben zur Erreichung der erforderlichen Ordnung im irdischen Zusammenleben der Menschen. Diese Nothwendigkeit ist mithin der Grund und das Maß der Zwangsbefugniß. Letztere erstreckt sich gerade so weit, als es zum Wohl der einzelnen Individuen und der Gesellschaft nothwendig ist. Sobald die zwangsweise Durchführung eines Gesetzes diesem Zwecke nicht dient, hört die Berechtigung zur Anwendung von Gewalt auf. Eine wichtige Folgerung aus diesem allgemeinen Grundsatz werden wir gleich namhaft machen.

2. Obwohl das Rechtsgesetz im allgemeinen erzwingbar ist, so darf man doch nicht das Wesen desselben in die stete augenblickliche Möglichkeit des Zwanges verlegen. Wer diese Möglichkeit als zum Wesen des Rechtsgesetzes gehörig ansieht, muß sich die widersinnige Folgerung gefallen lassen, daß zur Zeit einer allgemeinen Umwälzung, eines Bürgerkrieges oder einer Anarchie, wenn Gericht und Polizei machtlos geworden, alle Staatsgesetze aufhören, wahre Gesetze zu sein. Ebenso könnte ein Tyrann, der die öffentliche Gewalt an sich gerissen und alle Gesetze mit Füßen tritt, kein Rechtsgesetz verletzen, weil ein Zwang gegen ihn nicht möglich ist.

3. Ja, wir gehen noch weiter und behaupten, daß nicht einmal die dem Rechtsgesetze anhaftende Befugniß zur Anwendung physischen Zwanges die Wesenheit desselben ausmacht oder ein wesentlich constituirender Bestandtheil desselben ist. Diese Befugniß ist bloß eine dem Rechtsgesetz anhaftende secundäre Eigenschaft, die sich aus dem Zwecke desselben ergibt.

In der That, jede Gesetzgebungsgewalt ist eine Theilnahme an der höchsten Gesetzgebungsgewalt Gottes. Sie hat deshalb das Recht, im Gewissen zu

verpflichten, so daß derjenige, der ihr den Gehorsam verweigert, sich einer Sünde schuldig macht. Denn er kann diesen Gehorsam nicht verweigern, ohne sich zugleich gegen das natürliche Sittengesetz zu verfehlen, welches den Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit befiehlt. Das Wesen des Gesetzes besteht nun darin, daß es eine Richtschnur unseres Handelns bildet, welche uns zu gewissen Handlungen (Unterlassungen) verpflichtet. Diese Verpflichtung hängt aber nicht von der Erzwingbarkeit ab; sie setzt bloß voraus, daß der Gesetzgeber seinen Willen in der erforderlichen Weise kundgethan habe und das Befohlene nichts Ungerechtes enthalte. Sind diese Bedingungen erfüllt, so tritt das Gesetz in Kraft ohne Rücksicht auf Erzwingbarkeit.

Aber worin besteht denn der wesentliche Unterschied zwischen den Rechtsgesetzen und den übrigen Gesetzen, wenn nicht in der Erzwingbarkeit? Darin, daß bloß die ersteren sich auf das beziehen, was man anderen als das Ihrige schuldet, und daß bloß sie aus Gerechtigkeit verpflichten, so daß man sie nicht übertreten kann, ohne das Recht eines andern zu verletzen, während dies bei den letzteren nicht der Fall ist (384).

Gehört die Möglichkeit, ja sogar die Erlaubtheit des Zwanges nicht zum Wesen der menschlichen Rechtsgesetze, so ergibt sich daraus die sehr wichtige Folgerung für das Naturgesetz: Man kann den natürlichen Sittengeboten, welche sich auf die sociale Ordnung der Menschen untereinander beziehen, nicht deshalb den Charakter wahrer Rechtsgesetze absprechen, weil sie aus sich keinen Polizeiapparat zur Verfügung haben.

Wir können zur Bestätigung davon auf das natürliche Rechtsgesetz hinweisen, welches die Gesammtheit bezw. die Obrigkeit verpflichtet, bei Austheilung der öffentlichen Güter und Lasten nach den Anforderungen der austheilenden Gerechtigkeit zu verfahren. Dieses ist ein wahres Rechtsgesetz, das die Obrigkeit nicht verletzen kann, ohne Unrecht zu thun. Und doch wird höchstens ein Anarchist behaupten, dieses Gesetz lasse sich erzwingen. Denn das hieße den Untergebenen das Recht zuerkennen, mit Gewalt gegen die Obrigkeit vorzugehen, sobald diese nicht nach den Anforderungen der austheilenden Gerechtigkeit verfährt.

Will man übrigens die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes so sehr betonen, so sagen wir, daß dieselbe auch dem Naturgesetze nicht fehlt, denn gerade zur Durchführung und nähern Bestimmung der natürlichen Rechtsgesetze ist das positive Gesetz und eine menschliche Zwangsgewalt nothwendig.

II. Erzwingbarkeit des subjectiven Rechts.

1. Die Erzwingbarkeit des subjectiven Rechts der legalen Gerechtigkeit ergibt sich von selbst aus der Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes. Genau genommen fällt die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes und der Rechtsbefugniß im genannten Sinn zusammen. Die vom Rechtsgesetz auferlegte Pflicht läßt sich erzwingen, weil ihr das Recht der Gesammtheit entspricht, daß dieser Pflicht Genüge geschehe, und der Zweck derselben schon hienieden im irdischen Zusammenleben erreicht werden muß.

Fragt man, wem die Ausübung dieser Zwangsbefugniß zustehe, so ist darauf zu erwiedern, diese Befugniß sei ein ausschließliches Vorrecht entweder

der Gesammtheit als solcher oder derjenigen, denen die Sorge für das öffentliche Wohl obliegt. Gleichwie es nicht jedem zusteht, Gesetze zu erlassen, so ist auch nicht jeder befugt, die Pflichten gegen die Gesammtheit zu erzwingen. Das ist eine nothwendige Forderung der öffentlichen Ruhe und Ordnung. Wenn jeder gegen den andern mit Zwang vorgehen und ihn mit Gewalt zur Erfüllung seiner Pflichten gegen die Gesammtheit anhalten dürfte, hätten wir bald einen Krieg aller gegen alle.

2. Das Recht, welches der austheilenden Gerechtigkeit entspricht, ist nicht erzwingbar, ebenso wenig als das Gesetz, auf dem dasselbe beruht. Die Rechtspflicht ist erzwingbar, weil und soweit die Erreichung des Zweckes der Einzelnen und der Gesellschaft hier auf Erden es erheischt (392). Dieser Zweck verlangt aber nicht die Erzwingbarkeit der Rechtspflicht, welche der austheilenden Gerechtigkeit entspricht, verbietet sie vielmehr. Die öffentliche Ordnung könnte nicht bestehen, wenn es jedem Unterthanen freistände, gegen die Obrigkeit Gewalt zu brauchen, sobald er bei Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten nicht nach den Anforderungen der austheilenden Gerechtigkeit berücksichtigt zu sein glaubt.

Man sieht hieraus wieder, wie unrichtig es ist, das Wesen der Rechtspflicht in die Erzwingbarkeit zu setzen. Obgleich die austheilende Gerechtigkeit weniger vollkommen den Namen der Gerechtigkeit verdient als die ausgleichende und legale, so ist sie nichtsdestoweniger im wahren Sinne Gerechtigkeit, hat also eine wahre Rechtspflicht und ein wahres Rechtsgesetz zur Voraussetzung. Diese Rechtspflicht und dieses Rechtsgesetz sind aber, wie gezeigt, nicht erzwingbar, also kann die Erzwingbarkeit nicht das Wesen des Rechtsgesetzes und der Rechtspflicht ausmachen und ebenso wenig die Zwangsbefugniß das Wesen des subjectiven Rechts.

3. Daß das Recht, welches der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht, die Zwangsbefugniß im Gefolge hat, wird von allen zugegeben und ergibt sich aus dem Zweck desselben. Dieser ist die Unabhängigkeit und Freiheit eines jeden Gliedes der Gesellschaft im Gebrauche des Seinigen. Dieser Zweck würde aber durchschnittlich nicht erreicht, wenn es nicht erlaubt wäre, mit Zwang gegen diejenigen vorzugehen, die sich nicht an die Rechtsordnung halten wollen.

Aber wem steht die Zwangsbefugniß zu, die mit diesem Rechte der ausgleichenden Gerechtigkeit verbunden ist?

An und für sich und rein abstract betrachtet, haftet diese Zwangsbefugniß an dem Rechtsträger selbst. Wer eine Rechtsbefugniß hat, hat auch an und für sich die entsprechende Zwangsbefugniß. Das geht schon daraus hervor, daß diese Zwangsbefugniß eine Begleiteigenschaft des Rechtes ist und sich deshalb an und für sich dort finden muß, wo das Recht ist. Dies bestätigt auch der unwillkürliche Naturtrieb jedes Menschen, sein Recht mit Gewalt gegen die Eingriffe der anderen zu schützen oder zu erzwingen.

Anders jedoch muß die Antwort lauten, sobald man den Menschen als thatsächliches Glied eines Gemeinwesens betrachtet. In der Gesellschaft verbietet die nothwendige Ordnung und Sicherheit aller, daß jeder Einzelne gleich selbst zum Zwange seine Zuflucht nehme, um seinem Rechte Anerkennung zu verschaffen. Sonst würde bald ein allgemeines Faustrecht entstehen.

Jeder ist gar zu sehr geneigt, sich gleich für ungerecht behandelt anzusehen oder die Ungerechtigkeit zu überschätzen. Bliebe die Entscheidung und Erzwingung dem eigenen Urtheile der Einzelnen überlassen, so wäre es bald um die öffentliche Ordnung und Sicherheit geschehen. Es muß deshalb eine öffentliche Gewalt geben, welche über den Parteien steht, die Rechtsstreitigkeiten nach fest bestimmten Normen schlichtet, nöthigenfalls mit Gewalt den Widerspänstigen in die Schranken des Rechts zurückweist und so jedem zu seinem Recht verhilft [1].

In seltenen Ausnahmefällen kann aber auch der Einzelne zur gewaltsamen Selbsthilfe befugt sein, dann nämlich, wenn die Zuflucht zur gesellschaftlichen Autorität wegen augenblicklich drohender Gefahr nicht möglich ist. Auch diese Forderung hängt mit der Sicherheit aller zusammen, wie sich denn überhaupt die Zwangsbefugniß ganz nach den Anforderungen des sicheren und geordneten Zusammenlebens aller richten muß. In solchen Ausnahmefällen kommt gewissermaßen das dem Individuum von Haus aus eigene Zwangsrecht wieder zum Vorschein.

F. J. Stahl glaubt, nicht der Einzelne als solcher, sondern das Volk in seiner Einheit sei das Subject des Rechtes, der Einzelne stehe nur in und mittelst des Volkes, als civis und nicht als homo, unter den Geboten des Rechts [2]. Doch diese Ansicht hängt mit dem verkehrten Rechtspositivismus Stahls zusammen, von dem weiter unten die Rede sein wird. Zu welch sonderbaren Folgerungen sie führt, geht schon daraus hervor, daß nach ihr der von einem Mörder Angegriffene nur auf Grund angenommener staatlicher Ermächtigung sein Leben mit Gewalt vertheidigen darf! Und wenn wir uns gar ein paar Menschen außerhalb jedes staatlichen Verbandes denken, so kann nach Stahl von einer solchen Rechtsbefugniß keine Rede mehr sein, weil es überhaupt in einem solchen Zustande kein Recht gibt.

Wir haben oben gesagt, die thatsächliche und augenblickliche Möglichkeit der physischen Erzwingung gehöre nicht zum Wesen des Rechtes. Das gilt auch vom subjectiven Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit.

a) Wir reden alle von verkannten, verletzten, mit Füßen getretenen Rechten. Also setzen wir voraus, das Recht bestehe auch dann noch, wenn ihm physische Ueberlegenheit entgegentritt. In der That, wenn ein unschuldiger Wanderer von einem Wegelagerer geplündert und ermordet wird, so sieht jeder darin eine schnöde Rechtsverletzung. Es ist dem Wanderer schweres Unrecht geschehen. Und doch stand ihm die augenblickliche Möglichkeit des Zwanges nicht zu Gebote, er unterlag der rohen Gewalt. Also kann diese Möglichkeit des Zwanges nicht zum Wesen des Rechtes gehören. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müßte annehmen, das Recht sei nicht einer moralischen Befugniß, sondern einer physischen Ueberlegenheit gleich zu achten, da es aufhöre, sobald es einer größeren physischen Macht gegenüberstehe. Er müßte ferner annehmen, der Stärkere könne nie ein Recht verletzen.

b) Das Recht hat seine Wurzel und Grundlage in einem Gesetz. Wir haben aber gezeigt, daß der Bestand des Rechtsgesetzes von der augenblick-

[1] Meyer, Inst. iur. nat I. n. 481 sqq.
[2] Philosophie des Rechts (1854) S. 195.

lichen Möglichkeit physischen Zwanges nicht abhängt. Also gilt dasselbe auch von der Rechtsbefugniß.

c) Vielleicht wird man sagen, die Möglichkeit physischen Zwanges gehöre zwar nicht zum Wesen des Rechts, wohl aber wenigstens die Möglichkeit allgemeinen gesetzlichen Zwanges; dem Recht sei wenigstens die Anerkennung durch die Staatsgesetze und der allgemeine Schutz der öffentlichen Zwangsgewalt wesentlich.

Aber wir fragen: Wenn die augenblickliche physische Erzwingbarkeit dem Rechte nicht wesentlich ist, sondern der bloße gesetzliche Schutz ausreicht, warum genügt dann der Schutz des natürlichen Sittengesetzes nicht? Dieses ist ein wahres und strenges Gesetz und schützt mich ebenso gut als ein auf Papier geschriebenes Gesetz, dem der augenblickliche Zwang nicht zur Seite steht. Doch sehen wir davon ab. Die völlige Unzulänglichkeit des Rechtsschutzes durch die Staatsgesetze ergibt sich schon daraus, daß die öffentliche Gewalt ihre Pflicht vergessen und weit von den Wegen der Gerechtigkeit abirren kann. Die römischen Staatsgesetze erlaubten bis in die Kaiserzeit dem römischen Bürger, mit seinen Sklaven zu verfahren, wie er wollte. Er durfte sie nach Belieben mißhandeln, verstümmeln, tödten, den Fischen zur Speise vorwerfen. Dem Sklaven fehlte jeglicher staatsgesetzliche Schutz, jede Möglichkeit, sich durch Zwang zu schützen, er war völlig rechtlos der Gewalt seines Herrn überantwortet [1]. Wer nicht ein Recht anerkennt, das über dem Staatsgesetze steht, muß diesen Zustand als einen vollständig berechtigten ansehen, er muß zugeben, daß dem Sklaven kein Unrecht geschah. Dieses ist nur ein Fall. Die Geschichte der Menschheit zeigt uns auf jeder Seite ähnliche Beispiele der schmählichsten Unterdrückung. Man denke nur an die Sklavenjagden im Innern Afrika's. Sollte es wirklich Menschen geben, die einer Theorie zuliebe zu behaupten wagten, derartige Zustände seien nicht himmelschreiende Ungerechtigkeiten? Und doch, wo sind die afrikanischen Staatsgesetze, die sie verbieten?

d) Wie unzulässig es ist, das Wesen des Rechtes in die thatsächliche Möglichkeit der Anwendung von Gewalt oder in den gesetzlichen Zwang zu verlegen, geht auch daraus hervor, daß es unzweifelhafte Rechte gibt, die ihrer Natur nach sich jedem Zwang entziehen. Jeder hat ein strenges Recht darauf, daß ihn niemand ohne genügenden Grund für einen schlechten Menschen, z. B. für einen Meineidigen, Ehebrecher, Betrüger, halte. Und zwar gilt dies auch von rein innerlichen Urtheilen. Darin besteht gerade das frevelhafte, vermessentliche Urtheil, daß man ohne hinreichenden Grund jemand in seinen Gedanken verurtheilt und ihn so wenigstens in Bezug auf sich selbst der guten Meinung und Achtung beraubt, auf die er ein Recht hat. Das ist eine Rechtsverletzung [2]. Nemo praesumitur malus, donec probetur.

Dieses Recht ist aber seiner Natur nach nicht erzwingbar. Denn kein Mensch vermag die anderen zu zwingen, so zu denken, wie er will. Deshalb beschäftigen sich auch die menschlichen Gesetze mit solchen Gedanken nicht. De internis non iudicat praetor. Allerdings werden manche Gegner, um ihre

[1] Jhering, Geist des römischen Rechts, 4. Aufl. II. Thl. S. 167.

[2] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 60 a. 3 ad 2um: Ex hoc ipso, quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum, et ideo *iniuriatur* ei.

Ansicht nicht aufgeben zu müssen, läugnen, daß solche Urtheile gegen die Gerechtigkeit verstoßen. Aber Thatsache ist, daß jeder Unbefangene die frevelhaften Urtheile ungerechte Urtheile nennt [1].

Drittes Kapitel.

Verhältniß des Rechts zur sittlichen Ordnung.

Hand in Hand mit der Ansicht, welche das Wesen des Rechts in der Zwangsbefugniß aufgehen ließ, ging die Anschauung, Recht und Sittlichkeit seien zwei vollständig voneinander getrennte, ja geradezu unabhängige Gebiete. Die letztere Ansicht war nur eine nothwendige Folgerung aus der materialistischen Auffassung des Rechts, welche auch der erstern Ansicht zu Grunde lag. Man ging in dieser Trennung von Recht und Sittlichkeit so weit, daß man die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen beiden Gebieten annahm und dem Rechte auch dann noch seine Geltung wahren zu können glaubte, wenn es mit den sittlichen Gesetzen direct im Widerspruch stünde. Fast die ganze Kant'sche Schule huldigte dieser Ansicht. Ihr entsprechend unterschied man die Rechtslehre und Sittenlehre (Tugendlehre) als zwei getrennte Wissenschaften, die auch in getrennten Lehrbüchern behandelt wurden.

Fr. J. Stahl suchte zuerst wieder das Recht mit der Sittlichkeit in Verbindung zu bringen, doch blieb er im wesentlichen noch in den überkommenen Anschauungen befangen. Mit größerem Erfolg waren Ahrens (im Anschluß an Krause), H. Ulrici und Ad. Trendelenburg in dieser Richtung thätig. Letzterer baute sein Naturrecht wieder „auf dem Grunde der Ethik" auf. Auch Herbart hat durch seine übrigens vollständig unhaltbare Herleitung des Rechtes aus den sittlichen Ideen wenigstens indirect zu einem Umschwung in den hergebrachten Ansichten Veranlassung gegeben. Man erkannte, daß die Rechtsphilosophie seit Kant sich auf einer falschen Fährte befinde und wieder auf den Standpunkt zurückkehren müsse, den man nie hätte verlassen sollen.

§ 1.

Die letzte Quelle jedes Rechtes ist Gott.

Alles Recht stammt wenigstens mittelbar aus dem Willen Gottes.

1. Versteht man unter Recht das objective Recht oder Rechtsgesetz, so ergibt sich die Wahrheit unserer Behauptung schon aus unseren früheren

[1] Auch das Recht der Verstorbenen auf ihren guten Ruf zeigt, wie wenig das Wesen des Rechts in die Zwangsbefugniß verlegt werden kann. Wir nehmen es als selbstverständlich an, daß jeder Lebende ein Recht auf seinen guten Namen hat. Warum sollte er dieses Recht durch seinen Tod verlieren? Denn die Seele, die der eigentliche Träger dieses Rechtes ist, lebt. Sie ist unsterblich. Und wer den Verstorbenen verleumdet und verdächtigt, begeht eine Rechtsverletzung. J. G. Fichte (Grundlage des Naturrechts, WW. III, 56) läugnet zwar, daß die Verstorbenen noch Rechte haben, aber nur seinem verkehrten Rechtsbegriffe zuliebe, von dem später die Rede sein wird. Es ist nun klar, daß hier von einer Zwangsbefugniß kaum die Rede sein kann. Der Verstorbene selbst kann sich nicht mehr wehren, und durchschnittlich kümmern sich die öffentlichen Gesetze wenig um die Ehre der Verstorbenen, sind jedenfalls gegen die Verleumdungen und Schmähungen der Verstorbenen in den meisten Fällen ohnmächtig.

Ausführungen. Die menschlichen Rechtsgesetze sind wahre, im Gewissen verpflichtende Gesetze und nicht bloß Zwangsmaßregeln, denen man sich aus Furcht vor der Gewalt des Stärkern unterwirft. Jeder Unterthan soll um des Gewissens willen und nicht aus bloßer Furcht vor Polizei und Strafe sich den Rechtsgesetzen unterwerfen.

Nun aber haben alle menschlichen Gesetze wenigstens mittelbar ihre verpflichtende Kraft aus dem natürlichen Sittengesetz (350), und dieses hat seine Verpflichtung unmittelbar von dem göttlichen Willen (291 ff.). Also haben alle Rechtsgesetze ihre letzte, entfernte oder mittelbare Wurzel im göttlichen Willen.

Wohl gemerkt, wir behaupten nicht, daß alle Rechtsgesetze unmittelbar göttliche Willensäußerungen seien oder gar auf einer übernatürlichen Offenbarung beruhen. Die menschlichen Gesetze haben ihre unmittelbare Quelle im Willen des menschlichen Gesetzgebers. Wenn ich aber frage: Warum bin ich im Gewissen verpflichtet, den rechtmäßigen Befehlen und Gesetzen der Obrigkeit zu gehorchen? so muß die Antwort lauten: Weil dieses eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes ist. Das Naturgesetz bildet die unentbehrliche Voraussetzung und Grundlage jedes menschlichen Gesetzes.

2. Wird das Recht im subjectiven Sinne als Rechtsbefugniß genommen, so ist es der Ausfluß eines Gesetzes. Nun hat aber das Rechtsgesetz wie jedes Gesetz die letzte Quelle seiner Verpflichtung im Willen des ewigen Gesetzgebers. Also ist dieser Wille auch die letzte Quelle des subjectiven Rechts.

Schon oben (385) wurde bemerkt, daß die Rechtsbefugniß nothwendig als Ausfluß aus einem im Gewissen verpflichtenden Gesetz aufgefaßt werden muß. Denn nur auf Grund eines solchen Gesetzes kann jemand auf irgend etwas eine Befugniß haben, die andere zu respectiren gehalten sind. Das Recht hat nothwendig die Rechtspflicht zum Correlat, so daß ein Recht ohne entsprechende Rechtspflicht nicht einmal denkbar ist. Was nützte mir das Recht auf mein Leben, wenn die anderen nicht im Gewissen gebunden wären, es zu achten? Die Pflicht ist aber die Wirkung eines Gesetzes, also auch das ihr entsprechende Recht.

Wir können denselben Beweis noch auf andere Weise führen. Wenn jemand eine Rechtsforderung an uns stellt, so sind wir berechtigt, nach dem Grunde zu fragen, auf den er seine Forderung stützt. Zuerst wird er vielleicht mit dem Hinweis auf eine Thatsache antworten. Er wird z. B. eine Sache von uns verlangen, weil er sie gekauft oder geerbt. Das sind aber nur materielle Thatsachen, die aus sich allein keine Rechtspflicht erzeugen können. Wenn ich nun weiter frage, warum ich denn auf Grund solcher Thatsachen verpflichtet sei, die Forderung des andern als berechtigt anzuerkennen, so muß er auf ein höheres sittliches Gesetz und in letzter Linie auf das natürliche Sittengesetz zurückgreifen. Hier liegt die Wurzel jeder menschlichen Rechtsbefugniß.

§ 2.

Das Recht ist ein wesentlicher Theil der sittlichen Ordnung.

Diese Behauptung ist eine nothwendige Folgerung aus dem, was eben über die letzte Quelle jedes Rechts gesagt wurde.

1. Zur sittlichen Ordnung gehören alle Gesetze, welche aus sich im Gewissen verpflichten und folglich nicht übertreten werden können, ohne eine Gewissenspflicht zu verletzen. Nun aber sind die Rechtsgesetze im Gewissen verpflichtende Gesetze. Also gehören sie wie die von ihnen auferlegten Pflichten zur sittlichen Ordnung. Die Rechtsgesetze und Rechtspflichten sind sittliche Gesetze und Pflichten. Zwar ist nicht jedes sittliche Gesetz ein Rechtsgesetz, aber jedes Rechtsgesetz ist ein sittliches Gesetz.

Trennt man die Rechtsordnung von der sittlichen Ordnung, so ist sie nichts mehr als eine Summe von äußeren Zwangsmaßregeln, die niemanden aus sich im Gewissen binden, sondern nur durch physische Uebermacht durchgesetzt werden. Das heißt aber das Recht jeder Würde und Kraft berauben, es zu einem Polizeisystem herabwürdigen[1].

2. Auch von seiten seines Zweckes betrachtet, stellt sich das Recht als einen Theil und ein Glied der sittlichen Ordnung dar. Wozu hat Gott die Menschen geschaffen und auf diese kleine Erde gesetzt? Sie sollen in Liebe und Eintracht und gegenseitiger Unterstützung ihren Schöpfer hienieden verherrlichen, sowohl direct durch die Gottesverehrung als indirect durch Entfaltung ihrer geistigen und leiblichen Kräfte und Einhaltung der Ordnung, die ihnen als vernünftigen Wesen nach ihrer Stellung im Weltganzen geziemt. Durch die Erfüllung dieser Aufgabe wirken sie zugleich ihr ewiges Heil.

Zur Lösung dieser Aufgabe bedurfte der Mensch mancher Mittel: geistiger und leiblicher Kräfte und Fähigkeiten und auch äußerer Dinge, die ihm zu seiner Erhaltung und zur Erfüllung seiner Pflichten nothwendig sind. Mit solchen Mitteln hat der Schöpfer den Menschen entweder direct selbst versehen durch die inneren Kräfte des Leibes und der Seele, oder er hat ihm die Möglichkeit gegeben, sie durch eigenes Schaffen zu erwerben und der Erde abzuringen.

Damit nun der Mensch im Gebrauche dieser Mittel unabhängig und selbständig sei und frei die ihm gestellte Aufgabe lösen könne, ist ihm das Recht verliehen, d. h. die Befugniß, andere von dem Gebrauche dieser Mittel auszuschließen. Das ist der Grund des ursprünglichsten und nothwendigsten menschlichen Rechtes, nämlich desjenigen, das der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht.

Weil aber die Menschen geordnet zusammenleben und sich gegenseitig in ihrer Aufgabe unterstützen sollen, so bedarf es einer menschlichen Autorität, welche die Einzelnen in ihren Rechten schützt und alle zum geordneten Zusammenwirken leitet. Auch diese Autorität hat Mittel und Rechte nothwendig zur Lösung ihrer Aufgabe, und hierzu gehört vor allem das Recht, von den Einzelnen zum Zwecke des Gesammtwohles Gehorsam zu fordern.

So gehört also die Rechtsordnung als integrirender Theil zur gesammten sittlichen Ordnung, deren Verwirklichung der Schöpfer

[1] Treffend sagt Ulrici (Naturrecht S. 219): „Ist das Recht nur Recht, unterschieden von Willkür und Gewalt, wenn und soweit es eine den Willen verpflichtende Kraft in sich trägt, so stellt sich jeder, der von Recht spricht und weiß, was er sagt, auf den ethischen Standpunkt, auf den Boden des Seinsollenden. Alle naturalistischen und materialistischen Doctrinen können daher nur durch Inconsequenz, durch Unklarheit und Confusion oder durch sophistische Erschleichungen vor der Identificirung von Recht und Gewalt sich schützen." S. auch Gutberlet, Ethik und Naturrecht S. 112.

von dem Menschengeschlecht hier auf Erden verlangt. Wie die übrige sittliche Ordnung, hat auch die Rechtsordnung ihre Wurzel im weltordnenden Vernunftwillen Gottes, sie beruht auf göttlicher Ermächtigung, ja auf Gottes Gebot; die Erfüllung der göttlichen Absichten ist ihr *Ziel*, und am göttlichen Willen hat sie auch ihre Schranke, welche sie nicht überschreiten darf.

Ist es aber auch unzweifelhaft, daß die Rechtsordnung zur sittlichen Ordnung gehört, so ist es doch ebenso wahr, daß sie nur ein *Theil* derselben ist, und zwar der *dienende* Theil, der sich zu der übrigen sittlichen Ordnung wie das Mittel zum Zweck verhält.

Direct um ihrer selbst willen beabsichtigt der Schöpfer die *freie sittliche That*. Der Mensch soll *frei* seine Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und die rein sittlichen Pflichten der Liebe und Pietät gegen andere erfüllen *können*. *Damit* dieser Zweck erreicht werde, und zwar nicht bloß von seiten eines Einzigen, sondern aller gemeinsam Lebenden, bedarf es der Rechtsordnung. Diese ist also von Gott gewollt, aber als Mittel zur freien Erfüllung der rein sittlichen Pflichten. Sie bildet sozusagen die nothwendige sociale Grundlage, auf der jeder frei die göttliche Ebenbildlichkeit in sich ausgestalten soll.

3. Wenn aber die Rechtsordnung als Theil zur sittlichen Ordnung gehört, wie läßt es sich dann erklären, daß dem Rechtsgesetz durch bloße äußere Erfüllung (Legalität) Genüge geschieht, während es doch bei der sittlichen Ordnung hauptsächlich auf die Gesinnung ankommt? Diese Einwendung ist oft als Waffe gegen die Zugehörigkeit des Rechts zur sittlichen Ordnung gebraucht worden. Aber mit Unrecht. Und zwar aus mehrfachem Grunde.

a) Wenn auch dem Rechtsgesetz durch bloß äußere Erfüllung an und für sich Genüge geschieht, so bleibt doch wahr, daß es zu dieser äußeren Leistung im Gewissen *verpflichtet*. Dem menschlichen Gesetz genügt, wer die Schulden und die gebührenden Steuern bezahlt. Aus welcher Absicht dieses geschehe, ist ihm gleichgiltig. Aber nichtsdestoweniger verpflichtet es im Gewissen zu diesen Leistungen, so daß derjenige, welcher sie unterläßt, sich eine Schuld gegen die Gerechtigkeit zuzieht, also die sittliche Ordnung verletzt.

b) Das Rechtsgesetz hängt ferner mit der sittlichen Ordnung dadurch zusammen, daß es *nie etwas vorschreiben kann, was seiner Natur nach unsittlich und ungerecht ist*. Denn es verpflichtet im Gewissen; es ist aber ein Widerspruch, daß es eine Gewissenspflicht in Bezug auf etwas sittlich Verwerfliches und mithin durch das Naturgesetz Verbotenes gebe (353)[1].

c) Auch das allgemeine Verfahren der staatlichen Gesetze berücksichtigt den *sittlichen Charakter* der Handlung. Das *Strafrecht* z. B. bemißt die Strafe nach dem Maße der *Schuld*. Warum wird der *Mord* anders bestraft als der *Todtschlag* in einem plötzlichen Streit? Die *äußere* Gesetzesübertretung ist in beiden Fällen dieselbe. Warum wird trotzdem eine verschiedene Strafe verhängt? Weil in einem Falle die *Schuld* eine viel größere ist, da die Tödtung aus vorsätzlicher, böswilliger *Absicht* hervorging, während

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 57 a. 2 ad 2um: Si aliquid de se habet repugnantiam ad ius naturale, non potest humana voluntate fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Is. 10, 1: Vae qui condunt leges iniquas.

dies im andern Falle nicht zutraf. Auch im *bürgerlichen* Recht wird oft auf die *Gesinnung* Rücksicht genommen. So wird z. B. bei vielen Rechtsgeschäften unterschieden, ob *Fahrlässigkeit* vorliege oder nicht, ob die Fahrlässigkeit eine grobe gewesen sei oder nicht; bei anderen wird nach der *Absicht* geforscht; bei der Ersitzung oder Verjährung wird, wenigstens nach dem *canonischen* Recht, das hierin nur den Standpunkt der natürlichen Gerechtigkeit einnimmt, von seiten des Ersitzers *der gute Glaube* vorausgesetzt.

d) Wir haben oben zugegeben, daß dem *menschlichen* Rechtsgesetz durch bloße äußere Erfüllung des Gebotenen Genüge geschehe. In Bezug auf die *natürlichen* Rechtsgesetze ist aber außerdem erfordert, daß auch die *Gesinnung* den Rechtsforderungen wenigstens *nicht widerspreche*. Durch rein innere Acte kann man gegen die Gerechtigkeit fehlen. Das gilt wenigstens von den ungerechten Urtheilen über andere, ja in gewissem Sinne auch von den Willensacten, die eine Rechtsverletzung zum Gegenstande haben. Wer in seinem Herzen einen Ehebruch, Diebstahl oder Mord beschließt, wird dadurch schon der Rechtsverletzung vor Gott schuldig.

4. Nicht selten wendet man auch die *Erzwingbarkeit* der *Rechtspflicht* gegen die Zugehörigkeit des Rechts zur sittlichen Ordnung ein. Die sittlichen Pflichten lassen sich nicht erzwingen, so sagt man, also können die erzwingbaren Rechtspflichten nicht sittliche Pflichten sein. Aber hier machen sich die Gegner einer petitio principii schuldig. Wenn man behauptet, die sittlichen Pflichten seien nicht erzwingbar, so versteht man darunter entweder alle sittlichen Pflichten oder bloß die rein sittlichen Pflichten, die sich nicht auf das beziehen, was man anderen als das Ihrige schuldet. Im letztern Fall läßt sich die Behauptung nicht gegen die Rechtspflichten verwerthen, im erstern Fall ist sie eine petitio principii.

Oder will man behaupten, die Erzwingbarkeit widerspreche dem *Begriff* der Gewissenspflicht? Dann antworten wir, daß allerdings eine rein innerliche Gewissenspflicht sich nicht erzwingen läßt, ebenso läßt sich bei Gewissenspflichten, die eine äußere Leistung zum Gegenstande haben, die innere *Gesinnung* nicht erzwingen, wohl aber die *äußere Leistung selbst*. Eben weil die Gerechtigkeitspflicht ihren *unmittelbaren* Grund nicht in dem hat, was der Mensch sich selbst, sondern in dem, *was er anderen als das Ihrige schuldet*, muß diesen die Befugniß zustehen, nöthigenfalls mit Zwang ihre Forderung durchzusetzen. Daraus folgt nicht, daß die Rechtspflicht nicht eine *wahre Gewissenspflicht* sei. Wer ungerecht entwendetes Gut nicht zurückerstattet, verletzt eine Gewissenspflicht. Trotzdem oder vielmehr eben deshalb kann die Polizei dem säumigen Willen zu Hilfe kommen. *Indirect* kommt diese Erzwingbarkeit auch der *innern* Gesinnung zu statten. Denn der Zwang hindert nicht bloß viele böse Handlungen, sondern bewirkt auch häufig, daß das Gute, welches anfangs bloß aus Furcht vor Zwang geschieht, allmählich aus innerer sittlicher Gesinnung hervorgeht.

5. Seit J. G. *Fichte*[1] pflegt man die Trennung des Rechts von der sittlichen Ordnung auch durch den Hinweis zu rechtfertigen, daß das *subjective* Recht oft den sittlichen Forderungen geradezu widersprechen kann. Jemand kann z. B. das strenge Recht haben, eine arme zahlungsunfähige

[1] Grundlage des Naturrechts. WW. III, 54.

Familie aus seinem Hause auszuweisen oder eine Schuld mit Gewalt von einem Verarmten einzutreiben. Und doch kann es eine Pflicht der Nächstenliebe oder Barmherzigkeit sein, dieses gewaltsame Einschreiten entweder ganz zu unterlassen oder den Unglücklichen wenigstens eine Frist zu gewähren. „Ist denn dann das Sittengesetz, ein und dasselbe Princip, nicht mit sich selbst uneins, und gilt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurf etwas Scheinbares entgegengesetzt hätte."

Als ob es gar so mühsam wäre, diesem Einwurf etwas Scheinbares entgegenzusetzen! Fichte übersieht die nothwendige Unterscheidung zwischen dem Recht und dem Gebrauche des Rechtes. Der unmittelbare Zweck des Rechtes ist, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, frei seine Pflichten zu erfüllen und über die dazu nöthigen Mittel zu verfügen. Damit ist gewiß nicht gesagt, daß schon jeder Gebrauch dieses Rechtes ein allseitig sittlich erlaubter sei, sondern bloß, daß dieser Gebrauch nicht gegen die Gerechtigkeit verstoße. Die Rechtsordnung ist bloß ein Theil der sittlichen Ordnung. Damit eine Handlung allseitig sittlich gut sei, genügt nicht, daß sie mit der Rechtsordnung nicht im Widerspruche stehe. Dazu ist vielmehr nöthig, daß sie keinem Sittengesetz widerspreche. Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu (245). Daraus, daß ein Pferd nicht blind oder lahm ist, folgt noch nicht, daß es einfachhin fehlerlos sei.

So ist es auch in dem angeführten Beispiele. Eine Schuld von seiten eines Verarmten mit Gewalt einzutreiben, ist oft unbarmherzig und lieblos, also unerlaubt, obwohl es nicht gegen die ausgleichende Gerechtigkeit verstößt. Darum hört das Recht der freien allseitigen Verfügung über sein Eigenthum nicht auf mit der sittlichen Ordnung übereinzustimmen. Denn dieses will dem Menschen bloß die Möglichkeit verschaffen, frei das sittlich Gute zu thun.

Es verhält sich mit dem Recht ähnlich wie mit der Freiheit überhaupt. Die Freiheit ist uns von Gott nur zum Zweck des Guten verliehen. Aber weil er will, daß wir das Gute frei vollbringen, muß er uns auch die Möglichkeit lassen, das Böse zu thun. Denn nur der ist in Bezug auf das Gute einfachhin frei, der auch das Böse thun kann. In ähnlicher Weise gibt uns Gott manche Rechte, damit wir frei und unabhängig das Gute ausüben können. Andere sollen also, solange wir uns in den Schranken des Rechtes bewegen, nicht in unsere Sphäre störend eingreifen dürfen. Aber sind wir auch dadurch den Menschen gegenüber im Recht auf unsere Freiheit, so bleiben wir doch Gott gegenüber verantwortlich für den Gebrauch unserer Rechte. Gott wird uns nicht bloß darüber zur Rechenschaft ziehen, ob wir nicht die Gerechtigkeit verletzt, sondern auch, ob wir im Gebrauch der uns verliehenen Rechte die Nächstenliebe, Klugheit, Mäßigkeit u. s. w. beobachtet haben.

§ 3.

Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

1. Weil das Recht ein Theil der sittlichen Ordnung ist und die Rechtsgesetze ihre verpflichtende Kraft aus dem Naturgesetze oder dem göttlichen Willen schöpfen, so genügt zu einem wahren Rechtsgesetze nicht, daß es in den

verfassungsmäßigen Formen von der zuständigen Behörde erlassen sei. Es muß außerdem nichts dem natürlichen Sittengesetz Widersprechendes enthalten.

Man hat zwar in neuerer Zeit nicht selten zwischen formellem und materiellem Recht unterschieden und behauptet, ein in den gewöhnlichen Formen erlassenes Gesetz sei formelles Recht, auch wenn es Unerlaubtes und Ungerechtes vorschreibe, also materielles Unrecht sei. Dementsprechend behauptete man auch, Richter und Beamte seien berechtigt, ja verpflichtet, jedes formell richtig erlassene Gesetz, was es auch immer vorschreibe, durchzuführen und es überhaupt wie ein rechtskräftiges Gesetz zu behandeln, bis es in den gewöhnlichen Rechtsformen wieder aufgehoben sei.

Das ist gewiß eine sehr bequeme Lehre, mit der mancher Beamte sein Gewissen beschwichtigen, die Verantwortlichkeit für sein Thun auf andere abwälzen und so ruhig in Amt und Würde bleiben kann. Aber sie ist in ihrer Allgemeinheit falsch. Ist das Gesetz nach seinem Inhalt offenbar ungerecht, so ist es nicht nur ohne jede verpflichtende Kraft[1], sondern niemand darf zur Ausführung desselben formell mitwirken, ohne sich einer Ungerechtigkeit schuldig zu machen. Eine solche Mitwirkung aber ist es, wenn jemand einen Unschuldigen auf Grund eines offenbar ungerechten Gesetzes verurtheilt und bestraft.

2. Den Anlaß zu dieser Unterscheidung zwischen formellem Recht und materiellem Unrecht hat F. J. Stahl durch seine Rechtstheorie gegeben. Stahl vertheidigt zwar die Ansicht, der letzte Grund des bindenden Ansehens des Rechtes sei Gottes Weltordnung. Das Recht selbst aber wird von den Menschen selbständig aufgerichtet. „Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, berufen, den Gedanken des Rechts nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegentheil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen."[2]

Da hätten wir also nichts weniger als eine göttliche Ermächtigung, sich gegebenen Falls mit Gottes Weltordnung in Widerspruch zu setzen, eine Gewissenspflicht zu gottwidrigem Thun! Und trotzdem soll es die Aufgabe der menschlichen Rechtsordnung sein, die Gedanken des göttlichen Weltplanes in der Gesellschaft zu verwirklichen! Freilich sagt Stahl, die menschliche Gemeinschaft solle schöpferisch den göttlichen Weltplan verwirklichen. Aber kann denn dieses „schöpferisch" so viel bedeuten als: sie dürfe sich gegebenen Falls mit den klar erkannten Absichten und Geboten Gottes in Widerspruch setzen? Es ist geradezu widersinnig, anzunehmen, Gott könne einer menschlichen Gewalt die Befugniß geben, uns zu etwas zu verpflichten, was er selbst nothwendig durch das natürliche Sittengesetz verbietet.

3. Ganz unhaltbar ist nach dem Gesagten die Eintheilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht oder in die Lehre von der sitt-

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 60 a. 5 ad 1um: Si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est nec habet vim obligandi.

[2] Philosophie des Rechts (1854) II, 221.

lichen Ordnung und der *Rechtsordnung* (Tugendlehre und Rechtslehre). Denn in diesen Eintheilungen ist das zweite Glied schon im ersten enthalten. Sie haben deshalb ungefähr denselben Werth wie die Eintheilung der Lehre von den Mineralien in Mineralogie und Krystallographie oder die Eintheilung der Lehre von den Thieren in Zoologie und Ornithologie. Die sittliche Ordnung enthält die Rechtsordnung schon als Theil, und es ist deshalb fehlerhaft, die letztere als etwas Selbständiges der erstern gegenüberzustellen.

Noch ein anderer Vergleich wird das Verhältniß der Sittenlehre zur Rechtslehre klarer machen. Kein Mensch wird läugnen, daß die Perspective ein Theil der Zeichenkunst ist. Weiß ich, daß eine Zeichnung allen künstlerischen Anforderungen entspricht, so kann ich schließen: also sind auch die Regeln der Perspective beobachtet. Aber daraus, daß dieses letztere der Fall ist, kann ich nicht folgern: also ist die Zeichnung allseitig kunstgerecht. Ganz dasselbe gilt von Sittengesetzen und Rechtsgesetzen. Die letzteren sind ein Theil, die anderen das Ganze. Vom Ganzen kann ich auf den Theil schließen, aber nicht umgekehrt. Und wie es verkehrt wäre, die Theorie des Zeichnens in die Zeichenkunst und Perspective einzutheilen, ebenso ist es verkehrt, die Moralphilosophie einzutheilen in *Sittenlehre* (Ethik) und *Rechtslehre*. Die Rechtsphilosophie ist ein *Theil der Moralphilosophie* (Ethik).

Viertes Kapitel.

Das Naturrecht.

§ 1.

Der Rechtspositivismus.

Gibt es *eine durch das natürliche Sittengesetz geltende Rechtsordnung*, eine Rechtsordnung, die unabhängig von jedem positiven Gesetz in Kraft besteht, oder ist jedes Recht *unmittelbar menschlichen Ursprungs*, eine Schöpfung der menschlichen Autorität? Erst jetzt, nachdem wir das Wesen des Rechtes und sein Verhältniß zur gesammten sittlichen Ordnung klargestellt, können wir diese wichtige Frage gründlich beantworten.

Es gebe bloß positives, kein natürliches Recht, behaupten die *Rechtspositivisten*. Gleichwie der *Moralpositivismus* die ganze sittliche Ordnung als ein Erzeugniß freier menschlicher oder göttlicher Einrichtung ansieht (129), erblickt der *Rechtspositivismus* in der gesammten Rechtsordnung eine unmittelbar *menschliche* Schöpfung. Doch geben die meisten Anhänger des Rechtspositivismus zu, in der menschlichen Natur liege der nothwendige Trieb der Rechtsbildung.

Moralpositivismus und Rechtspositivismus verhalten sich also ähnlich wie die Sittenlehre zur Rechtslehre, wie das Ganze zum Theil. Jeder Moralpositivist ist nothwendig auch Rechtspositivist, aber nicht umgekehrt. Viele Anhänger des Rechtspositivismus anerkennen rein ethische, vom Naturgesetz auferlegte Pflichten, aber die Beobachtung dieser Pflichten gilt ihnen als private

Gewissenssache der Einzelnen: Rechtspflichten werden uns erst durch das menschliche Gesetz auferlegt. Nicht alle bekennen sich aber in gleicher Weise zum Rechtspositivismus.

1. Viele betrachten den *Staat* als die einzige und letzte Quelle des Rechts.

Wie es nach *Th. Hobbes* erst auf Grund der Staatsgesetze einen allgemein für alle giltigen Unterschied zwischen gut und bös gibt, so gibt es auch unabhängig von den Staatsgesetzen kein eigentliches allgemeingiltiges Recht. Erst das Staatsgesetz bestimmt, was Recht und Unrecht sein solle, und zwingt die Einzelnen durch seine Uebermacht zur Unterwerfung. Freilich redet Hobbes auch von einem Naturrecht, aber er meint damit im Grunde nur die rohe Gewalt. Im Naturzustand, behauptet er, habe ein jeder das Recht auf alles (ius omnium in omnia). Er kann thun, was er will, er hat das Recht dazu. Damit kann wohl nur gemeint sein, für den Einzelnen gebe es im Naturzustand *keinerlei verpflichtende Rechtsschranke*. Da nun in diesem Zustand jeder nur von Selbstsucht getrieben wird, so entsteht ein Kampf aller gegen alle, in dem die Stärkeren das Feld behaupten. Aus Furcht bilden sie schließlich durch gemeinsamen Vertrag den Staat und unterwerfen sich einer Autorität, welche nun allgemeingiltige Rechtsnormen aufstellt und also die letzte Quelle des eigentlichen Rechtes ist.

B. *Spinoza* hat die materialistischen Rechtsanschauungen von Hobbes mit seinem Pantheismus verschmolzen. Auch er gründet das Recht auf die bloße physische Gewalt im Dienste der Selbsterhaltung. Gott hat das unbeschränkte Recht auf alles, sein Recht geht also so weit als seine Macht. Nun sind aber die einzelnen Wesen nur Accidenzen der einen göttlichen Substanz; sie haben deshalb gerade so viel Recht als Macht. Macht und Recht sind gleichbedeutend. Die großen Fische haben das Recht, die kleinen zu verzehren[1]. Wie Hobbes läßt auch Spinoza den Staat aus Furcht und Eigennutz auf dem Vertragswege entstehen. Alle übertragen das Recht auf alles, welches ihnen im Naturzustand zukommt, auf die Gesammtheit, so daß diese nun das Recht auf alles besitzt. Die Staatsgewalt untersteht keinem höhern Gesetz, sie kann alles befehlen, was sie durchzusetzen vermag.

Daß auch *Bentham* und die Anhänger des Positivismus (*August Comte*) und der Entwicklungslehre (*H. Spencer*, *Carneri* u. a.) auf diesem Standpunkt stehen, ist eine nothwendige Folge ihres Moralpositivismus und braucht hier nur erwähnt zu werden.

In Deutschland hielten bis auf Kant nicht nur die katholischen, sondern auch die protestantischen Rechtslehrer allgemein an dem Bestande des Naturrechtes fest[2]. Der Gründer der kritischen Schule ließ selbst noch ein natürliches Urrecht der Freiheit bestehen. Doch hatte er Sittlichkeit und Recht gewaltsam auseinandergerissen und dieses zu einem äußern legalen Mechanismus herabgewürdigt. So mußte er auch folgerichtig alles definitive Recht auf den Staat als letzte Quelle zurückführen. Die Ansicht des Königsberger Philosophen hat in Deutschland eine Unzahl von Vertretern gefunden, wenn auch manche in untergeordneten Erklärungen von ihm abweichen.

[1] Dementsprechend definirt Spinoza das Naturrecht: Per *ius et institutum naturae* nihil aliud intelligo quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum (Tract. theolog.-pol. c. 16 § 2). Also die Bestimmung des Feuers, alles Brennbare in seiner Nähe zu verzehren, ist das „Naturrecht des Feuers“!

[2] So schreibt z. B. Melanchthon in seiner Philosophia moralis p. 229: Quia ius positivum determinatio est *iuris naturalis,* facile intelligi potest, ius positivum habere tamen aliquam regulam, videlicet *ne pugnet cum iure naturali.* In Bezug auf *H. Grotius* vgl. De iure belli et p. l. I. c. 1 § 12 sqq. *Sam. Pufendorf* lehrte zuerst in Heidelberg (seit 1661) öffentlich Naturrecht.

Wir nennen z. B. Ed. v. *Hartmann*[1], *Wilh. Wundt*[2] und besonders *Ad. Lasson*[3].

Daß diese Ansicht, wie die meisten modernen Irrthümer, nicht neu ist, geht aus dem Zeugniß des Aristoteles[4] und Cicero[5] hervor, die sich schon mit der Widerlegung derselben befassen.

2. Obwohl F. J. *Stahl* seine Rechtslehre auf christlichen Grundlagen aufbauen will, so verwirft er doch jedes Naturrecht.

Während die *Moral* auf Gottes Gebot beruht, gilt ihm das Recht als „menschliche Ordnung, aber zur Aufrechterhaltung der Ordnung Gottes". „Es besteht daher so, wie es die Menschen zu bestimmter Zeit, in bestimmtem Lande festgesetzt haben, und weil sie es gerade so festgesetzt haben, gut oder übel, nicht weil sie es gerade so festsetzen mußten nach einer Nothwendigkeit in Gottes Gebot, d. h. das Recht ist *positiv*, aber es hat an den Gedanken und Geboten der Weltordnung Gottes ein höheres Gesetz, dem es entsprechen *soll*, nach welchem es die Menschen festsetzen *sollen*. So steht dem *positiven Recht* ein *Gottgebotenes*, *Gerechtes*, *Vernünftiges* gegenüber. Dieses Vernünftige, die Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, sind jedoch nicht selbst ein Recht — ein sogenanntes *Naturrecht* oder *Vernunftrecht*, denn das Wesen des Rechtes ist es ja gerade, selbständig menschliche Lebensordnung zu sein. Sondern sie sind nur die bestimmende Macht im positiven Rechte, sein Urgrund und sein Urbild und das Maß, in dem es gemessen und gerichtet wird."[6]

---

[1] Das sitliche Bewußtſ. S. 401. *Hartmann* sieht das Recht als ein Ausscheidungsproduct aus dem Gebiete der Sitte an. „Aus dem weiten Gebiete der Sitte werden die wichtigsten Grundlagen einer für das Gedeihen der Gesellschaft nothwendigen Ordnung ausgeschieden und zur Satzung erhoben. Indem diese Satzung von allen Gliedern des Gemeinwesens für sich und ihre Kinder als vernünftige Ordnung und innezuhaltende Richtschnur des Handelns anerkannt wird, wird die Rechtsordnung gegründet, welche durch Satzung definirt und in älteren Zeiten meist noch durch eine religiöse Weihe geheiligt wird." ... „Da es unmöglich ist, die Rechtsordnung von der Zustimmung jedes Einzelnen abhängig zu machen . . ., so muß zum Zustandekommen der Rechtsordnung bereits ein Gemeinwesen bestehen, das als juristische oder moralische Person zu betrachten ist, als solche einen eigenen Willen hat und verfassungsmäßige Organe zur Fixirung und Aeußerung dieses Willens besitzt. Mit anderen Worten: *Die Rechtsordnung setzt den Staat* (im weitesten Sinne dieses Wortes) *voraus und ist nur im Staate möglich*." Daraus folgert er S. 407, „daß alles Recht ein *historisches Product* ist, welches lediglich mit der Satzung entsteht und in ihren Positionen wurzelt, also positiv ist, oder mit anderen Worten, daß *es kein Naturrecht gibt*. Das sogenannte Naturrecht ist nicht nur eine gegenstandslose Fiction, sondern es ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Rechts. Der Sinn der Bemühungen um ein Naturrecht ist nur der, zu zeigen, daß erstens die Rechtsbildung keine zufällige, sondern ein nothwendiger, in einem Naturtrieb des Menschen wurzelnder Proceß ist, und daß zweitens die historische Rechtsbildung niemals abschließen kann und eines Leitsternes für ihre Fortentwicklung bedarf."

[2] Ethik S. 215: „Da das Recht der Inbegriff der Normen ist, welchen der Staat bei den seiner Machtsphäre angehörigen Gliedern der Gesellschaft Geltung verschafft, . . . so ist an und für sich klar, daß das Recht später sein muß als der Staat."

[3] System der Rechtsphilosophie (1882) S. 412: „Das Recht ist seinem Begriffe nach der Wille des Staates, sofern derselbe sich in der Form allgemeiner Bestimmungen für das Handeln ausdrückt. Es gibt daher nur *eine* eigentliche Rechtsquelle, nämlich eben den *Willen des Staates*, und das Recht wird ohne alle Ausnahme oder Einschränkung daran erkannt, daß der Staat es anerkennt und mit seiner Macht durchsetzt."

[4] Ethic. Nic. V. c. 10, 1134 b 24. [5] De Leg. I, 15.

[6] Philosophie des Rechts II, 218.

„Gottes Weltordnung (ist) der Grund des Ansehens des Rechts. Diese menschliche Ordnung hat eine bindende Kraft und Heiligkeit nur darum, weil sie jene göttliche aufrecht zu halten dient. . . . Aber dennoch haben die Gedanken und Gebote der göttlichen Weltordnung kein rechtliches (äußerlich bindendes) Ansehen im menschlichen Gemeinleben, solange und soweit nicht die menschliche Gemeinschaft sie zu Geboten ihrer Ordnung gemacht hat. Erst dadurch werden sie zu *geltenden Normen* — zum Recht."[1]

„Das Recht ist *positiv seinem Inhalte nach*. Es hat seine Principien und Ideen in Gottes Weltordnung, aber seine bestimmten Gesetze sind menschlich verfaßt, positiv. Es ist *positiv seiner Geltung nach*. Der letzte Grund seines bindenden Ansehens ist Gottes Weltordnung, aber der Sitz desselben ist doch die menschlich festgesetzte Ordnung, das bestehende Recht. Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll. . . . Hierin hat der Charakter der *Positivität*, der dem Rechte zukommt, seine äußerste Bekundung. . . . *Recht* und *positives Recht* sind darum gleichbedeutende Begriffe. Es gibt kein anderes Recht als das positive. Was der Vorstellung eines „Naturrechts" zu Grunde liegt, sind eben jene Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, die Rechtsideen; diese aber haben, wie ausgeführt worden, weder die erforderliche Bestimmtheit (Präcisirung) noch die bindende Kraft des Rechts. . . . Es dürfen die Unterthanen, einzeln oder in Masse, sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf Naturrecht, das ist der Frevel der Revolution. Es darf die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht."[2]

3. Eine eigenthümliche Richtung des Rechtspositivismus vertritt die sogenannte *historische Schule*, als deren eigentlicher Gründer Fr. C. v. *Savigny* gilt, da er zuerst den Grundgedanken dieser Schule den klarsten und bestimmtesten Ausdruck verlieh[3]. Neben ihm gelten noch *Hugo*, *Eichhorn* und *Puchta* als Hauptvertreter dieser Richtung.

Ihren Ursprung verdankt die historische Schule einem edeln und zum Theil sehr berechtigten Streben. Die Anhänger Rousseau's beriefen sich für ihre Umsturzzwecke auf ein willkürlich ersonnenes, abstractes Naturrecht und nahmen es zum Vorwand ihrer heftigen Angriffe auf die bestehende Gesellschaftsordnung. Nicht viel besser machte es die sogenannte „speculative Schule" in Deutschland, wenn sie auch von anderen Grundlagen ausging. So konnte es nicht ausbleiben, daß sich bei edeln Männern, denen die Erhaltung der Gesellschaft am Herzen lag, eine große Abneigung gegen dieses vermeintliche Naturrecht ausbildete, wie es damals von allen Dächern gepredigt wurde, und ein anderes Naturrecht kannte man ja nicht. Diesen „hohlen Abstractionen des Naturrechts" gegenüber suchte nun die historische Schule einen erhaltenden, gegen gewaltsame Umsturzgelüste gesicherten Standpunkt zu gewinnen und glaubte ihn in der Berufung auf die *Ueberlieferung und Geschichte* gefunden zu haben. Durch diese Betonung des geschichtlich Gegebenen vermeinte sie auch den Anforderungen der neuen wissenschaftlichen Richtung, die nur auf positiven Thatsachen aufzubauen vorgibt, Rechnung zu tragen.

Das Recht wird von der geschichtlichen Schule als ein unbewußtes Erzeugniß des Volksgeistes angesehen. Gleichwie die Sprache, die Sitte und Kunst mit dem Volke entsteht und sich allmählich und unbewußt mit dem Volke entwickelt und verändert, so entsteht und entwickelt sich auch das Recht in und mit dem Volksgeiste

---

[1] Philosophie des Rechts S. 220. [2] A. a. O. S. 221—222.

[3] Besonders in seiner berühmten Schrift: Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. 1814.

auf Grund eines in der Natur gelegenen instinctiven Bedürfnisses. In dieser allmählichen, unbewußten Rechtsbildung ist die Erzeugung des Staates die höchste Stufe. Der Staat ist also nicht vor dem Recht, sondern nur eine Entwicklungsstufe des Rechtes. Das Recht ist ursprünglich wesentlich *Gewohnheitsrecht*, und Aufgabe der gesetzgebenden Gewalt im Staat ist nicht sowohl, das Recht neu zu schaffen, als vielmehr, dasselbe der Entwicklungsstufe des Volkes entsprechend zu formuliren und niederzuschreiben. Ihre bewußte Thätigkeit ist also der unbewußten Thätigkeit des Volksgeistes untergeordnet[1].

Diese nachdrückliche Betonung des unbewußt entstehenden und sich fortentwickelnden Gewohnheitsrechtes ist der hervorstechende Zug an der historischen Schule und der Grund ihrer großen Verehrung für *alles geschichtlich Gewordene*. Weil diese Seite bei *Stahl* viel weniger hervortritt, so glauben wir auch, daß er nicht einfachhin zur historischen Schule gerechnet werden darf[2].

---

[1] Le législateur n'invente par les lois, il les écrit (Graf Portalis). Ueber die historische Schule vgl. R. v. *Mohl*, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 380; *Bluntschli*, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts (1864) S. 564 ff.

[2] Auch unter katholischen Rechtslehrern hat die historische Schule bis in die neueste Zeit manche Anhänger gefunden. Wir nennen beispielshalber G. v. *Scherer* (Handbuch des Kirchenrechts [1885] I. Bd.). Da heißt es S. 2: „Ethos und Recht stehen außer allem Verhältniß"; S. 9: „Jedes Recht ist eine positive Norm"; die Aufstellungen der Rechtsphilosophen als Rechtsquelle erklären zu wollen, beruhe im besten Falle auf „Selbsttäuschung", das positive Recht habe die Einrede der Immoralität seiner Satzungen nie gelten lassen (!). Auch *Chr. Meurer* (Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen I, 15) theilt „mit den Anhängern der historischen Schule die Auffassung, daß das Eigenthumsrecht, wie überhaupt jedes Recht, nur auf dem Grunde positiver Rechtssatzung erst in und mit der gesetzlichen oder gewohnheitsrechtlichen Sanction existirt". Derselbe Verfasser fragt in der „Literarischen Rundschau" (1887, Nr. 10, S. 306): „Welcher Rechtsphilosoph operirt denn heute noch mit dem ius naturale?" Trotz aller Achtung vor diesen Männern möchten wir doch auf Folgendes aufmerksam machen. a) Die Lehre vom Naturrecht ist eine seit vielen Jahrhunderten von allen katholischen Theologen mit größter Einstimmigkeit vorgetragene Lehre, die tief in das praktische Leben eingreift, da sie eine Grundlage und nothwendige Voraussetzung des canonischen Rechts und der Moraltheologie bildet. Unzählige Male greifen Canonisten und Moralisten in ihren Entscheidungen auf das Naturrecht zurück. Wer annimmt, alle diese Lehrer seien in die Irre gegangen, wird schließlich die ganze Kirche selbst eines Irrthums in einer so wichtigen und praktischen Frage zeihen müssen. b) Auch die höchste kirchliche Lehrautorität beruft sich oft in ihren öffentlichen Kundgebungen an die ganze Kirche auf das ius naturale. Im Syllabus hat Pius IX. folgende Sätze feierlich verurtheilt (56): Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad *naturae ius* conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. (65): *Iure naturae* matrimonii vinculum non est indissolubile etc. Auch Papst Leo XIII. beruft sich wiederholt in seinen Rundschreiben auf das Naturrecht. So lehrt er in der Encyklika Quod apostolici (28. Dec. 1878): Nostis . . . rectam huius (domesticae) societatis rationem secundum *naturalis iuris* necessitatem in indissolubili viri ac mulieris unione primo inniti; ferner in der Encyklika Rerum novarum vom 15. Mai 1891: Possidere res privatim ut suas, *ius* est homini *a natura datum.* Diese und ähnliche Sätze hätten keinen Sinn, wenn es kein Naturrecht gäbe. Angesichts dieser Sachlage ist es für einen katholischen Rechtslehrer eine bedenkliche Sache, von „naturrechtlichen Albernheiten der Vergangenheit" zu reden. Aber da hält man uns wieder die „Feiheit der Wissenschaft" entgegen. Wir antworten: Gehört es denn etwa zum Wesen der freien Wissenschaft, in alle Irrthümer stürzen zu können? Wir haben hierüber schon früher (6) das Nöthige gesagt. Es gibt nur eine Wahrheit, und was der sicher von Gott geoffenbarten Lehre widerspricht, ist falsch. Das muß auch die Philosophie von ihrem

§ 2.

Begründung des Naturrechts.

Dem Rechtspositivismus stellen wir die Behauptung gegenüber, daß es *unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung eine natürliche Rechtsordnung mit strengen Rechten und Rechtspflichten gibt.*

1. Den *ersten Beweis* entnehmen wir dem *Begriff des Rechts*. Das Recht im ursprünglichsten Sinne bedeutet zunächst den *Gegenstand* der *Gerechtigkeit* oder dasjenige, was wir anderen aus Gerechtigkeit als das *Ihrige* schulden und was diese als das Ihrige von uns zu fordern streng befugt sind.

Nun gibt es aber vieles, was wir *auf Grund des Naturgesetzes* und unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung anderen als das Ihrige aus Gerechtigkeit zu geben verpflichtet sind und mithin diese als das Ihrige fordern dürfen.

Also gibt es eine natürliche, unabhängig von jedem positiven Gesetze geltende Rechtsordnung oder ein Naturrecht.

Der *Obersatz* dieses Beweises ergibt sich aus dem Begriff der Gerechtigkeit. Gerecht nennt jedermann denjenigen, der allen anderen das Ihrige gibt oder ihnen so viel leistet, als sie für sich zu beanspruchen befugt sind. Was dieses bedeute, wurde schon früher erklärt. Wir haben oben keinen willkürlichen Rechtsbegriff aufgestellt, sondern nur den Begriff untersucht, den alle Menschen mit den Worten: gerecht und ungerecht, Recht und Unrecht verbinden.

Die Wahrheit des *Untersatzes*, daß wir nämlich auf Grund des bloßen Naturgesetzes vieles anderen als das Ihrige zu geben verpflichtet und diese zu fordern befugt sind, ergibt sich aus folgenden zwei Grundsätzen.

Erster Grundsatz: Das natürliche Sittengesetz verpflichtet den Menschen, jedem das Seinige zu geben (suum cuique), und zwar aus Gerechtigkeit, so daß derjenige, der anderen nicht das Ihrige gibt oder sie in dem Ihrigen schädigt, die Gerechtigkeit verletzt. Dieses Gesetz gehört zu den einleuchtendsten Vernunftforderungen, die wir als die unentbehrliche Grundlage jedes gesellschaftlichen Verkehres vernünftiger Wesen und die nothwendige Voraussetzung aller übrigen Rechtsgrundsätze erkennen. Wer diesen Grundsatz nicht anerkennt, hat keinen Grund mehr, den Mord, Diebstahl und Ehebruch als unsittliche und ungerechte Handlungen zu verwerfen. Selbst die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit beruht auf dieser Wahrheit.

Zweiter Grundsatz: Es gibt vieles, was sowohl die Gesammtheit als die einzelnen Glieder der Gesellschaft *unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung* das Ihrige nennen können. Zum Beweise dieses Grundsatzes brauchen wir nur die drei Bedeutungen durchzugehen, welche das Recht als Gegenstand der dreifachen Tugend der Gerechtigkeit hat.

a) Das Recht bedeutet *zuerst den Gegenstand der legalen Gerechtigkeit* oder dasjenige, was die Gesammtheit als das Ihrige (suum)

Standpunkt anerkennen. Uebrigens sind die philosophischen Gründe, die wir zu Gunsten des Naturrechts vorbringen werden, derart, daß sie eine Sprache wie die angedeutete verbieten.

bezeichnen kann. Nun gibt es aber vieles, was unabhängig von jedem positiven Gesetz der Gesellschaft als das Ihrige gebührt.

Der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen. Die Gesellschaft ist ihm zu seiner Existenz und Entwicklung nothwendig und mithin von Gott gewollt. Gott konnte aber den Bestand der menschlichen Gesellschaft nicht wollen, ohne ihr die zu *ihrem Bestande erforderlichen Mittel* als das ihr Gebührende zu geben. Diese Mittel können keine anderen sein als die Leistungen der Glieder der Gesellschaft, welche zum gedeihlichen Bestande des Ganzen nothwendig sind.

Mit derselben Evidenz, mit der wir deshalb die Gesellschaft als nothwendig erkennen, sehen wir es auch als eine von jeder positiven Gesetzgebung unabhängige *nothwendige Vernunftforderung*, mithin als ein Gebot des Naturgesetzes an, daß die Gesellschaft diese Leistungen als *das Ihrige* von den Gliedern fordern könne und diese ihr zu entsprechen verpflichtet seien, und zwar auf Grund der *legalen* Gerechtigkeit. Wir haben also auf Grund des Naturgesetzes eine wahre *Rechtsbefugniß* von seiten der Gesellschaft und eine wahre *Rechtspflicht* von seiten der Gesellschaftsglieder.

Man kann gegen unsern Beweis nicht einwenden, dieses Rechtsverhältniß sei ein unbestimmtes und deshalb praktisch bedeutungsloses; denn der Rechtsgrundsatz, daß jedes Glied verpflichtet sei, das zur Erhaltung und Entwicklung des Ganzen Nothwendige zu thun oder zu unterlassen, ist in sich ganz unzweideutig und bestimmt. Sodann lassen sich aus diesem Grundsatz mit voller Sicherheit schon sehr concrete Rechtspflichten ableiten — unabhängig von jedem positiven Gesetz.

Negativ ergibt sich aus dem genannten Rechtsgrundsatz die Rechtspflicht, alle Handlungen zu unterlassen, mit denen der Bestand der Gesellschaft unvereinbar ist. Nun gibt es manche Handlungen, die ihrer Natur nach unabhängig von positiven Gesetzen ein gedeihliches Gesellschaftsleben unmöglich machen. So ist es unmöglich, daß mit Ungehorsam gegen die rechtmäßige Autorität, mit Empörung oder Beschimpfung der Obrigkeit, Verrath des Vaterlandes u. s. w. ein Gemeinwesen bestehen kann. Deshalb sind die Glieder der Gesellschaft durch das Naturgesetz aus Gerechtigkeit verpflichtet, derartige Handlungen zu unterlassen. Man kann und soll dieselben *auch* durch positive Gesetze verbieten und ahnden, aber auch wo dies nicht geschieht, sind sie durch das Naturgesetz verboten.

Positiv ergibt sich die Pflicht, alles zu leisten, was zur Erreichung des Zweckes der Gesellschaft nothwendig ist. Nun ist aber vieles unter Umständen hierzu nöthig, und zwar unabhängig von jedem positiven Gesetz. Es ist nothwendig, daß es eine Autorität gebe, der alle Gehorsam schulden, daß die Gesetze beobachtet werden, daß die Einzelnen, wenn die Obrigkeit es verlangt, mit ihren Mitteln zum Gesammtwohl beitragen, daß alle in Noth und Gefahr das Vaterland vertheidigen u. dgl. Wer möchte läugnen, daß die Unterthanen zu solchen Leistungen durch das Naturgesetz selbst verpflichtet sind?

b) Das Recht bedeutet an *zweiter* Stelle den *Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit* oder dasjenige, was ein Glied der Gesellschaft dem andern als *das Seinige* schuldet. Als das Seinige kann jeder betrachten, was unmittelbar für seinen ausschließlichen Nutzen bestimmt und zu seiner freien Verfügung gestellt ist.

Nun gibt es aber vieles, was jeder Mensch, der in diese Welt kommt, als das Seinige beanspruchen kann, und zwar *auf Grund natürlicher Verhältnisse* und unabhängig von jeder positiven Anordnung und Gesetzgebung. So kann jedes Kind vom ersten Augenblick seines Daseins sein Leben, seine Gesundheit, seine Glieder und Fähigkeiten als sein eigen ansehen. Der Mensch tritt nicht wie ein Thier nur zum Nutzen und Frommen anderer in die Welt. Er erscheint vielmehr als vernunftbegabtes, freies und selbständiges Wesen, d. h. als Person, die nie zum bloßen Mittel für geschaffene Wesen herabgewürdigt werden darf, sondern in gewissem Sinne den Zweck in sich selbst trägt. Er erscheint ferner mit einer hohen Aufgabe betraut. Frei soll er in der menschlichen Gesellschaft durch Einhaltung der ihm zukommenden Ordnung sich seinem Schöpfer unterwerfen und so zum höchsten Weltzweck mitwirken. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf er der Mittel, und diese Mittel bestehen eben vor allem in den Kräften des Leibes und der Seele, die ihm vom Schöpfer in der Absicht verliehen sind, damit sie zunächst *ihm* dienen, *ihm* zur freien Verfügung stehen. Das Auge, mit dem das erwachende Kind zum erstenmal in das Auge der Mutter schaut, die Arme, die es um ihren Nacken schlingt, sie sind vom ersten Augenblick *sein eigen*, sie sind sein von *Gottes Gnaden*, nicht von Staates oder Menschen Gnaden, selbst nicht von Eltern Gnaden. Deshalb darf es auf Grund des Naturgesetzes von allen Menschen fordern, daß sie es in diesem freien Besitz nicht stören, sondern respectiren. Und wer ihm ungerecht Schaden zufügt oder gar ihm das Leben raubt, macht sich einer schweren Rechtsverletzung schuldig, unbekümmert darum, ob die Staatsgesetze es erlauben oder nicht.

Das vom Kinde Gesagte gilt in gleicher Weise von jedem Menschen, vom ärmsten Bettler ebenso wohl als vom mächtigsten Fürsten. Es gilt ferner nicht bloß von den inneren Gütern des Leibes und der Seele, sondern auch von den äußeren Gütern: der Ehre und dem guten Namen, dem rechtmäßig erworbenen Besitz, den rechtmäßig eingegangenen ehelichen Beziehungen und Familienverhältnissen. Mord, Verstümmelung, Verleumdung, Ehebruch, Diebstahl sind unabhängig von Menschensatzung Rechtsverletzungen. Der Brudermörder Kain hat ein Rechtsgesetz übertreten, obwohl es noch keine Staatsgesetze und öffentliche Zwangsgewalt gab. Wenn heute Europäer in einen neuen Welttheil auswandern und sich in einer noch unbewohnten und herrenlosen Gegend ansiedeln, so gibt es schon vor Errichtung eines Gemeinwesens und vor Erlaß irgendwelcher menschlicher Gesetze und Polizeiverordnungen viele Rechtsgesetze, wie z. B.: Du sollst nicht tödten, stehlen, ehebrechen, verleumden u. s. w. Oder will man wirklich behaupten, der Mensch komme völlig *rechtlos* auf diese Welt und erhalte sein Recht, zu existiren, sein Recht auf Ehre und guten Namen erst von Staates Gnaden? Und wenn der Staat seine Pflicht nicht thäte und etwa wie bei den alten Römern die Sklaven der unumschränktesten Willkür ihrer Herren überließe, wären deshalb diese völlig rechtlos?

In der That, die Läugnung aller natürlichen Menschenrechte ist so offenbar absurd, daß es uns von jeher räthselhaft erschien, wie dieselbe so viele Anhänger finden und sich so hartnäckig behaupten konnte. Wir glauben diese Erscheinung zum guten Theil auf Rechnung der gottfeindlichen Richtung der Neuzeit setzen zu müssen. Ein Naturrecht ist eben undenkbar ohne einen all-

gemeinen, über allen Völkern und Staaten stehenden Gesetzgeber, der sich bestimmte Zwecke setzt, die dazu nöthigen Mittel seinen Untergebenen zuweist und sie in dem Gebrauche derselben innerhalb gewisser Schranken frei und unabhängig wissen will. Nirgends fühlt man so handgreiflich die Nothwendigkeit, an einen persönlichen Gott zu glauben, als im Naturrecht. Wer Naturrecht sagt und versteht, was er redet, sagt: Es gibt einen Gott, der jedem das Seinige zuweist und als oberster Gesetzgeber über allen Völkern waltet. Und weil es leider bei vielen Anhängern der „freien Forschung" von vornherein feststeht, daß es keinen persönlichen Gott geben darf, so ist auch ihre Stellung in Bezug auf das Naturrecht schon a priori entschieden.

c) Das Recht bedeutet an dritter Stelle den Gegenstand der austheilenden Gerechtigkeit oder das, was die Gesammtheit den einzelnen Gliedern schuldet: nämlich die Vertheilung der öffentlichen Güter und Lasten nach Verhältniß der Würdigkeit, des Verdienstes und der Kräfte eines jeden. Es ist eine nothwendige Vernunftforderung, daß die Leiter der Gesellschaft nicht nach Privatinteresse oder Parteirücksichten, sondern nach Recht und Gerechtigkeit, d. h. jedem nach Maßgabe seiner Kräfte und Verdienste austheilen. Deshalb kommt jedem von Natur aus eine entsprechende Berücksichtigung bei Austheilung der Güter und Lasten zu, und es ist ein Verstoß gegen die austheilende Gerechtigkeit, wenn die öffentlichen Aemter nicht nach Maßgabe der Würdigkeit, die öffentlichen Belohnungen nicht nach Maßgabe des Verdienstes vertheilt oder wenn die einen zu Gunsten der anderen über das Maß der Kräfte belastet werden.

Wer annimmt, es gebe keine natürlichen Pflichten der austheilenden Gerechtigkeit, muß zugeben, daß der despotische Gewalthaber nach reiner Willkür die öffentlichen Güter und Lasten vertheilen dürfe; er muß zugeben, daß es überhaupt keine ungerechte Tyrannei und Parteiherrschaft geben könne, daß mithin die Pharaone, die Großmoguls, Sultane und Mikados nie die austheilende Gerechtigkeit verletzt haben.

2. Zweiter Beweis. Die Entwicklung des Rechtsbegriffes, wie er in aller Bewußtsein lebt, hat uns zur Annahme des Naturrechts geführt. Zu demselben Ergebniß werden wir gelangen, wenn wir vom Begriff der Pflicht ausgehen.

Gott hat dem Menschen zahlreiche Pflichten hier auf Erden auferlegt, und zwar Pflichten, die von jedem positiven Gesetz unabhängig sind. Nun ist aber die Erfüllung dieser Pflichten nicht möglich ohne entsprechende Rechte. Also mußte Gott dem Menschen auch Rechte geben, und zwar Rechte, die von jedem positiven Gesetz unabhängig sind [1].

Der Mensch soll hier auf Erden im Zusammenleben mit anderen durch Einhaltung der ihm geziemenden Ordnung sich frei Gott unterwerfen und sein ewiges Heil wirken. Unabhängig von Menschensatzung hat jeder die Pflicht, Gott zu verehren, ihn zu lieben und ihm zu dienen, die Pflicht, Eltern und Kinder zu lieben, die Treue dem Ehegatten zu bewahren, dem Nächsten wohlzuwollen, die Keuschheit und Mäßigkeit zu beobachten u. dgl. Damit er diese Pflichten frei erfüllen könne, ist erstens erfordert, daß er verschiedene geistige

[1] Siehe hierüber die lesenswerthen Ausführungen bei F. v. Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Münster 1887. S. 35 ff.

und leibliche Kräfte und äußere Güter besitze, die ihm als Mittel dienen; zweitens, daß er ungestört und unbehindert durch fremde Eingriffe über die ihm verliehenen Mittel verfügen und so frei seine Aufgabe lösen könne. Dazu ist aber nothwendig, daß er das Recht habe, andere von unbefugten Eingriffen in das Seinige auszuschließen, und daß die anderen die entsprechende Pflicht haben, seinen Willen hierin zu achten. Denn hätte er dieses Recht nicht, so könnte ihm jeder das Seinige nehmen oder ihn wenigstens in der Erfüllung der ihm von Gott gestellten Aufgabe verhindern, Gott hätte ihm also nicht wirksam die freie Lösung seiner Aufgabe möglich gemacht.

Um die Kraft dieser Beweisführung noch klarer einzusehen, erinnere man sich an den schon früher erwähnten Vorschlag mancher materialistischen Philosophen und Physiologen, man solle kränkliche Kinder, von denen doch für die menschliche Gesellschaft kein Nutzen zu erwarten sei, gleich nach der Geburt tödten. Wer das Leben des Individuums und der menschlichen Gesellschaft rein „diesseitig" auffaßt, kann gegen einen solchen Vorschlag wenig einwenden. Er hat eben keinen Grund, dem Individuum angeborene Rechte zuzuerkennen.

Aber dieser Standpunkt ist unhaltbar. Der Mensch ist von Gott erschaffen, damit er hier auf Erden seinem Schöpfer diene in der Lage und Stellung, in die ihn die Vorsehung versetzt. Diese Aufgabe ist ihm also nicht von der menschlichen Gesellschaft gestellt, sondern von Gott selbst, und sie hängt nicht davon ab, ob er der Gesellschaft irdische Vortheile bringe oder nicht. Niemand darf ihn in der Lösung dieser Aufgabe hindern oder ihn im freien Gebrauch der ihm dazu verliehenen Mittel stören. Er muß also das Recht haben, daß ihn alle anderen als Person achten und nicht in die ihm zugewiesene Freiheitssphäre eingreifen. Sonst könnten ja die Menschen die Erreichung der göttlichen Absichten vereiteln.

3. Dritter Beweis. Es gibt eine positive Rechtsordnung. Nun aber hat diese die natürliche Rechtsordnung zur nothwendigen Voraussetzung. Also gibt es auch eine natürliche Rechtsordnung.

An dem Bestand der positiven Rechtsordnung zweifelt wohl niemand. Wir brauchen deshalb bloß zu zeigen, daß diese nothwendig eine natürliche Rechtsordnung voraussetzt.

a) Die positive Rechtsordnung, und zwar die menschliche oder staatliche, die wir hier besonders im Auge haben, wurzelt im menschlichen Rechtsgesetz. Nun aber haben alle menschlichen Gesetze die natürliche Pflicht der Gerechtigkeit zur nothwendigen Voraussetzung und mithin auch das natürliche Rechtsgesetz und die natürliche Rechtsbefugniß, ohne welche die Rechtspflicht undenkbar ist. Also ist die natürliche Rechtsordnung die unentbehrliche Voraussetzung der positiven.

In der That, woher fließt den menschlichen Gesetzen ihre verpflichtende Kraft zu? Unmittelbar allerdings von der menschlichen Gesetzgebergewalt. Aber woher nimmt diese das Recht, mich zu verpflichten oder an mich bindende Rechtsforderungen zu stellen? Schon das erste Staatsgesetz setzt voraus, daß man ihm zu gehorchen verpflichtet sei. Es ist ja nicht eine bloße Strafandrohung, sondern ein Ausfluß, eine Bethätigung der obrigkeitlichen Gewalt, d. h. des Rechtes, die Unterthanen im Gewissen zu verpflichten.

Seit Hobbes, Spinoza, Rousseau und anderen antwortet man auf die gestellte Frage mit dem Hinweise auf den ursprünglichen Gesellschaftsvertrag, durch den sich alle verpflichtet haben, sich der Obrigkeit oder dem Gesammtwillen zu unterwerfen. Aber diese Lösung genügt bloß für Gedankenlose. Denn wenn wir selbst den Vertrag als Thatsache voraussetzen wollten, so kehrt gleich die Frage wieder: Woher nimmt denn dieser Vertrag seine verpflichtende Kraft, warum bin ich im Gewissen gebunden, mich an denselben zu halten? Etwa weil ich mich selbst dazu verpflichtet? Aber warum kann ich diese Pflicht nicht ebensogut wieder aufheben, wenn es mir beliebt? Oder verpflichten mich die anderen zur Beobachtung des eingegangenen Vertrages? Aber woher nehmen sie das Recht, mich zu verpflichten? Die öffentliche Gewalt existirt ja nach der Voraussetzung noch nicht. Es stehen mir also bloß eine Zahl Individuen gegenüber, denen ich als Mensch gleich bin. Woher also nimmt der Vertrag seine bindende Kraft? Die Antwort könnte nur lauten, weil es eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ist, daß man eingegangene Verträge halte. Damit stünden wir aber auf dem Boden des Naturrechts.

Der Hinweis auf den Gesellschaftsvertrag ist also völlig ungenügend, und wir fragen wieder: Woher nimmt die Gesellschaft oder die Obrigkeit das Recht, mich zu verpflichten? Die Antwort kann nur lauten: Weil Gott den Bestand der menschlichen Gesellschaft will, da sie dem Menschen nothwendig ist, und weil er folglich auch das wollen muß, was zu diesem Bestande nothwendig ist, nämlich eine öffentliche Gewalt, welche das Recht hat, die Unterthanen zum Mitwirken am Gemeinwohl zu verpflichten. Dieses Recht und die entsprechende Rechtspflicht ist durch das Naturgesetz gegeben und bildet die unentbehrliche Grundlage jedes positiven Rechts (350).

b) Wenn es kein Naturrecht gibt, so kann es auch kein ungerechtes menschliches Gesetz geben, und die höchste Staatsgewalt kann den Unterthanen kein Unrecht zufügen. Sie mag dann mit dem Leben, der Ehre, der Keuschheit, dem Eigenthum der Unterthanen schalten und walten wie ein Nero oder Caligula oder der ärgste orientalische Despot, stets ist sie im Recht. Es gibt ja kein höheres Rechtsgesetz, an das sie gebunden wäre.

Eine solche Annahme ist aber im höchsten Grade vernunftwidrig. Sollen wir wirklich glauben, das Gesetz des römischen Kaisers, man solle sein Pferd anbeten, sei gerecht gewesen und im Gewissen verpflichtend? Sollen wir wirklich die drei Israeliten, welche der Statue Nabuchodonosors ihre Anbetung verweigerten, der Uebertretung eines wahren Rechtsgesetzes beschuldigen? Zu solchen absurden Folgerungen treibt schließlich die Läugnung jedes Naturrechtes.

Manche helfen sich über diese Schwierigkeit hinweg, indem sie zugeben, daß unter Umständen ein Conflict zwischen Gewissenspflicht und Rechtspflicht entstehen könne. Es könne vorkommen, daß man um des Gewissens willen einem gerechten und verpflichtenden Gesetze den Gehorsam verweigern müsse. Da hätten wir also die Pflicht, eine Pflicht zu übertreten. Da jedes Gesetz nur auf Grund des Naturgesetzes gebietet, so könnten wir unter Umständen durch das Naturgesetz verpflichtet sein, etwas zu thun, was das Naturgesetz nothwendig verbietet. So fällt man aus einer Absurdität in die andere.

Daran ist einmal nicht vorbeizukommen: wer jedes Naturrecht läugnet, hat kein Recht, ein bestehendes Gesetz, mag es noch so unsinnig, unvernünftig, tyrannisch und schädlich sein, als ungerecht zu bezeichnen. Man kann nach ihm von einem ungerechten Gesetz gar nicht mehr reden. Höchstens kann man sagen, es entspreche nicht der „Idee" oder der Vollkommenheit der Gerechtigkeit. Man sieht hier wiederum, daß die Unterwerfung unter das Naturgesetz, d. h. unter Gott die einzige zuverlässige, unverrückbare Grundlage und Stütze der menschlichen Würde und Freiheit ist. Die Emancipation von Gott soll den Menschen frei machen, aber sie thut es nur, um ihn einer erniedrigenden Sklaverei gegen andere Menschen zu überantworten.

Gegen die obige Beweisführung kann die historische Schule insofern begründeten Einspruch erheben, als sie über dem positiven Gesetzesrecht ein positives Gewohnheitsrecht anerkennt. Aber auch sie muß zugestehen, daß nach ihren Grundsätzen eine allgemeine Volksgewohnheit (Menschenopfer, Menschenfresserei, unsittliche Religionsgebräuche u. s. w.) nie ungerecht sein kann. Auch vermag sie nicht zu erklären, woher das Gewohnheitsrecht seine verpflichtende Kraft habe. Die allgemeine Volksüberzeugung kann in die Irre gehen, hat jedenfalls aus sich kein Recht, die Unterwerfung meines Willens zu fordern.

c) Derselbe Gedanke läßt sich noch in anderer Weise entwickeln. Zweck des Gesetzes ist nothwendig das Gemeinwohl (281). Ein Gesetz, das die Erreichung dieses Zweckes offenbar hindert, ist also kein Gesetz, es hat keinerlei verbindliche Kraft. Wer das läugnen will, muß auch in Abrede stellen, daß das Gesetz nothwendig vernünftig sein müsse; er muß also das Gesetz seines idealen Charakters entkleiden und zu einer bloßen Willkürmaßregel herabwürdigen, hinter der Polizisten und Scharfrichter stehen.

Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach mit dem Gemeinwohl unvereinbar sind, also ihrer Natur nach nie Recht werden können. Wie könnte z. B. mit Mord, Diebstahl, Ungehorsam gegen die öffentliche Gewalt, Ehebruch, Meineid, Brandstiftung, Verrath u. ä. ein geordnetes Gesellschaftsleben bestehen? Wenn also auch alle Menschen zusammenkämen, um derartige Handlungen gesetzlich vorzuschreiben und an der Rechtsform kein Tüpfelchen fehlte, so wäre ein solcher Beschluß null und nichtig. Allerdings muß der Rechtspositivist seiner Theorie zuliebe dieses läugnen und seiner bessern Einsicht Schweigen gebieten. Aber jeder Unbefangene wird eine solche Folgerung unbedingt verwerfen. Cicero, der es so gut versteht, dem natürlichen Rechtsbewußtsein der unverdorbenen Vernunft Ausdruck zu verleihen, erklärt es für die größte Thorheit, zu wähnen, alles sei Recht, was von den Menschen zum Gesetz erhoben wird[1].

---

[1] De Leg. I, 15: Iam vero illud *stultissimum,* existimare omnia iusta esse, quae scita sint populorum instutis aut legibus. Etiamne, si quae sint leges tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges imponere voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hae leges iustae haberentur? Nihilo, credo, magis illa quam interrex noster tulit, ut dictator, quem vellet civium, indicta causa, impune posset occidere. Est enim *unum ius, quo devincta est hominum societas,* et *quod lex constituit una; quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi:* quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam, sive nusquam. — Im folgenden Kapitel (16) geißelt er in überaus scharfer Weise den Irrthum der histo-

§ 3.

Widerlegung einiger Einwendungen.

1. Das Naturrecht ist nach unserer Darlegung nicht bloß ein ideales Recht, d. h. eine bloße Idee dessen, was Recht werden soll, oder ein bloßes Urbild der Rechtsordnung, wie die Rechtspositivisten wollen, sondern eine wirkliche, für alle menschlichen Verhältnisse geltende Rechtsordnung, welche dem positiven Recht als nothwendige Unterlage und Schranke dient.

Hiergegen wendet v. Savigny[1] ein, die Annahme eines solchen über allem positiven Recht schwebenden Normalrechts sei einseitig und entziehe dem Recht alles Leben. Thatsächlich entwickelt sich ja das Recht organisch mit dem Volksganzen ähnlich wie die Sprache.

Doch diese Einwendung verkennt den wahren Sinn des Naturrechts. Unter dem Naturrecht, das er bekämpft, scheint sich dieser große Rechtslehrer nur die willkürlichen Abstractionen vorgestellt zu haben, die seit Montesquieu und Rousseau unter diesem Namen im Umlauf waren. Denn nur von dieser Ansicht läßt sich behaupten, daß sie das Recht als etwas für sich Bestehendes, Abgeschlossenes, in jeder Beziehung Unabänderliches behandelt, unbekümmert um dessen Gestaltung in dem vorhandenen wirklichen Zustand[2]. Rousseau und seine Anhänger rissen den Menschen praktisch von Gott und der Hinordnung auf sein ewiges Ziel los, faßten ihn als unabhängiges Individuum auf, das allen übrigen vollständig gleich und nur insoweit anderen unterworfen ist, als es selbst will. Ein Theil der Souveränität haftet jedem Glied der Gesellschaft unveräußerlich an. Mit solchen „hohlen Abstractionen" hat das Naturrecht im Sinne der römischen Rechtslehrer und besonders in der tiefern Auffassung, die es in der Scholastik gefunden, nichts gemein.

Das Naturrecht in diesem Sinne besteht in allgemeinen, von selbst einleuchtenden Rechtsgrundsätzen und den nothwendigen Schlußfolgerungen aus denselben, wie die Gebote des Dekalogs: Du sollst nicht tödten, stehlen, ehebrechen, falsches Zeugniß ablegen u. s. w. Auf Grund dieser Rechtsgrundsätze kehren gewisse Rechtsverhältnisse überall und zu jeder Zeit bei allen Völkern wieder, z. B. das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre, seinen rechtmäßigen Erwerb, das Recht der Ehegatten untereinander, der Eltern in Bezug auf ihre Kinder, der Obrigkeit in Bezug auf ihre Unterthanen. Mit diesem Rechtsverhältniß beschäftigt sich eben jener Theil der Moral-

rischen Schule: Quod si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur: ius esset, latrocinari; ius, adulterare; ius, testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur: cur non sanciunt, ut, quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? etc.

[1] System des römischen Rechts I, 52.

[2] Daß dieses die Auffassung Savigny's ist, geht ziemlich deutlich aus den Ausführungen desselben hervor. Vgl. System des römischen Rechts a. a. O. Auch Paulsen (System der Ethik S. 495) kennt nur das Naturrecht im Sinne Rousseau's, das volle Gleichheit und Unabbängigkeit für alle in Anspruch nimmt.

philosophie, der von vielen Rechtsphilosophie genannt und mit Unrecht von der Moralphilosophie losgerissen wird.

Ueber die genannten Rechtsverhältnisse und Rechtsgrundsätze hinaus gibt es noch sehr vieles, was im Naturrecht nur im allgemeinen oder in Umrissen enthalten ist, wie wir dies früher bei Behandlung des positiven Gesetzes ausgeführt haben (349). Auf diesem ganzen weiten Gebiete hat die menschliche Freiheit einen großen Spielraum, hier kann sich die Eigenart der verschiedenen Völker nach Maßgabe von Zeit und Umständen geltend machen, hier ist also eine organische Rechtsentwicklung sehr wohl möglich. Auch Savigny gibt zu, daß wir in jedem Volksrecht ein zweifaches Element unterscheiden müssen: ein individuelles, jedem Volke besonders angehörendes, und ein allgemeines, gegründet auf das Gemeinsame der menschlichen Natur[1]. Dieses Gemeinsame ist eben das Naturrecht, das überall wiederkehrt, weil gewisse gesellschaftliche Beziehungen der Menschen an allen Orten sich wiederfinden. Dieses Naturrecht soll vom positiven Recht sanctionirt, soweit nothwendig näher bestimmt und bis in die einzelnsten concreten Folgerungen entwickelt werden. Da hat die positive Rechtsbildung eine weite und lohnende Aufgabe und kann zugleich auf den unwandelbaren, einleuchtenden Grundsätzen des Naturrechts weiterbauen. Dadurch erhält sie allein den Charakter einer wahren, auf unwandelbaren Principien ruhenden Wissenschaft; während sie nach der Ansicht der Rechtspositivisten ganz auf dem Erfahrungsgebiete stehen bleibt und nur eine Erforschung und Ordnung dessen ist, was die Gewohnheit oder die gesetzgebende Gewalt zum Rechte erhoben hat, also eine Art juristische Statistik bildet.

2. Stahl klagt darüber, daß es dem Naturrecht an der erforderlichen Bestimmtheit (Präcisirung) gebreche und ebenso an der bindenden Kraft des Rechts[2]. Was das letztere angeht, so beruht diese Einwendung nur auf der verkehrten Auffassung der Erzwingbarkeit des Rechts, die durch Kant in Umlauf gekommen ist[3]. In Bezug auf das erstere liegt die Lösung zum Theil im Gesagten. Viele Rechtsgrundsätze sind von selbst einleuchtend, ebenso wie ihre unmittelbaren Anwendungen. Vieles dagegen ist nicht genügend bestimmt. Dieser Theil gilt daher aus sich noch nicht. Gerade auf der Nothwendigkeit dieser größern Bestimmtheit der Rechtsordnung für die vorliegenden concreten Verhältnisse beruht unter anderen Gründen die Nothwendigkeit einer öffentlichen Gewalt. Diese soll die einleuchtenden Grundsätze anerkennen und durch Bestimmung von Belohnung und Strafe sanctioniren, was aber noch zweifelhaft oder unbestimmt ist, unzweifelhaft machen und bestimmen, damit so der Zweck des gesellschaftlichen Zusammenlebens nach Gottes Absicht erreicht werde.

3. Wir können es deshalb auch nicht billigen, daß Stahl das Recht das objective oder nationale Ethos, die Moral aber das subjective Ethos nennt. Denn dadurch wird einmal der Gedanke nahegelegt, die sittliche Ordnung (Moral) sei etwas rein Subjectives, vom subjectiven Gutdünken und Belieben des Menschen Abhängiges. Das ist aber unrichtig. Die Beobachtung der sittlichen Ordnung ist allerdings den Eingriffen menschlicher

[1] System des römischen Rechts a. a. O.

[2] Philos. des Rechts II, 221.

[3] S. oben S. 391.

Autorität nur insoweit unterstellt, als die gesellschaftliche Ordnung dies erheischt. Aber bei alledem bleibt wahr, daß die sittliche Ordnung von subjectiven Meinungen unabhängig ist. Jeder Mensch und auch die Gesellschaft als Ganzes hat dieselbe als etwas objectiv Gegebenes anzuerkennen und zu befolgen.

Bedenklicher aber ist, daß Stahl das Recht das objective oder nationale Ethos nennt. Wenn man einmal griechisch reden will, so mag man die sittliche Ordnung Ethos nennen und die Rechtsordnung als Theil des Ethos mit einem eigenen Namen belegen. Aber verkehrt wäre es, zu glauben, daß dieses Ethos wesentlich und ausschließlich eine Schöpfung des politischen Gemeinwesens oder des Volksganzen (der Nation) sei, gleich als ob es unabhängig von menschlicher Satzung keine objective, allgemeingiltige Rechtsordnung gebe. In Bezug auf Stahl muß eine solche Ansicht um so mehr befremden, als er selbst zugesteht, daß es natürliche Sittengebote in Bezug auf das Mein und Dein der Menschen untereinander gebe. Würde also die menschliche Rechtsordnung etwas einem solchen Gebote Widersprechendes befehlen, so wären wir kraft dieser Rechtsordnung verpflichtet, dasselbe zu thun, und vermöge des natürlichen Sittengesetzes verpflichtet, es nicht zu thun. Das objective und subjective Ethos lägen sich gegenseitig in den Haaren, und zwar beide auf Grund göttlicher Ermächtigung!

4. Nun kommt der Achilles unter den Angriffen Stahls auf das Naturrecht. „Es darf die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht. Es darf insbesondere der Richter nicht nach Naturrecht entscheiden, sei es gegen das positive Recht oder sei es auch nur in Ergänzung des positiven Rechts (subsidiär). Die Anwendung des Naturrechts in den Gerichten ist schon thatsächlich nicht ausführbar. Sie scheitert ja an dem Mangel der Objectivität, der gemeinsam gleichmäßigen Anerkennung und jenem Mangel der Präcisirung. Der Richter wäre damit nur an sein Urtheil gewiesen, was er für Naturrecht hält, im besten Falle würde er daher nur als Individuum (als bloßer Schiedsrichter) sprechen, statt als wirklicher Richter, d. i. als Organ und Repräsentant des nationalen rechtlichen Urtheils.“ [1]

Wir entgegnen: Heute kann allerdings im allgemeinen ein Richter nicht die positiven Gesetze umgehen und nach einem vermeintlichen Naturrechte entscheiden. Der Grund hiervon ist, weil alles im Naturrecht einleuchtend Enthaltene längst in die positive Rechtsordnung aufgenommen und zum öffentlichen Gesetz erhoben worden ist.

Solange ein politisches Gemeinwesen erst im Entstehen begriffen ist, wird allerdings der oberste Richter nicht selten nach den Grundsätzen des Naturrechts entscheiden müssen. Todtschlag, Diebstahl, Ehebruch werden, auch wenn es noch keine Staatsgesetze gibt, als Verbrechen anerkannt und bestraft. Sobald aber ein Gemeinwesen zu höherer Entfaltung gelangt, werden bewußt oder unbewußt, durch Schrift oder Gewohnheit alle naturrechtlichen Forderungen zu öffentlichen Rechtsforderungen erhoben. Dies ist schon deshalb nothwendig, weil das Naturrecht zwar viele Verbrechen verbietet und ihre Bestrafung fordert, aber die Art und das Maß der Strafe nicht selbst be-

[1] Philosophie des Rechts S. 222.

stimmt. Diese Bestimmung, die nothwendig ist, um reine Willkür und Beeinflussung durch persönliche Zu- und Abneigung auszuschließen, geschieht erst durch das positive Recht. Außerdem setzt das positive Recht alles fest, was nur andeutungsweise und im allgemeinen im Naturrecht enthalten ist.

Hat sich dieser allmähliche Bildungsproceß des positiven Rechtes vollzogen, so ist durchschnittlich eine Berufung auf das Naturrecht gegenstandslos und deshalb auch ohne Gefährdung der öffentlichen Rechtssicherheit im allgemeinen unzulässig. Dies gilt selbst vom höchsten Richter, der zugleich Gesetzgeber ist. Er kann die bestehenden Gesetze unter Umständen abändern, wenn er will; aber solange sie zu Recht bestehen, ist er wenigstens durchschnittlich in seinen richterlichen Entscheidungen an sie gebunden. Noch viel mehr gilt dies von dem untergeordneten Richter, der nur angestellter Beamter ist und deshalb vertragsmäßig nach den bestehenden Gesetzen zu urtheilen hat. Er mag und soll, wenn er ein Gesetz für ungerecht hält, das Richteramt ablehnen; aber übt er sein Amt aus, so muß er nach den bestehenden Gesetzen urtheilen.

Trotzdem bildet auch heute die natürliche Rechtsordnung die nothwendige Voraussetzung und Grundlage des positiven Rechts. Nur auf Grund der natürlichen Rechtsgrundsätze haben die positiven Gesetze verpflichtende Kraft. Außerdem bleibt auch heute wahr, daß, wenn gewisse Verbrechen von der positiven Rechtsordnung nicht verboten und bestraft würden, dieselben dennoch ungerecht und durch das Naturrecht verboten wären. Diese Verbrechen sind nicht allein durch das positive Recht verboten, sondern auch schon durch das Naturrecht. Ferner muß der Richter oft in zweifelhaften Fällen nach den allgemeinen Grundsätzen der Gerechtigkeit (Billigkeit) entscheiden [1]. Endlich bildet die natürliche Rechtsordnung die unübersteigbare Schranke der positiven. Es kann auch heute noch vorkommen und ist auch schon vorgekommen, daß offenbar ungerechte Gesetze erlassen werden, bei denen ein gewissenhafter Mann das Richteramt ablehnen muß und denen niemand gehorchen darf. Wir hätten einmal sehen mögen, was Stahl dazu gesagt hätte, wenn die preußische oder bayerische Gesetzgebungsgewalt im Jahre 1850 das Gesetz erlassen hätte: „Jeder, der mündlich oder schriftlich den Bestand des Naturrechtes geläugnet hat, soll gesteinigt werden. Alle entgegenstehenden Bestimmungen sind aufgehoben.“ Ob er da wohl so pathetisch ausgerufen hätte: „Es dürfen die Unterthanen, einzeln oder in Masse, sich nicht wider das positive Gesetz setzen, gestützt auf Naturrecht, das ist der Frevel der Revolution.“ [2]

[1] Im Artikel 4 bestimmt der Code Napoléon, daß jeder Richter, der unter dem Vorwand des Stillschweigens oder der Unklarheit der Gesetze ein Urtheil verweigere, als der Rechtsverweigerung schuldig angeklagt werden könne. Als man in den Berathungen dieses Artikels einwendete, das Gesetz könne unmöglich alle Fälle voraussehen, wurde erwiedert: Wenn der Richter im Gesetzbuch keine Regeln findet, die ihm zur Entscheidung dienen können, so soll er zu den Grundsätzen der natürlichen Billigkeit seine Zuflucht nehmen (S'il ne trouve pas dans la loi des règles pour décider, il doit recourir à *l'équité naturelle*). Die römischen Juristen entscheiden sehr oft strittige Fragen mit der Berufung auf das ius naturale. Vgl. Voigt, Die Lehre vom ius naturale, bonum et aequum und ius gentium der Römer I. Bd. § 75.

[2] Philosophie des Rechts II, 222.

Stahl wäre vielleicht der erste gewesen, der in einer eigenen Schrift einem solchen Gesetze das Brandmal himmelschreiender Ungerechtigkeit aufgedrückt hätte. Seien wir also froh, daß uns Gott gewisse natürliche Rechte verliehen hat, die uns nicht durch einen beliebigen Paragraphen von einer fanatischen, rücksichtslosen Mehrheit wegdecretirt werden können. Es zeigt sich hier, welche gefährlichen Folgerungen die Läugnung des Naturrechts nach sich ziehen kann. Setzen wir einmal den gar nicht unmöglichen Fall, daß in irgend einem Staate die Socialdemokraten die Mehrheit in der gesetzgebenden Kammer erlangen, die Regierungsgewalt in ihre Hände bekommen und nun anfangen, Gesetzesparagraphen nach ihrem Sinne zu schmieden, wie z. B.: Privateigenthum ist abgeschafft, jede Privatunternehmung untersagt, gleiche Arbeitspflicht für alle, Aufhebung aller bestehenden Ehegesetze und Erklärung der freien Liebe u. s. w. Was will eine rechtspositivistische Minderheit auf dergleichen Gesetze sagen? Sie muß dieselben als zu Recht bestehend anerkennen und den Unterthanen mit dem guten Beispiel der Unterwerfung vorangehen, weil die Berufung auf ein Naturrecht gegen das positive Recht „der Frevel der Revolution" ist.

Wie nothwendig jeder schließlich auf ein Naturrecht zurückgreift, zeigt übrigens auch Stahl, indem er im Widerspruch mit sich selbst von natürlichen Rechten des Menschen redet. So behauptet er, jeder Mensch habe „ein Recht darauf, keinen anderen Normen unterworfen zu werden als denen, welche als die gegenständliche Ordnung des Gemeinlebens aufgerichtet, welche von der Obrigkeit sanctionirt sind, als den Normen des positiven Rechts" [1]. Woher nimmt der Mensch dieses Recht? Es mag sein, daß bei den meisten Völkern dies als öffentliches Gesetz gilt. Aber daß dies bei allen Völkern der Fall ist, läßt sich füglich bezweifeln. Mit welchem Grund kann also Stahl behaupten, jeder Mensch habe das Recht, nur den von der Obrigkeit sanctionirten Normen unterworfen zu werden? Woher nimmt er dieses Recht? Und woher nimmt die Obrigkeit das Recht, daß sie ausschließlich allein als Rechtsquelle angesehen werde? Entweder muß man diese Rechte läugnen oder das Naturrecht anerkennen.

Der Einwurf, daß die Berufung auf das Naturrecht eine Gefahr für die öffentliche Ordnung enthalte, wurde schon früher (355) genügend berücksichtigt.

Fünftes Kapitel.

Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

Obwohl wir schon beim positiven Aufbau der Rechtslehre mehrere irrige Ansichten über Wesen und Grund des Rechts widerlegen mußten, so blieben doch noch einige neuere Rechtssysteme unbeachtet, die wegen des Ansehens, in dem sie oder ihre Urheber stehen, eine besondere Berücksichtigung verdienen, und deren Besprechung die von uns vertretene Ansicht von einer neuen Seite beleuchten wird.

---

[1] Philosophie des Rechts S. 223.

§ 1.

Die Rechtslehre Kants und Fichte's.

I. Niemand hat in Deutschland, wie auf die Entwicklung der Philosophie überhaupt, so namentlich auf die der Rechtsphilosophie einen nachhaltigern Einfluß ausgeübt als der Gründer der kritischen Schule. Er ist es insbesondere, der für lange Zeit hinaus das Recht endgiltig von der sittlichen Ordnung losgerissen hat. Vorgebaut hatte ihm Chr. Thomasius, und zwar in doppelter Weise. Einmal dadurch, daß er das Naturrecht, welches er noch anerkennt und auf Gottes Gesetz gründet, für ein minder eigentliches und vollkommenes Recht erklärt als das von der menschlichen Gesellschaft aufgestellte [1]. Sodann besonders dadurch, daß er das sittlich Gute (honestum) vom Wohlanständigen (decorum) und Gerechten (iustum) unterscheidet und dem sittlich Guten die Bewirkung des innern Friedens der Seele, dem Rechte aber die Bewahrung des äußern Friedens als Aufgabe zuweist [2]. Da sich ferner nach Thomasius die Ethik mit dem sittlich Guten, das Naturrecht aber mit dem Gerechten befaßt, so war damit das Naturrecht von der Ethik losgerissen. Es gehörte nicht mehr als Theil zur Ethik, sondern war eine selbständige Wissenschaft mit einem getrennten Gebiete geworden.

Die von Thomasius ausgesprochenen Grundgedanken hat Kant weiter entwickelt und mit seiner Autonomie zu einem ganzen System ausgebaut. Er theilt die „Metaphysik der Sitten" in zwei getrennte Gebiete: die Rechtslehre und die Tugendlehre; jene befaßt sich mit den Rechtspflichten, diese mit den Tugendpflichten (sittlichen Pflichten). Rechtspflichten sind solche Pflichten, für die eine äußere Gesetzgebung möglich, Tugendpflichten dagegen solche, für die eine derartige Gesetzgebung nicht möglich ist.

Wir müssen nämlich mit Kant eine doppelte Gesetzgebung unterscheiden: eine innere, ethische, und eine äußere, juridische. Ethisch ist jene Gesetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zur Triebfeder macht; juridisch dagegen jene, welche die Triebfeder nicht im Gesetze miteinschließt, sondern auch eine andere Triebfeder als die der Pflicht zuläßt [3].

Beide Gesetzgebungen stimmen miteinander überein in dem entfernten Zweck. Beide wollen die allgemeine sittliche Vernunftordnung verwirklichen, daß der Mensch nie als Mittel zu einem äußern Zweck gebraucht werde, sondern Selbstzweck und autonom sei. Alle Menschen bringen das unveräußerliche und für alle gleiche Urrecht der Freiheit mit sich in die Gesellschaft.

Sie unterscheiden sich aber mannigfach: a) vor allem durch den unmittelbaren Zweck. Die juridische Gesetzgebung bezweckt die Freiheit des Menschen in seinem äußern Handeln im Zusammenleben mit anderen, die ethische Gesetzgebung dagegen die Bewirkung der innern Freiheit: der Unabhängigkeit von jeder Triebfeder außer der selbst auferlegten Pflicht. Dementsprechend definirt Kant das Recht den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen

---

[1] So behauptet er an einer Stelle: Sapiens Deum magis concipit ut *doctorem* iuris naturae quam ut *legislatorem*. (Fundament. iuris natur. et gent. I. 5, 46.)

[2] Fundament. iuris natur. et gent. I. 2, 6.

[3] Rechtslehre. WW. V, 18.

mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann"[1].

b) Ferner unterscheiden sie sich durch den Gegenstand. Die Rechtsgesetze befassen sich mit dem „äußern praktischen Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (mittelbar oder unmittelbar) Einfluß haben können"[2]. Die Ethik dagegen umfaßt alle Pflichten des Menschen, mögen sie nun äußere oder innere, von der äußern oder innern Gesetzgebung herrühren. „So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur innern Gesetzgebung gehörig."[3] Die äußeren Rechtspflichten werden also indirect vom Menschen selbst in die ethische Ordnung erhoben, weil die Einhaltung der Rechtsordnung ein nothwendiges Erforderniß der innern Freiheit und mithin wie diese ein Postulat der Vernunft ist.

Die ethische Gesetzgebung hat einen ausgedehntern Gegenstand als die juridische, weil diese bloß äußere Handlungen, jene aber auch die Triebfeder vorschreibt.

c) Verschieden ist auch die Grundlage und Quelle der beiden Gesetzgebungen. Die innere Gesetzgebung besteht in dem kategorischen Imperativ, geht also aus der eigenen Vernunft hervor; die äußere dagegen ist der Ausspruch einer mit Zwangsgewalt ausgerüsteten Autorität. Die letztere verpflichtet nicht direct aus sich selbst, sondern nur indirect, insofern jeder sich selbst die Beobachtung der äußern Gesetzgebung zur Pflicht macht.

d) Der juridischen Gesetzgebung geschieht Genüge durch bloße Legalität, d. h. durch Uebereinstimmung der äußern Handlung mit dem Gesetz ohne Rücksicht auf ihre Triebfeder; die ethische Gesetzgebung dagegen verlangt Moralität, d. h. die Vollbringung der Handlung aus der Triebfeder der Pflicht[4].

J. G. Fichte verquickte die wesentlichsten Punkte der Kant'schen Rechtslehre mit seinem subjectiven Idealismus.

Das Ich kann sich nicht setzen, ohne sich zugleich als beschränkt und als Individuum zu setzen, somit als eines unter mehreren. Sich setzend setzt es auch andere Iche. Damit ist eine Gemeinschaft freier Iche gegeben. Wo aber eine solche Gemeinschaft besteht, ist nothwendig die Freiheit jedes einzelnen Ichs beschränkt. Es kann daher das Ich seine Freiheit gar nicht denken, ohne sie durch die der anderen beschränkt zu denken. Der Inbegriff dieser Beschränkungen, worauf die Möglichkeit eines äußeren Zusammenlebens der vielen freien Wesen beruht, ist das Recht. Der höchste Rechtssatz lautet demnach: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken."[5] Das „Verhältniß zwischen vernünftigen Wesen, daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränke unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des andern beschränke, heißt das Rechtsverhältniß". Das Rechtsgesetz verpflichtet mich also nur bedingungsweise, solange der andere mich auch als freies Wesen behandelt. Thut er es nicht, so spricht er mich von der Verpflichtung los und das Rechtsgesetz gibt mir ein Zwangsrecht. Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechtes.

Das Zwangsrecht kann aber nicht den Einzelnen überlassen bleiben, sonst wäre für jede Rechtsverletzung eine neue Rechtsverletzung zu fürchten, denn es gibt un-

---

[1] Rechtslehre a. a. O. S. 30. [2] A. a. O. S. 18 u. 30. [3] A. a. O. S. 20
[4] A. a. O. S. 18. [5] Grundlage des Naturrechts. WW. III, 52.

verletzliche Urrechte. Was wir hierunter eigentlich zu denken haben, erklärt Fichte nicht näher. Um diese Urrechte wirksam zu schützen, entsteht durch Vertrag der Staat, in welchem sich alle einem gemeinsamen Willen unbedingt unterwerfen. Dieser gemeinsame Wille ist das Gesetz. Das Gesetz muß mit Zwangsgewalt ausgerüstet sein, und in dieser besteht die Staatsgewalt.

II. Widerlegung der Kant'schen Rechtslehre[1].

1. Die Ausführungen Kants leiden vor allem an großer Unklarheit. Er hält die verschiedenen Arten von Recht gar nicht auseinander. Die meisten seiner Aufstellungen gelten fast nur vom Recht im objectiven Sinn. Nur so aufgefaßt lassen sie sich irgendwie erklären. Man sehe sich nur beispielsweise folgende Definition an: „Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (ius)."[2] Hier verwechselt übrigens Kant die Rechtslehre, d. h. die Lehre vom Rechte, mit dem Rechte selbst.

Wie läßt es sich ferner reimen, daß Kant behauptet: „Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden"[3], und doch zugleich ein angeborenes Urrecht der Freiheit annimmt, das die Individuen unabhängig vom Staate besitzen und in denselben mitbringen? Kant lehrt ja: „Recht und Befugniß, zu zwingen, bedeuten einerlei."[4] Nun aber entsteht eine solche Zwangsbefugniß nach seiner eigenen Lehre erst durch den Vertrag, mit dem er den Staat nach Rousseau'scher Weise entstehen läßt. Also ist es ein Widerspruch, von einem angeborenen Urrecht der Freiheit zu reden.

2. Will Kant sich selbst folgerichtig bleiben, so muß er annehmen, nur die Staatsgewalt oder die Gesammtheit als solche habe Rechtsbefugnisse. Denn das Wesen des Rechts besteht in der „Befugniß, zu zwingen". In einem Staat hat aber nur die Staatsgewalt die Befugniß, zu zwingen. Also hat auch nur sie allein ein (subjectives) Recht. Hiergegen läßt sich nicht einwenden, die Staatsgewalt habe die Zwangsbefugniß zu Gunsten der Freiheit der Untergebenen. Daraus folgt noch nicht, daß die Untergebenen selbst die Zwangsbefugniß oder das Recht haben. Die Staatsgewalt hat auch das Gesetzgebungsrecht nur zu Gunsten der Unterthanen; folgt daraus, daß man diesen ein Gesetzgebungsrecht zuschreiben könne?

3. Die Grundlage und nothwendige Voraussetzung der Rechtslehre Kants ist seine Sittenlehre oder die Autonomie der praktischen Vernunft. Die Unhaltbarkeit dieser Voraussetzung wurde schon früher nachgewiesen (197 ff.). In der That, wenn Kant der äußern Gesetzgebung das Recht abspricht, aus sich den Untergebenen eine wahrhaft sittliche, im Gewissen bindende Pflicht

---

[1] Die Kant'sche Rechtsschule hat in Deutschland eine Unzahl von Anhängern gefunden. Eine ausführliche Aufzählung derselben findet sich bei Warnkönig, Rechtsphilosophie § 48; Th. Meyer, Instit. iur. nat. I, 406. Beispielsweise nennen wir Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts (2. Aufl. 1795); Gros, Lehrbuch des Naturrechts (1802, 6. Aufl. 1841); Fries, Philosophische Rechtslehre (1803); Droste-Hülshoff, Lehrbuch des Naturrechts (1823); Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts (1829).

[2] Rechtslehre S. 29. [3] A. a. O. S. 32. [4] A. a. O. S. 33.

aufzuerlegen, so ist dies nur eine nothwendige Folgerung aus seiner Lehre, die Heteronomie, d. h. die Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz, sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Dadurch wird die äußere Gesetzgebung zu einer Summe von Zwangsmaßregeln oder Strafandrohungen herabgewürdigt.

4. Die Rechtsordnung hängt wesentlich mit der sittlichen Ordnung zusammen, sie ist ein Theil derselben (398 ff.). Nun aber reißt sie Kant von der sittlichen Ordnung los und erhebt sie zu einem völlig selbständigen Gebiete, das gegebenen Falls mit der sittlichen Ordnung in directen Widerspruch treten kann. Die Rechtsgesetze sind ja nach ihm nicht sittliche, im Gewissen verpflichtende Gesetze, sie gehören also nicht als Theil zur sittlichen Ordnung; sie haben ferner ihre letzte Wurzel nicht im natürlichen Sittengesetz und im Willen Gottes, sondern im Willen der Staatsgewalt; sie haben endlich keinen andern Zweck als die Bewirkung der gleichen Freiheit für alle[1]. So ist das Band zwischen der sittlichen und rechtlichen Ordnung zerrissen.

Was speciell den Zweck des Rechts angeht, so ist dasselbe nach Kant nur eine Art gesetzlicher Mechanik. Seine Aufgabe ist eine rein negative und besteht in nichts anderem als in der Beseitigung der Hindernisse der gleichen Freiheit für alle. Das Recht ist ja nur der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann". Kant selbst erläutert seinen Gedanken durch die „Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung"[2]. Man braucht also nur zu fragen, welche Handlungen lassen sich allgemein ohne Beeinträchtigung der gleichen Freiheit anderer durchführen, um zu wissen, was Recht und Unrecht sei. Man nennt dies die „Maxime der Coexistenz", die bis in die neueste Zeit zahlreiche Anhänger gefunden, weil sich auch der Unverständigste bis zu dieser Gedankenhöhe zu erschwingen vermag[3].

5. Die Rechtstheorie Kants führt auch zu unannehmbaren Folgerungen. In der Staatslehre führt sie nothwendig zu dem sogenannten Rechtsschutzstaat, dessen einzige Aufgabe in dem gleichen Rechtsschutz für alle bestehen soll, weshalb ihn Lassalle den „Nachtwächterstaat" genannt hat. Jede positive Förderung des Gemeinwohls durch die Staatsgewalt ist durch diese Theorie ausgeschlossen. Wir müssen eine eingehendere Widerlegung derselben auf die Staatslehre versparen. Es genüge deshalb hier die Bemerkung, daß bei voller Harmonie gleicher Freiheit für alle das größte gesellschaftliche Elend herrschen kann. Thatsächlich ist denn auch diese Theorie im praktischen Staatsleben schon längst und auch in der Theorie fast allseitig aufgegeben[4].

---

[1] Cf. Meyer, Instit. iur. nat. I, 409. [2] Rechtslehre S. 33.

[3] Mit Recht sagt A. Geyer (in Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft [1882] S. 30): „Das ganze System des neuern Naturrechts ist nichts weiter als eine Anwendung dieser Maxime (der Coexistenz) auf die möglichen thatsächlichen Beziehungen der Menschen zu einander. Was ihr entspricht, ist erzwingbar, denn der Zwang ist nur gerechtfertigt als Hinderniß des Hindernisses der Freiheit. Alles wird nach dieser Schablone zugeschnitten, ohne gebührende Berücksichtigung der menschlichen Natur- und Gesellschaftsverhältnisse, so daß dieses Naturrecht seinen Namen wie lucus a non lucendo hat."

[4] Ausführlicheres über diese Theorie s. in unserer Schrift: Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Freiburg 1882. S. 3 ff.

Noch unhaltbarer wo möglich sind die Folgerungen auf sittlichem Gebiete. Ist das Recht nur der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür aller „nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit" zusammen bestehen kann, so hat der Staat kein Recht, Verbrechen gegen die Ehe, die guten Sitten, Selbstmord, Gotteslästerung u. dgl. zu hindern, sobald alle Betheiligten ihre Einwilligung dazu geben. Denn unter dieser Voraussetzung kann die Willkür aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammen vereinigt werden. Niemandes Freiheit wird durch solche Verbrechen gehindert. Sie sind also nicht unrecht und können nicht verboten werden.

6. Wir können uns endlich gegen Kant auf alles berufen, was wir früher über das Naturrecht gesagt haben. Das Naturgesetz enthält wahre und vollkommene Rechtsgesetze, d. h. Gesetze, die sich auf die sociale Ordnung der Menschen untereinander und in Bezug auf den Staat beziehen und vorschreiben, was jedem als das Seinige aus Gerechtigkeit gebührt. Es ist also unrichtig, daß bloß die Staatsgesetze wahre Rechtsgesetze seien. Es ist ferner unrichtig, daß die Rechtsgesetze nur auf äußere Handlungen gehen. Das gilt wohl von den staatlichen Gesetzen, aber das natürliche Rechtsgesetz verbietet auch rein innerliche Thätigkeiten, so z. B. das freventliche Urtheil.

§ 2.

Die pantheistische Rechtslehre Schellings und Hegels.

1. Abgesehen von seinen pantheistischen Zuthaten ist Schelling in der Rechtslehre kaum über die Grundideen Kants hinausgekommen.

Als Grundproblem der Rechtslehre gilt ihm die Frage, wie die Vielheit der Individualwillen mit einem allgemeinen Willen in Einklang gebracht werden könne. Der individuelle Wille strebt nach unbedingter Geltung und Uneingeschränktheit. Aber eine solche uneingeschränkte Freiheit ist ohne Aufhebung der Freiheit anderer undenkbar. Während nun Kant und Fichte den allgemeinen Willen durch Zusammensetzung der Einzelwillen aufbauen, geht Schelling vom absoluten allgemeinen Willen aus. Das Universum entsteht nach ihm aus der Entfaltung des Absoluten, das ursprünglich absolute Indifferenz ist und sich in die zwei Reiche von Geist und Natur differenzirt, ohne aufzuhören identisch zu sein. Wie nun dieser weltbildende Proceß der Differenzirung in der Natur organische Gebilde erzeugt, so erzeugt er auch ähnlich in der sittlichen Welt die organischen Gebilde der Familie, des Staates und der Kirche.

Der Staat ist der Organismus der Freiheit, die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit. Der absolute reine Wille ist allen Intelligenzen gemeinsam und erscheint als Willkür, die natürliche Freiheit ist individuell und determinirt. Nehmen wir nun eine Macht, welche die individuellen Freiheitssphären gesetzmäßig beherrscht, so wirkt sie dem Sittengesetz gleich. Diese Macht ist das Rechtsgesetz, welches auf dem Grund der natürlichen Freiheit den gemeinsamen Charakter des Wollens darstellt und dadurch eine organisirte Außenwelt, die „Rechtsverfassung", bildet. Die Rechtslehre ist demzufolge „nicht ein Theil der Moral oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können"[1].

---

[1] System des transcendentalen Idealismus. WW. 1. Abth. III, 583. Man s. ferner: Ueber die Methode des akademischen Studiums (1803), zehnte Vorlesung.

In seiner spätern Entwicklung erblickt Schelling im Staat ein Kunstwerk, eine geheimnißvolle Emanation der göttlichen Offenbarung, eine Entfaltung des Absoluten auf einer bestimmten Stufe des Werdens. Man kann deshalb auch nicht fragen, welchen Zweck hat der Staat, denn er hat keinen Zweck außer sich selbst, er ist Selbstzweck; er ist das „unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens“ [1].

2. Wie Schelling faßt auch Hegel das Recht und den Staat als eine bestimmte Entwicklungsstufe des Absoluten auf.

Das Absolute durchläuft in der Hegel'schen Speculation drei Stadien: zuerst ist es an sich, dann entäußert es sich in der Natur und endlich kehrt es als Geist in sich zurück. In seinem Heraustreten aus der Natur hat der Geist die Form der Beziehung auf sich selbst, er ringt sich zum Bewußtsein seiner Freiheit durch, das ist der „subjective Geist“. Er verwirklicht sodann diese Freiheit in einer von ihm hervorgebrachten Welt, nämlich der Welt des Rechts und der Sittlichkeit, das ist der „objective Geist“. Endlich erfaßt er sich in der Einheit seines Daseins und seines Begriffs, in seiner absoluten Wahrheit, das ist der „absolute Geist“.

Das Recht gehört demnach in das Gebiet des objectiven Geistes. Unter objectivem Geist versteht Hegel den freien Willen, der nicht bloß innerlich im Menschen vorhanden ist, sondern sich auch äußerlich zum Dasein bringt [2]. Recht im weitern Sinn ist deshalb Dasein des freien Willens und umfaßt das ganze Gebiet des objectiven Geistes. Dieser objective Geist zerfällt wieder in drei Momente: in das abstracte oder formelle Recht (Recht im engern Sinne oder Privatrecht), in die Moralität und die Sittlichkeit.

Im Recht erscheint der freie Wille an sich und abstract, er setzt sich unmittelbar als Einzelpersönlichkeit in einem äußern Dasein. Zum Recht gehören deshalb Eigenthum und Vertrag. Das Rechtsgebot lautet: „Sei eine Person und respectire die anderen als Personen.“ In der Moralität erscheint der Wille als aus dem äußern Dasein in sich selbst reflectirt, als subjective Einzelheit, bestimmt gegen das Allgemeine. Sie umfaßt daher die moralischen Anforderungen an den einzelnen Menschen. In der Moralität stellt sich der Wille einen Gegenstand gegenüber, aber noch nicht als gewollten, sondern als zu wollenden (Pflicht). Während das Recht unbestimmtes Können ist, ist die Moralität die Aufforderung zu einem bestimmten Thun. Die Sittlichkeit endlich ist die Einheit und Wahrheit der beiden Momente, sie ist die gedachte Idee des Guten, realisirt in dem in sich reflectirten Willen und in äußerlicher Welt. Mit anderen Worten: Unter Sittlichkeit oder sittlicher Substanz versteht Hegel die dauernden socialen Ordnungen der Menschheit: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und mit ihnen den großen weltgeschichtlichen Entwicklungsproceß.

Die sittliche Substanz durchläuft wieder, wie überhaupt alles in der Hegel'schen Philosophie, drei Stadien: das erste ist der natürliche Geist oder die Familie; das zweite ist die Entzweiung der sittlichen Substanz oder die bürgerliche Gesellschaft; das dritte der Staat, in dem die „ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet“ [3].

---

[1] WW. 1. Abth. V, 316. Eingehend handelt über Schelling Stahl, Geschichte der Philosophie des Rechts, 2. Aufl. S. 372 ff.; Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie VI, 2, S. 729 ff.

[2] Hegel hat seine Rechtstheorie besonders in seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW. VIII. Bd.) und in seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ entwickelt.

[3] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 33, S. 69.

Der Staat ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“, „das sittliche Ganze“, „das an und für sich Vernünftige“, „absoluter, unbewegter Selbstzweck“ [1].

3. Wir werden uns in der Widerlegung der Aufstellungen Schellings und Hegels kurz fassen.

a) Sie brechen schon mit der morschen Grundlage des Pantheismus zusammen, auf der sie aufgebaut sind. Auf dem Grunde der Alleinslehre läßt sich nun einmal keine wahre Sittlichkeit zu stande bringen. Wie kann in einem System noch von Recht und Unrecht, von Pflicht und Schuld, Strafe und Belohnung die Rede sein, wenn es die einzelnen Menschen nur als Momente im großen Entwicklungsproceß des Absoluten ansieht, der mit unabänderlicher Nothwendigkeit wie ein Strom seine Bahn durchläuft?

b) Schelling und Hegel haben sich mit dem Vernunftwidrigen, das jedem pantheistischen System wesentlich anhaftet, nicht begnügt, sondern ihre Theorien mit Ausführungen bereichert, die fast einen beständigen Krieg gegen den gesunden Menschenverstand führen, ja zuweilen geradezu haarsträubend sind. Was soll es z. B. heißen, wenn Hegel die Welt aus einem rein unpersönlichen, inhaltslosen Denken entstehen läßt, das nichts denkt und von niemand gedacht wird? Wie kann er im Ernst behaupten, Denken und Sein sei identisch, das Denken bewege sich in beständiger Dreigliederung von Satz, Gegensatz und Aufhebung beider in einer höhern Einheit, und ähnliche Tollheiten? [2]

c) Es ist nur eine nothwendige Folge seines Pantheismus, daß Hegel alles Bestehende als zu Recht bestehend ansehen muß. „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig.“ Also wenn ein Staat einen unschuldigen Nachbarstaat heimtückisch überfällt und ihn bleibend unterjocht, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist! Und wenn jemand mit Erfolg durch Betrügereien reich wird, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist. Das ist die Theorie der „vollendeten Thatsachen“. Hegel kann hiergegen nicht einwenden, daß er nicht vom Einzelwillen, sondern vom Allgemeinwillen rede und dessen Wirklichkeit als vernünftig bezeichne; denn der Allgemeinwille des Absoluten hat kein anderes Dasein und kann kein anderes haben als dasjenige, welches er in den Individualwillen besitzt.

d) Hegel fälscht in seinem System den Rechtsbegriff ebenso wie den Begriff der Sittlichkeit, die er überdies noch willkürlich von der Moralität unterscheidet. Wollten wir ihm glauben, so wäre das Recht nichts als „dies, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist“; das Recht „ist somit überhaupt die Freiheit als Idee“ [3]. Das ist sicher unrichtig. Jeder

---

[1] Grundlinien der Philosophie § 257, S. 305—306.

[2] Von den Extravaganzen der deutschen pantheistischen Schule sagt A. Geyer (Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft [1882] S. 33): „Mit Schelling beginnen jene Taschenspielerkünste des modernen Monismus, welcher aus Einem im Umsehen Mehreres macht, Wirkungen ohne Ursachen (sogen. causae sui) producirt und alles mit einer genialen Intuition ebenso wohl begreift als entstehen läßt. Das verblüffte Publikum sah eine Zeitlang bewundernd zu, wandte sich aber achselzuckend ab, als es dahinterkam, daß es sich eben bloß um (unbewußte) Taschenspielerei handelte. So kam die Philosophie selber in Verruf, und man glaubte ihr zuletzt selbst den Namen einer Wissenschaft absprechen zu müssen.“ Das Urtheil ist hart, aber leider nur zu wahr!

[3] Grundlinien des Rechts § 29, S. 61.

Vernünftige denkt sich unter dem Recht und der Rechtsordnung eine Schutzwehr oder eine Schranke der Freiheit, aber nicht die Freiheit selbst. Nicht jedes Dasein der Freiheit ist schon Recht. Die gleiche Freiheit aller kann mit vielen unsittlichen Handlungen zusammenbestehen.

e) Die Einzelpersönlichkeit kommt auch im Schelling'schen und besonders im Hegel'schen System dem Staate gegenüber nicht zu ihrem Recht. Nach Hegel gibt es überhaupt außer dem Staat kein Recht, und er lehrt ausdrücklich, nicht das Interesse der Einzelnen sei der Zweck des Staates, sondern dieser sei absoluter Selbstzweck, er habe „das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein". Ja er versteigt sich zu der Behauptung, das Individuum habe „nur (insofern) Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben (des Staates) ist" [1].

§ 3.

K. Chr. F. Krause, H. Ahrens.

Krause nennt sein System Panentheismus. Gott gilt ihm als transcendentes, über der Welt stehendes Wesen, das aber doch zugleich der Welt immanent ist. Mit anderen Worten: Die Welt ist identisch mit Gott, aber Gott überragt die Welt, er geht in ihr nicht auf, er hat auch ein eigenes, von der Welt unabhängiges Selbstbewußtsein. Es ist dies ein vergebliches Bemühen, zwei unversöhnliche Gegensätze, Theismus und Pantheismus, zusammenzuschmelzen.

Gott ist ihm das unendliche Urwesen, aus dem sich alles Leibliche und alles Geistige herleitet. Im Menschen ist beides vereinigt. Außer diesen beiden ist aber im Menschen auch das göttlich urwesentliche Princip: die Vernunft. Durch diese wird der Mensch über seine geistige und leibliche Individualität erhoben zur Persönlichkeit, durch sie wird er innerlich mit Gott verbunden und zu seiner Erkenntniß und Liebe geführt.

Der Zweck des Weltalls ist nach Krause die Offenbarung und Darlebung des göttlichen Lebens. Deshalb kann sowohl das Weltall in seiner Gesammtheit als jedes einzelne Wesen keinen andern Zweck haben, als Organ zu sein für die Darlebung des göttlichen Lebens. Am meisten gilt dieses vom Menschen.

Die Darlebung Gottes im Menschen durch Gotteserkenntniß und Gottesliebe nennt Krause Religion. Diese muß also als eine Offenbarung und Verwirklichung des göttlichen Lebens selbst aufgefaßt werden.

Auch die Sittlichkeit ist eine Offenbarung und Darlebung Gottes durch den Menschen. Sie ist nicht Privatangelegenheit des Menschen, sondern ein Moment im Leben Gottes. Im sittlichen Gebot oder Sollen offenbart sich der in das Wollen des Menschen hineinwirkende Urwille. Gott ist das Gute. Die Verwirklichung dieses Guten in seinem Leben ist die sittliche Aufgabe des Menschen. Deshalb handelt der Mensch nur dann wahrhaft sittlich, wenn er das Gute um des Guten willen thut. Demnach lautet das oberste sittliche Princip: „Sei freie Ursache des Guten als des Guten", d. h. weil das, was du willst, ein Theil der in der Zeit erscheinenden Wesenheit Gottes ist [2].

Aus der Sittlichkeit entwickelt Krause das Recht. Weil jeder Mensch nur ein den übrigen Menschen gleichwerthiger Bestandtheil des Weltganzen ist, so kann

[1] Grundlinien des Rechts § 258, S. 306.

[2] Geist der Geschichte der Menschheit. Göttingen 1843. S. 77.

er auch nur als solcher Theil das werden, was er sein soll. Die Gesammtheit der inneren und äußeren Bedingungen, die erforderlich sind zur Vollendung des Lebens sowohl der Einzelnen als des Ganzen, ist das Recht. Das innere Recht umfaßt die inneren, von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung seiner Bestimmung, das äußere dagegen enthält die äußeren Bedingungen oder die Gesammtheit alles dessen, was die Menschen sich gegenseitig schulden, um ihre Bestimmung im Gesellschaftsleben zu erreichen. Der ursprüngliche Träger des Rechts ist nicht der Einzelne, sondern die Menschheit. Aehnlich wie die Sittlichkeit muß auch das Recht als ein Moment in der Verwirklichung des göttlichen Lebens aufgefaßt werden [1].

Krause's bedeutendster Schüler ist H. Ahrens, der besonders den rechtsphilosophischen Theil auf den metaphysischen Grundlagen seines Meisters ausgebaut und diesem außerhalb Deutschlands viele Anhänger gewonnen hat [2].

Anzuerkennen ist in der Krause'schen Philosophie das Bestreben, das Recht wieder innerlich mit der sittlichen Ordnung zu verbinden, und ebenso das Erfassen des organischen Charakters der menschlichen Gesellschaftsbildungen. Aber auf pantheistischer Grundlage ist einmal keine Sitten- und Rechtslehre möglich. Denn trotz des Namens Panentheismus und trotz aller Proteste gegen die Alleinslehre ist und bleibt Krause Pantheist. Der Panentheismus ist nur ein schon von Schelling in anderer Weise gemachter Versuch, den Theismus mit dem Pantheismus oder — um dasselbe in das Kauderwelsch der „speculativen Schule" zu übersetzen — die Transcendenz Gottes mit dessen Immanenz in der Welt zu verquicken. Er fügt aber den Absurditäten des Pantheismus noch neue Widersprüche hinzu. Gott soll nämlich unendlich sein, und doch ist er zugleich endlich, insofern er mit der Welt eins ist; ebenso ist die Welt endlich und doch zugleich unendlich, weil sie eins ist mit Gott.

§ 4.

J. F. Herbart, A. Geyer.

1. Ebenso wie Krause suchte auch J. F. Herbart (190 ff.) das Recht wieder organisch mit der Sittlichkeit zu verknüpfen. Die Idee des Rechts ist eine der fünf sittlichen Musterideen.

Betrachtet man das Verhältniß mehrerer in die Sinnenwelt eingreifenden und sich darin gegenseitig hemmenden Willen nicht bloß als ein vorgestelltes, sondern als wirkliches, so tritt ein Mißfallen am Streit ein. Der Streit muß vermieden werden, indem jeder Wille den andern hemmenden Willen duldet und dafür von diesem Gegenseitigkeit verlangt. So ergibt sich die Idee des Rechts. Das Recht ist die Uebereinstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge [3]. Da ferner auch die Störung dieser Willensüberein-

[1] A. a. O. S. 81 ff. Ferner: Grundlage des Naturrechts (1803); Abriß des Systems der Rechtsphilosophie (1828). Ueber Krause vgl. Stöckl, Geschichte der neuern Philosophie II, 214 ff.

[2] Die bedeutendsten rechtsphilosophischen Schriften von Ahrens sind: Cours de droit naturel. Paris 1838; Philosophie des Rechts und des Staates, 6. Aufl. Wien 1870—1871; Juristische Encyklopädie. Wien 1858.

[3] Allgemeine praktische Philosophie. WW. VIII. Bd.

stimmung, wofern die Wohlthat oder Uebelthat unvergolten bleibt, mißfällt, so entsteht die Idee der Vergeltung. Der Idee des Rechts entspricht das System der Rechtsgesellschaft, der Idee der Vergeltung das Lohnsystem.

Da das Recht nur die von den betheiligten Personen zur Vermeidung des Streites anerkannte Regel ist, so ist es eigentlich nur der Inbegriff der Vertragsverhältnisse und wesentlich positiv. Ohne Vertrag gibt es kein Recht. Weil ferner die Gesellschaft nothwendig ist und ohne eine beherrschende Macht nicht bestehen kann, so entsteht der Staat, welcher das äußere Band der Gesellschaft oder die durch Macht gestützte Gesellschaft ist. Sein Zweck ist die Summe der Zwecke aller auf seinem Gebiete bestehenden Gesellschaften. Er soll sämmtliche ethischen Ideen als eine von ihm beseelte Gesellschaft zur Darstellung bringen.

2. Auf rechtsphilosophischem Gebiete hat Herbart in neuerer Zeit unter anderen an A. Geyer einen Anhänger gefunden[1], der ebenfalls die Idee des Rechts als „eine durch Uebereinkunft der Willen entstandene Regel zur Schlichtung des Streites, und zwar zur Beilegung des ausgebrochenen ebenso wie zur Verhütung künftig drohenden Streites" auffaßt.

Die Rechtsidee verlangt überhaupt Festsetzungen, welche von vornherein dem Ausbrechen des Streites über äußere Gegenstände thunlichst vorbeugen, also eine Rechtsordnung. Das Recht so als Regel gedacht, ist das Recht im objectiven Sinne; auf seiner Grundlage entsteht das Recht im subjectiven Sinne. Denn jene Norm gestattet freie Bewegung bis zu einer gewissen Grenze und verlangt, daß diese Freiheit geachtet werde, schafft Rechte und Verbindlichkeiten. Wer die durch Uebereinkunft gezogene Rechtsschranke durchbricht, der begeht ein Unrecht und wird vom ethischen Mißfallen am Streite getroffen[2].

3. a) Auch abgesehen von den unhaltbaren metaphysischen und schon früher besprochenen ethischen Grundlagen des Herbart'schen Systems, ist seine Rechtslehre schon deshalb unbrauchbar, weil sie viel zu unbestimmt ist. Das Recht entsteht aus dem Mißfallen am Streit. An welchem Streit? Ist jeder Streit gemeint? Unmöglich. Nicht jeder Streit verstößt schon gegen die Gerechtigkeit. Wenn der eine etwas Ungebührliches vom andern begehrt und dieser sich wehrt, so daß ein heftiger Wortstreit entsteht, so mag uns der Streit mißfallen, aber er ist an und für sich und abgesehen von ungerechten Mitteln noch keine Verletzung der Gerechtigkeit.

Ebenso ist der Streit um ungewisse Rechtsansprüche nicht ungerecht. Ein solcher Streit hängt allerdings mit dem Recht zusammen, aber er setzt dasselbe schon als objectiv bestehend voraus. Es wird darum gestritten, wem das Recht zukomme. Das Recht kann also nicht erst aus dem Mißfallen am Streit entstehen.

Vielleicht wird Geyer antworten, das Recht sei die Regel, die dem Streite vorbeugen soll, die also thatsächlich vor dem Streite schon besteht. Aber nach welchem Princip soll diese Regel aufgestellt werden? Nach dem Princip gleicher Freiheit für alle? Dann verfielen wir wieder in die Rechtsanschauungen der

[1] Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen (1863), und besonders in Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft (1882) S. 51 ff. Außer Geyer hat besonders Ziller, wie der ganzen Ethik, so auch der Rechtslehre Herbarts manche Anhänger gewonnen.

[2] Vgl. Holtzendorffs Encyklopädie S. 55.

Kant'schen Schule. Nach welchem Princip also? Soll jede Regel gelten, über die man sich geeinigt, oder nicht? Hierauf läßt sich keine andere Antwort geben, als indem man das Recht aus einem andern Princip deducirt als aus dem bloßen Mißfallen am Streit. Das Herbart'sche Rechtsprincip ist also praktisch unbrauchbar und ungenügend.

b) Ganz folgerichtig zu seinem System läugnet Herbart den Bestand des Naturrechts. Er anerkennt wohl eine allem Rechte vorausgehende Rechtsidee, aber das Recht selbst entsteht erst durch Uebereinkunft oder Vertrag. Es gibt hiernach kein unwandelbares, von dem weltregierenden Vernunftwillen Gottes ausgehendes Rechtsgesetz, das alle Menschen verpflichtet, mögen sie wollen oder nicht. Gibt es kein natürliches Rechtsgesetz, so gibt es selbstverständlich keine natürlichen Rechtsbefugnisse. Dieselben entstehen erst auf Grund von Verträgen. Daraus folgt, daß Gott kein Recht hat, den Menschen etwas zu gebieten, wenn diese nicht so herablassend sind, ihm auf dem Vertragswege dieses Recht einzuräumen. Eine solche Theorie muß nothwendig zur Emancipation des Menschengeschlechtes von Gott führen. Auch das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre u. s. w. gründet sich auf einen Vertrag, so daß also ohne einen solchen Vertrag jeder vollständig rechtlos wäre. Da ferner „alles Recht nur so weit gilt, als es anerkannt ist"[1], so kann die ärgste Sklaverei, die empörendste Blutschande und Unsittlichkeit zu Recht bestehen. Alles, was im Staate Dahomey geschieht, ist nicht unrecht.

c) Der Herbart'sche Rechtsbegriff ist auch viel zu eng. Zweck und Aufgabe des objectiven Rechts ist nicht bloß die Vermeidung des Streites, sondern die Regelung und Herstellung der socialen Ordnung, die sich für das Zusammenleben freier vernünftiger Wesen mit Rücksicht auf ihre ewige Bestimmung geziemt. Im subjectiven Sinne aber bedeutet das Recht die Befugnisse, die sowohl den einzelnen Menschen als den Gesellschaften, besonders der Familie, dem Staate und der Kirche zukommen, damit sie frei die ihnen zugewiesene Aufgabe lösen können.

Sechstes Kapitel.

Vom objectiven Recht im besondern.

Nachdem wir das Recht im allgemeinen nach seinen verschiedenen Seiten entwickelt haben, wollen wir jetzt die einzelnen Rechtsarten im besondern betrachten, und zwar zuerst das Recht im objectiven Sinne als Rechtsgesetz.

§ 1.

Eintheilung des objectiven Rechts.

1. Die wichtigste Eintheilung des objectiven Rechts ist die in natürliches und positives Recht.

Zuweilen versteht man unter Naturrecht im objectiven Sinn die Gesammtheit der sittlichen Vorschriften, die unabhängig von jedem positiven Gesetz

[1] Holtzendorffs Encyklopädie des Rechts S. 57.

verpflichten, mögen sie sich auf das rein sittliche oder rechtliche Gebiet beziehen. In engerer Bedeutung bezeichnet Naturrecht im objectiven Sinn sämmtliche natürlichen Rechtsgesetze, wie z. B.: Du sollst nicht stehlen, ehebrechen, tödten. Sie sind alle enthalten in dem natürlichen Rechtsgesetz: Gib jedem das Seinige (suum cuique), aus dem sich alle natürlichen Rechtsgesetze oder Rechtspflichten ableiten lassen. Das Gebot, jedem das Seinige zu geben, verbietet erstens, ihm das Seinige unrechtmäßig zu nehmen oder ihn darin zu schädigen (negative Rechtspflichten); zweitens gebietet es, ihm alles zu geben, was man als das Seinige ansehen muß (positive Rechtspflichten).

Doch gehören nicht alle Schlußfolgerungen, zu denen man irgendwie aus den natürlichen Rechtsgesetzen kommen kann, zum Naturrecht, sondern nur diejenigen, welche sich unabhängig von jedem positiven Gesetz ergeben und das von Natur aus Gerechte (Recht im ersten Sinne (381 ff.) zum Gegenstande haben. Naturrecht ist also, genau gesprochen, alles, was jemandem von Natur aus, d. h. auf Grund von Verhältnissen, welche durch die Natur der Dinge gegeben sind, als das Seinige zukommt und zu dessen Leistung die natürliche Gerechtigkeit (die natürlichen Rechtsgesetze) unabhängig von jedem positiven Gesetze verpflichtet.

In diesem Sinne faßt schon Aristoteles das Naturrecht auf. Der Inhalt des staatlichen Gesetzes ist das Gerechte, d. h. das, was anderen als das Ihrige gebührt. Es gibt aber ein doppeltes Gerechtes: ein von Natur aus Gerechtes (φύσει δίκαιον) und ein durch positive Satzung Gerechtes (νόμῳ δίκαιον). Es gibt nämlich vieles, was man auf Grund der natürlichen Beziehungen vernünftiger Wesen zu einander als das Seinige bezeichnen kann und zu dessen Leistung folglich schon die natürlichen Rechtsgesetze (suum cuique) verpflichten, abgesehen von jeder menschlichen Satzung. Die menschlichen Gesetze verpflichten zwar auch zu derartigen Leistungen (z. B. nicht zu tödten, zu stehlen), aber diese Leistungen sind schon, unabhängig von den positiven Gesetzen, Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit. Die Gesammtheit dieser Forderungen ist eben das Naturrecht, welches überall und bei allen Völkern gilt.

Dagegen gibt es anderes, das nicht von Natur aus jemandem als das Seinige zukommt, sondern erst auf Grund eines positiven Gesetzes. Diesem verleiht also das Gesetz den Charakter des Gerechten von Grund aus. Das ist das positive Recht. Positives Recht ist somit alles, was auf Grund von positivem Rechtsgesetze anderen als das Ihrige geschuldet wird[1].

Mit dem Naturrecht im angegebenen Sinne hängt das Naturrecht im subjectiven Sinne innig zusammen. Es bedeutet nämlich die Gesammtheit der Rechtsbefugnisse, die jemandem auf Grund natürlicher Verhältnisse und unabhängig von jedem positiven Gesetz zukommen, wie z. B. das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre, seinen Erwerb. Diesem Naturrecht entsprechen die natürlichen Rechtspflichten, die das natürliche Sittengesetz auf Grund von natürlichen Verhältnissen und unabhängig von positiven Gesetzen auferlegt.

---

[1] S. oben S. 348.

2. Das Recht im objectiven Sinne wird ferner eingetheilt in das öffentliche Recht und das Privatrecht. Das öffentliche Recht ist der Inbegriff der Gesetze, welche die Beziehungen der Glieder zum öffentlichen Gemeinwesen ordnen und bestimmen, was jedes Glied der Gesellschaft schuldet. Es bezweckt also direct und unmittelbar das öffentliche Wohl. Das Privatrecht dagegen ordnet die Beziehungen der Glieder zu einander und bezweckt unmittelbar und direct das Wohl der Glieder und nur indirect und mittelbar das öffentliche Wohl[1].

Der Unterschied zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht gründet sich auf den unmittelbaren Zweck der Gesetze. Haben diese unmittelbar das öffentliche Wohl zum Zweck, so gehören sie dem öffentlichen Rechte an, sonst dem Privatrecht. Durch diesen Zweck wird auch der Gegenstand beider Rechte ein verschiedener. Der Gegenstand des öffentlichen Rechts ist das Verhältniß der Glieder zum Ganzen. Das öffentliche Recht fragt: Was sind die einzelnen Glieder der Gesellschaft als solcher schuldig, bezw. welche Rechte haben sie ihr gegenüber? Das Privatrecht fragt: Was sind die Glieder der Gesellschaft einander schuldig? Demgemäß regelt das Privatrecht die Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit, das öffentliche Recht die Pflichten der legalen und austheilenden Gerechtigkeit. Man kann auch sagen, das Privatrecht beziehe sich auf das ausschließliche Mein und Dein, das die Glieder der Gesellschaft einander schulden, nur muß man sich hüten, das Mein und Dein bloß auf das Vermögensrecht zu beschränken. Auch die Familienverhältnisse, die Freiheit, Ehre und guter Name sind Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit. Das Privatrecht zerfällt in Familienrecht, Personenrecht und Vermögensrecht. Manche Rechtsverhältnisse können, je nach der verschiedenen Rücksicht, unter der man sie auffaßt, bald zum öffentlichen, bald zum Privatrecht gezogen werden.

Alles, was die Staatsverfassung, die Gesetzgebung, die Befugniß der Staatsbeamten in ihren verschiedenen Abstufungen, das Verwaltungsrecht, das Gerichtsverfahren, Strafrecht u. s. w. betrifft, gehört in das öffentliche Recht.

3. Das öffentliche Recht wird unterabgetheilt in das Kirchenrecht und das Staatsrecht. Die Kirche ist eine vollkommene, selbständige, von Christus gestiftete und mit allen zu ihrer Aufgabe nöthigen Mitteln ausgerüstete Gesellschaft. Sie hat deshalb in ihrer Sphäre die Gewalt, Gesetze zu geben, zu lehren, zu richten und zu strafen, und zwar unabhängig von der Staatsgewalt.

Das Staatsrecht wird eingetheilt in das innere Staatsrecht und das Völkerrecht oder internationale Recht. Letzteres ist der Inbegriff derjenigen Rechtsnormen, welche die Beziehungen der selbständigen öffentlichen Gemeinwesen zu einander regeln. Vom internationalen Recht ist das *ius gentium* wohl zu unterscheiden, von dem weiter unten die Rede sein wird.

4. Wie die Gesetze überhaupt, werden auch die Rechtsgesetze eingetheilt in geschriebenes und ungeschriebenes Recht. Die Eintheilung läßt eine doppelte Auffassung zu. Sieht man bloß auf den Ursprung des Rechts,

---

[1] L. 1 § 2 D. De iust. et i. (1, 1): *Publicum* ius est, quod ad statum rei Romanae spectat; *privatum*, quod ad singulorum utilitatem; sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim.

so fällt sie zusammen mit der Eintheilung des Rechts in Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht. Jenes entsteht durch die bewußte Thätigkeit oder den formellen Willensausdruck des Gesetzgebers, dieses dagegen allmählich und unmerklich auf dem Wege der Uebung und Gewohnheit. So wird thatsächlich die Eintheilung in geschriebenes und ungeschriebenes Recht meistens aufgefaßt. Nach dem reinen Wortsinn wären aber die Gesetze, welche ein absoluter Regent mündlich erließe, ohne sie aufzeichnen zu lassen, auch ungeschriebenes Recht, aber kein Gewohnheitsrecht[1]. Umgekehrt würden die durch Gewohnheit entstandenen Gesetze (Gewohnheitsrecht) aufhören, ungeschriebenes Recht zu sein, sobald sie aufgezeichnet werden. Ferner ist das Naturrecht ungeschriebenes Gesetz, kann aber doch nicht zum Gewohnheitsrecht gezählt werden, da es in seiner Geltung von keiner Gewohnheit bedingt ist.

5. Die Gewohnheit kann nicht nur ein Gesetz abschaffen oder ändern, wie wir früher (357) angedeutet, sondern auch einführen, nicht aus sich allein, aber in Verbindung mit der stillschweigenden Einwilligung des Gesetzgebers. Denn jeder Gesetzgeber muß vernünftigerweise wollen, daß die allgemeinen Gewohnheiten unter den erforderlichen Voraussetzungen beobachtet werden.

Damit eine Gewohnheit ein ihr entgegenstehendes Gesetz abschaffe, muß sie folgende Eigenschaften besitzen: a) Sie darf ihrem Inhalte nach nicht unvernünftig sein. Unvernünftig ist aber jede Gewohnheit, die dem natürlichen Sittengesetze widerspricht oder dem Gemeinwohl schädlich ist. Der Grund ist, weil kein Gesetz abgeschafft werden kann, außer durch die ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung des Gesetzgebers. Man kann aber nicht voraussetzen, daß ein weiser Gesetzgeber in die Abschaffung eines Gesetzes einwillige zu Gunsten einer unvernünftigen Gewohnheit. b) Die Gewohnheit muß ferner allgemein sein, d. h. wenigstens vom ansehnlichern Theil des Gemeinwesens befolgt werden. Nur eine solche Gewohnheit kann der Gesellschaft als solcher zugeschrieben werden und läßt mit Grund die Einwilligung des Gesetzgebers voraussetzen. c) Sie muß ferner, um das Gesetz zu beseitigen, entweder von der Ueberzeugung getragen werden, es bestehe kein widersprechendes Gesetz, oder aber von der Absicht ausgehen, dasselbe durch die entgegengesetzte Uebung abzuschaffen. d) Sie muß endlich lange gedauert haben. Nach der Lehre der älteren Juristen genügte eine zehnjährige entgegenstehende Gewohnheit zur Abschaffung eines Staatsgesetzes.

Damit eine Gewohnheit Gesetz werde, muß sie in Bezug auf die Allgemeinheit und Dauer dieselben Eigenschaften besitzen wie die Gewohnheit, welche das Gesetz abschafft. Außerdem muß sie aber nicht bloß nicht unvernünftig, sondern auch dem Gemeinwohl nützlich sein, weil dies eine wesentliche Eigenschaft jedes Gesetzes ist. Es ist also mehr erfordert, damit eine Gewohnheit zum Gesetz erhoben werde, als damit sie ein Gesetz beseitige. Endlich muß die Gewohnheit, um Gesetzeskraft zu erlangen, frei geübt werden, und zwar in der Absicht, sie zur allgemeinen Regel zu erheben.

[1] Derart waren die Gesetze beim Beginn der Stadt Rom, von denen der Jurist Pomponius sagt (L. 2 § 1 D. [1, 2]): Initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit *omniaque manu a rege gubernabantur.*

Woher erhält das durch Uebung entstandene Gesetz oder Gewohnheitsrecht seine verpflichtende Kraft? Von der stillschweigenden oder gesetzlichen Billigung des Gesetzgebers. Manche Rechtslehrer, besonders aus der historischen Schule, behaupten, das Gewohnheitsrecht trage den Grund seiner Giltigkeit in sich selbst, es gelte, weil es als allgemeine Rechtsüberzeugung wirklich besteht, nicht vermöge ausdrücklicher oder stillschweigender Sanction eines Gesetzgebers[1]. Doch mit Unrecht. Denn jedes wahre Gesetz, also auch das Gewohnheitsrecht, verpflichtet oder bindet den Willen derjenigen, denen es auferlegt wird. Ein Gemeinwesen verpflichten kann aber nur derjenige, der mit Jurisdictionsgewalt über dasselbe ausgerüstet ist oder das Recht hat, ihm Gesetze vorzuschreiben. Steht einem Volke selbst die gesetzgebende Gewalt zu, so kann es sich selbst als Gesammtheit verpflichten[2]; wenn nicht, so kann eine Verpflichtung nur durch die Sanction desjenigen zu stande kommen, welcher die Gesetzgebungsgewalt hat. Aus sich kann eine bloße allgemeine Ueberzeugung keine Pflicht hervorbringen.

6. Eine im römischen Recht häufig wiederkehrende Unterscheidung ist die Unterscheidung in strenges (ius strictum) und billiges Recht (ius aequum, aequum et bonum). Diese Unterscheidung läßt sich aber auf jede positive Gesetzgebung anwenden.

Ein menschlicher Gesetzgeber kann nie alle einzelnen Fälle, in denen sein Gesetz Anwendung findet, voraussehen. Deshalb kann ein Gesetz, obwohl im allgemeinen gerecht, in einzelnen unvorhergesehenen Ausnahmefällen nach seinem strengen Wortlaut zu Folgerungen führen, die weder mit der Absicht des Gesetzgebers, noch mit der natürlichen Gerechtigkeit übereinstimmen, sondern ihnen eher widersprechen. In solchen Fällen muß man das Gesetz nicht nach seinem Wortlaut, sondern nach der Absicht des Gesetzgebers erklären, wie sie nach den allgemeinen und unwandelbaren Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit sein mußte. Ein vernünftiger Gesetzgeber kann nicht wollen, daß sein Gesetz auch dann wörtlich befolgt werde, wenn diese Befolgung den natürlichen Grundsätzen der Gerechtigkeit offenbar nicht entspricht. Das strenge Recht ist also das positive Gesetz nach seiner wörtlichen Erklärung. Das billige Recht dagegen besteht in den einleuchtenden natürlichen Rechtsgrundsätzen, sofern sie zur Erklärung bezw. zur Correctur eines positiven Gesetzes gebraucht werden, in solchen Fällen, wo dieses mit jenen nicht im Einklange steht[3].

Bei den Römern hatte das billige Recht eine besonders häufige Anwendung. Denn das ältere Civilrecht, wie es sich auf der Grundlage der

[1] So z. B. Savigny, System des römischen Rechts I. Bd. § 12; Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts (1887) I. Bd. § 15; Arndts, Juristische Encyklopädie und Methodologie § 20; Sohm, Institutionen des römischen Rechts (1888) S. 15.

[2] Wenn die römischen Juristen die Verpflichtung des Gewohnheitsrechtes von der Volksüberzeugung ableiten, so gehen sie von der Ansicht aus, daß eigentlich das Volk der wahre Gesetzgeber sei, wie dies ja auch zur Zeit der Republik der Fall war und später als eine Art historischer Reminiscenz in der Juristensprache sich erhielt. So heißt es L. 32 § 1 D. (1, 3) (Iulian.): Cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis?

[3] Den Grundsätzen der Billigkeit entspricht die Tugend der Billigkeit. S. oben S. 274.

Tafeln allmählich entfaltete, hatte einen schroffen, unbeugsamen, formalistischen Charakter, ganz entsprechend dem Charakter des alten Römers. Außerdem war es strenges Nationalrecht, das nur für römische Bürger galt. Je mehr sich aber Rom zu seiner Weltstellung emporrang und mit allen Völkern in Verkehr trat, um so häufiger entstanden Verhältnisse, in denen die wörtliche Befolgung des Civilrechts (ius strictum) zu unnützen und schädlichen Härten führte. In der Praxis nahm man deshalb in solchen Fällen die allgemeinen Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit zu Hilfe mit Berücksichtigung der Absicht des Gesetzgebers. Diese natürlichen Rechtsgrundsätze in ihrer Anwendung zur Erklärung und Milderung des Civilrechts sind das ius aequum et bonum[1]. Daß die römischen Juristen das ius aequum als wahres Recht neben dem ius civile anerkannten, geht aus sehr vielen Stellen unzweideutig hervor[2].

§ 2.

Das *ius gentium*.

Bei älteren Rechtslehrern begegnet uns fast immer neben dem ius naturale und ius positivum noch ein *ius gentium*, das eine Art Mittelglied zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht bildet. Wir müssen diesem ius gentium eine eingehendere Aufmerksamkeit zuwenden, weil unseres Erachtens sehr viele unklare Ansichten darüber im Umlaufe sind und dasselbe nicht selten als Waffe gegen den naturrechtlichen Bestand des Privateigenthums benutzt wird. Denn sowohl die Juristen als die Theologen leiten vielfach das Privateigenthum nicht aus dem ius naturae, sondern aus dem ius gentium ab. Dieses aber bezeichnen sie als einen Theil des positiven Rechts. Die eingehendere Erörterung des ius gentium wird auch auf das Naturrecht helleres Licht werfen.

I. Das ius gentium bei den römischen Juristen.

In der römischen Juristensprache bedeutet das *ius gentium* jenen Theil des staatlichen (positiven) Rechts, der nothwendige Vernunftforderungen enthält und sich inhaltlich als Schlußfolgerung aus den allgemeinen natürlichen Rechtsgrundsätzen herleiten läßt. Es gehört also sowohl zum positiven Recht als zum Naturrecht: zum positiven Recht, insofern es bei allen Völkern öffentlich anerkanntes Recht ist; zum Naturrecht, insofern es in nothwendigen Schlußfolgerungen aus den natürlichen Rechtsgrundsätzen besteht und somit auch unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung verpflichtet. Das ius gentium hat also einen doppelten Grund seiner Verpflichtung: sowohl das Naturgesetz als die menschliche Gesetzgebungsgewalt, da es wenigstens

[1] Diese Erklärung ergibt sich beispielsweise klar aus folgender Entscheidung der Kaiser Leo und Anthemius (L. 5 C. [6, 61]): Quia consequens est, ambiguas atque legum diversis interpretationibus titubantes causas benigne atque *naturalis iuris moderamine temperare,* non piget nos in praesenti quoque negotio . . . *aequitati convenientem* Iuliani . . . opinionem sequi. Andere Stellen s. bei Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer I. Bd. (1856) § 4 und § 61.

[2] Voigt a. a. O. § 62.

allgemeines Gewohnheitsrecht ist. Ein Beispiel möge dies erläutern. Alle positiven Gesetze verbieten den Diebstahl und Mord. Diese Verbote sind also auch positives menschliches Recht, aber sie verpflichten auch schon aus sich, weil sie Verbote des Naturgesetzes sind. Sie gehören also zum ius gentium.

1. Das ius gentium wird von den römischen Juristen zum menschlichen, staatlichen Recht (Gesetz) gezählt. Dies erhellt schon daraus, daß sie das beim römischen Volke in öffentlicher Geltung stehende römische Recht in das ius gentium und ius civile eintheilen. Das *ius civile* bedeutet das specifisch römische Nationalrecht, das dem römischen Volke eigenthümlich ist, nur für römische Bürger gilt und zur Hauptgrundlage das Zwölftafelrecht hat. Das *ius gentium* dagegen ist jener Theil des römischen Rechts, der bei allen Völkern gilt. Es hat also auch positive Rechtskraft, insofern es in Rom öffentlich als Recht anerkannt und sanctionirt ist; aber es gilt auch schon durch das Naturgesetz und begegnet uns deshalb bei allen Völkern.

Geschichtlich entstand das ius gentium, insofern es römisches Recht ist, aus dem Peregrinenrecht, welches neben dem Civilrecht allmählich aufkam, um den Verkehr der zahlreichen römischen Peregrinen unter sich und mit römischen Bürgern zu regeln. Dieses Peregrinenrecht entwickelte sich allmählich zu einem gemeinschaftlichen Recht aller im römischen Reiche rechtsfähigen Menschen und verschmolz endlich mit dem Civilrecht, soweit dieses nicht verdrängt worden war, zum römischen Weltrecht. In diesem Recht behielt man die Benennung ius civile und ius gentium bei. Ius gentium nannte man jenen Theil des römischen Rechts, der in den Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft enthalten ist und bei allen Völkern gilt. Ius civile dagegen hießen die dem römischen Volke eigenthümlichen Rechtsinstitutionen.

Das römische ius gentium ist also nichts anderes als das πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν des Aristoteles, von dem früher (348) die Rede war. Daß in der That die römische Auffassung mit der Aristotelischen übereinstimmt, zeigt die berühmte Stelle aus den Institutionen des Gajus (Inst. I. § 1), die man fast als eine freie Uebersetzung der Aristotelischen Ausführungen ansehen kann, und die sowohl in die Institutionen Justinians als in die Pandekten aufgenommen wurde: Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, *partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur:* nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est, vocaturque *ius civile* (das Aristotelische δίκαιον νομικόν), quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque *ius gentium,* quasi quo iure omnes utuntur. *Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.* Das ius gentium ist also ein ius quo populus Romanus utitur und insofern ein positives Recht.

2. Obwohl aber das ius gentium positives Recht ist, so ist es doch seinem Inhalte nach im Naturgesetz enthalten. Es besteht in nothwendigen Vernunftforderungen, die aus den allgemeinen Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft sich nothwendig ergeben und also auch zum Naturrecht gehören.

Die Richtigkeit dieser Ansicht ergibt sich schon daraus, daß das ius gentium als parallel und gleichwerthig mit dem Aristotelischen δίκαιον πολιτικὸν

φυσικόν auftritt, welches seine Rechtskraft nicht aus der Meinung der Menschen, sondern aus der Natur der Dinge herleitet. Dasselbe folgt auch aus den Eigenschaften, die dem ius gentium zugeschrieben werden. Es wird commune omnium hominum ius genannt, seine Grundlage ist die natürliche Vernunft: quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, es findet sich überall: quod apud omnes gentes peraeque custoditur, quo omnes gentes utuntur, quod cum ipso genere humano proditum est.

Manchmal wird das ius gentium geradezu ius naturale genannt: Quarundam rerum dominium nanciscimur *iure naturali, quod, sicut diximus, vocatur ius gentium*[1]. Von einer Erwerbsbedingung heißt es: Quod cavetur quidem lege duodecim tabularum, tamen recte dicitur et *iure gentium i. e. iure naturali* id effici[2].

Das römische ius gentium umfaßt also inhaltlich einen Theil des Naturrechts in unserem heutigen Sinne, und zwar jenen, der auch öffentlich anerkanntes und insofern positives menschliches Recht ist[3]. Kein Mensch wird daran zweifeln, daß die Verbote des Mordes und Diebstahls in unseren Strafgesetzbüchern zum positiven menschlichen Recht gehören. Damit ist nicht gesagt, daß sie bloß positives Recht seien. Sie sind vielmehr schon im Naturgesetz enthalten, aus dem sie sich als nothwendige Schlußfolgerungen ergeben, und werden eben deshalb auch bei allen Völkern als einzuhaltende Rechtsordnung anerkannt[4].

3. Wie verhält sich nun das ius gentium zum *ius naturale?* Bei den älteren römischen Juristen bis auf Gajus einschließlich erscheint das ius naturale ungefähr in unserem heutigen Sinne. Wir verstehen unter Naturrecht sämmtliche Rechtsnormen und Institutionen, zu denen die natürliche Vernunft unabhängig von einem menschlichen Gebot gelangt. Das ius gentium hat also bloß einen Theil des Naturrechts zum Gegenstand. Was zum ius gentium gehört, gehört auch zum Naturrecht, aber nicht umgekehrt. Denn das ius gentium enthält weder die ganz allgemeinen, abstracten Rechtsgrundsätze noch alle Schlußfolgerungen aus denselben, sondern nur solche, die sich zu öffentlichen, staatlichen Gesetzen eignen und thatsächlich wenigstens durch Gewohnheit allgemeine Anerkennung fanden.

Erst von Ulpian an tritt neben der genannten Bedeutung des Naturrechts noch eine andere auf. Während noch Gajus alles im ius gentium Enthaltene als zum Naturrecht gehörig behandelt, erhält seit Ulpian das Naturrecht eine engere Bedeutung, so daß auch inhaltlich das ius gentium sich

[1] § 11 I. (2, 1).

[2] § 41 I. (2, 1). Für weitere Ausführungen über das ius gentium im römischen Recht verweisen wir auf unsere Abhandlung im Philos. Jahrbuch 1889, S. 373 ff.

[3] Wir führen noch folgende charakteristischen Worte Cicero's (De offic. III, 5) an: Neque vero hoc solum *natura* i. e. iure gentium . . . constitutum est, und wiederum (De offic. III, 17): Maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt: quod civile, non idem continuo gentium; *quod autem gentium, idem civile esse debet.*

[4] Mit Recht sagt Sohm, Institutionen des römischen Rechts (1888) S. 41: „Ius gentium war der Theil des römischen Privatrechts, welcher mit dem Privatrecht anderer Völker . . . übereinstimmte. Mit anderen Worten: Ius gentium war derjenige Theil des römischen Rechts, welcher schon den Römern als *ratio scripta,* als gemeingiltiges und gemeinmenschliches Recht erschien."

vom ius naturale unterscheidet. Letzteres bezeichnet jetzt nur mehr jenen Theil der Rechtsgrundsätze und Rechtsinstitutionen, die sich unmittelbar und unabhängig von Vernunftschlüssen aus den Neigungen der menschlichen Natur ergeben und dem Gegenstande nach den Menschen und Thieren gemeinsam sind. Was also der menschlichen Natur entspricht, wenn man sie absolut in sich betrachtet, gehört zum Naturrecht; was sich dagegen erst durch Schlußfolgerungen ergibt, die man unter verschiedenen Voraussetzungen und Bedingungen gewinnt, gehört zum ius gentium[1]. Während deshalb das ius naturale völlig unwandelbar ist[2], läßt das ius gentium gewisse Veränderungen zu.

Weil die beiden genannten Bedeutungen des ius naturale im corpus iuris civilis nicht immer scharf auseinandergehalten werden, so ist eine gewisse Unklarheit vorhanden, die zu manchen Streitfragen Veranlassung gegeben hat[3].

II. Das ius gentium beim hl. Thomas von Aquin.

Der hl. Thomas schließt sich in seiner Auffassung des ius gentium nach dem Vorgange Isidors von Sevilla[4] im wesentlichen den römischen Juristen an, auf die er sich wiederholt ausdrücklich beruft. Auch er versteht unter ius gentium jenen Theil des positiven Rechts, der nothwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht enthält und mithin eine doppelte Quelle seiner Verpflichtung hat.

[1] Cf. pr. I. (1, 2): Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium. . . Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio, videmus enim cetera quoque animalia istius iuris peritia censeri. § 4 eod.: Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est.

[2] L. 32 D. (50, 17): Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. L. 11 D. (1, 1): Id quod semper aequum ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale.

[3] So viel geht aber aus den obigen Auseinandersetzungen mit voller Evidenz hervor, daß die römischen Juristen ein eigentliches Naturrecht annahmen, welches bei allen Völkern gilt, göttlichen Ursprungs und unwandelbar ist (§ 11 I. [1, 2]: Naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, *divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent*), welches über den Menschen steht und von ihnen nicht abgeschafft werden kann (L. 2 § 1 D. [7, 5]: Nec enim naturalis ratio auctoritate Senatus commutari potuit; § 3 I. [1, 15]: Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt; § 11 I. [3, 1]: Naturalia enim iura civilis ratio perimere non potest; L. 8 D. [4, 5]: Civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest). Die großen römischen Juristen waren also trotz ihrer Anerkennung der unumschränkten kaiserlichen Gewalt und des allen Römern eigenen Gemeinsinnes weit entfernt, in der Berufung auf das Naturrecht eine Gefahr für das öffentliche Wohl oder das Ansehen der Staatsgesetze zu erblicken. Gerade darin sahen sie die wahre Würde der staatlichen Rechtspflege, daß diese berufen ist, den ewigen, unwandelbaren Rechtsgrundsätzen auch ihre zeitliche Anerkennung und Verwirklichung zu sichern. Deshalb betrachteten sie sich nach dem schönen Ausdrucke Ulpians gewissermaßen als Priester der Gerechtigkeit (L. 1 § 1 D. [1, 1]: Cuius [iustitiae] merito quis nos sacerdotes appellet; iustitiam namque colimus, et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes).

[4] Etymolog. l. 5 c. 4—6.

Wir wollen aber diese Uebereinstimmung mit den Ansichten der römischen Rechtslehrer aus den Worten des heiligen Lehrers selbst nachweisen, weil man sich speciell auf ihn als einen Begünstiger des Socialismus berufen hat. Denn er behaupte, das Privateigenthum sei iuris gentium, beruhe mithin auf positivem menschlichem Recht und könne von den Menschen unter Umständen wieder abgeschafft werden.

Der hl. Thomas gebraucht das Wort Recht (ius) hauptsächlich in doppeltem Sinne: erstens im Sinne von Gesetz (Rechtsnorm) und zweitens im Sinne von Gerechtem (iustum) oder dem Gegenstand (Inhalt) des Rechtsgesetzes (Recht im ersten Sinne, 381 ff.). Die letztere Bedeutung ist nach dem hl. Thomas die ursprünglichere[1]. Aber auch in der erstern redet er häufig von Recht[2].

Wir behaupten nun zweierlei; erstens: Wo der hl. Thomas von ius im Sinne von Gesetz redet, zählt er das ius gentium zum positiven menschlichen Recht; zweitens: Wo er von ius im Sinne von Gerechtem (iustum) spricht, zieht er das ius gentium zum ius (iustum) naturale und bezeichnet dasselbe als Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz. Daraus ergibt sich von selbst die von uns vertretene Ansicht.

1. Im Sinne von Gesetz rechnet der hl. Thomas das *ius gentium* zum positiven menschlichen Recht.

Beim Beweise dieser Behauptung brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, da sie von den Gegnern zum Ausgangspunkt ihrer Erklärung genommen wird. Sie ergibt sich auch unmittelbar aus den klaren Worten des hl. Thomas. In seiner Abhandlung von den Gesetzen schreibt er: Est de ratione *legis humanae,* quod sit derivata a lege naturae . . . et secundum hoc dividitur *ius positivum in ius gentium et civile.* Hier ist offenbar von ius positivum im Sinne von lex humana die Rede und wird somit das ius gentium der lex humana beigezählt.

2. Im Sinne von *iustum* rechnet der hl. Thomas das *ius gentium* zum *ius (iustum) naturale.*

a) Den ersten Beweis für diese Behauptung liefert uns der Commentar zur Nikomachischen Ethik[3]. Hier erklärt er die früher (348) erwähnte Aristotelische Eintheilung des δίκαιον πολιτικόν in das δίκαιον φυσικόν und δίκαιον νομικόν. Daß an dieser Stelle von ius im Sinne von iustum die Rede ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden, weil Aristoteles nur davon handelt und der hl. Thomas es mehrmals ausdrücklich sagt.

Zu welchem Recht im Sinne von iustum zählt nun der hl. Thomas das ius gentium? Zum *iustum naturale* des Aristoteles. Unter ius naturale versteht er mit dem Stagiriten das iustum, quod habet ubique eandem potentiam et virtutem . . . Quod quidem contingit eo quod *natura,* quae est huius iusti *causa,* eadem est apud omnes . . . Iustum naturale non consistit in videri et non videri i. e. non oritur *ex aliqua*

[1] S. theol. 2. 2. q. 57 a. 1 ad 1um: Nomen ius primo impositum est ad significandam ipsam *rem iustam.*

[2] In 4 dist. 33. q. 1. a. 1: Naturalis conceptio est ei indita . . . quae *lex naturalis vel ius naturale dicitur.*

[3] In V. Ethic. Nicom. l. 12.

opinione humana, sed natura. Dieses ius naturale des Aristoteles theilt nun Thomas in das ius naturale et gentium der Juristen. Naturrecht (iustum naturale) ist dasjenige, so führt er aus, wozu die Natur den Menschen hinneigt. Nun kann man aber eine doppelte Natur im Menschen unterscheiden, eine thierische und eine vernünftige; jene ist ihm mit den Thieren gemeinsam, diese bildet seine besondere Auszeichnung. Die Juristen nennen aber nur dasjenige Naturrecht (ius naturale), was sich aus der Neigung der Natur ergibt, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam ist. Dasjenige Recht hingegen, das aus der menschlichen Natur folgt, insofern sie vernünftig ist, nennen sie ius gentium, weil es bei allen Völkern im Gebrauch ist, wie z. B., daß man die Verträge halten solle, daß die Gesandten bei den Feinden sicher seien u. ä. Beide Arten von Recht begreift hier Aristoteles unter dem Naturrecht (δίκαιον φυσικόν)[1].

Also das *ius gentium* gehört zum Aristotelischen Naturrecht, welches überall dieselbe Kraft besitzt und nicht aus menschlicher Meinung, sondern aus der Natur des Menschen stammt!

Auch die Beispiele, durch die das ius gentium erläutert wird, sind bezeichnend. Wer möchte läugnen, daß die Grundsätze: Man soll die Verträge halten, man soll nicht stehlen, zum Naturrecht in unserem heutigen Sinne gehören? Nun werden aber beide vom hl. Thomas ausdrücklich zum ius gentium gerechnet[2]. Also gehört das ius gentium zum iustum naturale.

Endlich behauptet er ausdrücklich, das ius gentium bestehe in Schlußfolgerungen aus den höchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftgrundsätzen, und zwar in Schlußfolgerungen, die jenen Grundsätzen nahestehen (propinqua his) und deshalb immer und überall giltig seien, während das ius civile oder legale nur nähere Bestimmungen dessen umfasse, was im Naturgesetz bloß im allgemeinen enthalten sei. Nun aber seien alle Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht auch zum Naturrecht zu zählen[3].

b) Den zweiten Beweis entnehmen wir dem Theil der Theologischen Summa, wo er eingehend den Unterschied zwischen ius naturale und positivum erklärt[4]. Auch hier ist von ius im Sinne von *iustum* die Rede. Um

[1] In V. Ethic. l. 12: Iustum naturale est, ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine *duplex natura.* Una quidem secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem est natura hominis, prout scil. secundum rationem discernit turpe et honestum. *Iuristae* autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, scil. ut homo est rationale animal, vocant iuristae *ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda* et quod legati sint apud hostes tuti et alia huiusmodi. *Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a philosopho accipitur.*

[2] L. c.

[3] L. c. Praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse . . . et ideo necesse est quod *quidquid ex iusto naturali sequitur quasi conclusio, est iustum naturale;* sicut ex hoc quod est nulli iniuste nocendum, *sequitur non esse furandum, quod quidem ad naturale pertinet.*

[4] S. theol. 2. 2. q. 57 a. 2 et 3.

daran keinen Zweifel aufkommen zu lassen, erklärt der hl. Thomas gleich beim Beginne seiner Erörterungen das ius durch den Beisatz *sive iustum*. Dieses ius oder iustum theilt er mit Berufung auf Aristoteles in das ius oder iustum naturale et positivum. Und zu welchem Theile rechnet er das ius gentium? Wiederum zum *ius naturale* im Sinne des Aristoteles, fügt aber auch hier die Bemerkung bei, dieses iustum habe einen weitern Umfang als das ius naturale der römischen Juristen; denn diese verständen unter ius naturale nur jenen Theil, der sich aus der Natur des Menschen, absolut betrachtet, ergebe, und zwar insofern sie uns mit den Thieren gemeinsam sei. Außerdem gebe es aber vieles, was dem Menschen als Menschen Recht sei und deshalb von der natürlichen Vernunft durch Schließen erkannt und vorgeschrieben werde. Dieser Theil des natürlichen Rechts heiße bei den Juristen ius gentium[1].

c) In Uebereinstimmung mit den angeführten Stellen lehrt der hl. Thomas auch im Commentar zu den Sentenzen des Lombardus, daß das ius naturale im strengsten Sinne nicht alles umfasse, was die natürliche Vernunft vorschreibt, was also zum Naturgesetz gehört, sondern bloß dasjenige, was seinem Gegenstande (der Materie) nach dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sei[2].

3. Fragen wir, wie der hl. Thomas das ius gentium bald zum Naturrecht, bald zum positiven Recht zählen könne, so erklärt sich das in unserer Ansicht von selbst. Eben weil das ius gentium jener Theil des positiven Rechtes ist, welcher nothwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz enthält, kann es bald zum positiven, bald zum natürlichen Recht gezogen werden.

Alle menschlichen Gesetze, so führt er in der Summa (1. 2. q. 95 a. 2) aus, müssen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes hergeleitet

[1] S. theol. 2. 2. q. 57 a. 3: *Ius sive iustum naturale* est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere *dupliciter* (also beide Arten gehören zum ius sive iustum naturale!): *uno* modo secundum *absolutam* sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet. . . Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde sit magis huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2 Polit. c. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur *naturale secundum primum* modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto (d. h. vom Naturrecht in diesem engern Sinne) recedit *ius gentium*, ut Iurisconsultus dicit lib. 1 ff. de iust. et iur., quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis, et *ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat.* Et ideo dicit Caius Iurisconsultus lib. 9 (?) ff. eod.: Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium.

[2] In 4 dist. 33 q. 1 a. 1 ad 4um: Strictissimo modo accipiendo *ius naturale*, illa quae ad homines tantum pertinent, *etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de iure naturali*, sed illa tantum, quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia. Et sic datur ista definitio: scil. ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.

werden. Es gibt aber eine doppelte Art von Ableitung aus dem Naturgesetz: die eine besteht in einer Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz und die andere in einer nähern Bestimmung dessen, was nur allgemein und unbestimmt im Naturgesetz enthalten ist. So ist es z. B. ein Naturgesetz, man solle niemand Uebles zufügen. Daraus läßt sich durch Schlußfolgerung der Satz herleiten, man solle nicht tödten. Ebenso ist es ein Naturgesetz, man solle den Bösewicht bestrafen; aber welche Art von Strafe man über ihn verhängen solle, sagt das Naturgesetz nicht; dieses muß erst von der zuständigen Autorität näher bestimmt werden.

Das positive menschliche Recht enthält nun sowohl Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz als nähere Bestimmungen desselben. Die Schlußfolgerungen aber gelten nicht bloß infolge des positiven Gesetzes, sondern auch schon durch das Naturgesetz. Die näheren Bestimmungen des Naturgesetzes dagegen gelten erst infolge des positiven Gesetzes, haben also von ihm alle ihre Rechtskraft[1].

Gleich darauf (l. c. art. 4) erklärt er dann selbst, zum *ius gentium* gehören die nothwendigen Schlußfolgerungen aus den Principien des Naturgesetzes. Derselben Erklärung begegneten wir schon oben im Commentar zur Nikomachischen Ethik, wo er das ius gentium vom civile dadurch unterschied, daß jenes Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, dieses hingegen nähere Bestimmungen desselben enthalte. Da nun der hl. Thomas anderwärts ebenso bestimmt erklärt, das ius gentium gehöre zum positiven Gesetz, so kann wohl kein Zweifel sein, daß nach seiner Ansicht das ius gentium jener Theil der menschlichen Gesetze und Rechtsinstitutionen ist, welcher nothwendige Vernunftforderungen oder Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz enthält und deshalb auch menschliches Gesetz ist, aber nicht allein.

4. Gehört aber jede Schlußfolgerung aus den Principien des Naturgesetzes zum ius gentium? Nein. Das ius gentium ist ja menschliches Gesetz. Solange z. B. jemand allein für sich eine Schlußfolgerung aus dem Naturgesetze zieht, haben wir kein ius gentium. Manches ist im Naturgesetz enthalten, was nicht zum ius gentium gehört. So ist es z. B. eine Forderung des Naturgesetzes, daß die rechtmäßig eingegangene Ehe als unauflöslich anzusehen sei. Trotzdem gehört diese Forderung nicht zum ius gentium, weil sie thatsächlich nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist. Zum ius gentium wird eben eine Schlußfolgerung aus dem Naturrecht erst dann, wenn sie allgemein oder nahezu allgemein von allen nicht völlig ver-

[1] S. theol. 1. 2. q. 95 a. 2: Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est *non esse occidendum* ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum:* quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturalis habet, quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. *Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita.* Sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. (Man beachte, daß sich dieses auf das Gesetz *non esse occidendum* bezieht.) Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent. Man vgl. S. theol. 2. 2 q. 60 a. 5.

kommenen Völkern gezogen und so durch allgemeine Uebung zum öffentlich anerkannten Rechtsgrundsatz oder zu einer allgemein angenommenen Rechtsinstitution wird.

III. Das ius gentium bei den späteren Scholastikern.

1. Bis in das 16. Jahrhundert hinein scheint die eben dargelegte Erklärung des ius gentium, wonach dieses inhaltlich einen Theil des ius naturale bildet, wenigstens bei den Juristen die allgemeine gewesen zu sein. So bezeugt beispielsweise Fr. Suarez[1]. Unter den Theologen herrschte bis gegen das Ende desselben Jahrhunderts die größte Meinungsverschiedenheit über das Wesen des ius gentium[2].

Vom Anfang des 17. Jahrhunderts an aber faßte man unter den Theologen ziemlich allgemein das ius gentium auf als ein Mittelglied zwischen dem ius naturale und dem ius civile. Unter Naturrecht (ius naturale) verstand man alle Gebote, die im Naturgesetz enthalten sind bezw. sich als nothwendige Schlußfolgerungen aus ihm herleiten lassen. Unter bürgerlichem Recht (ius civile) dagegen verstand man jene staatlichen Gesetze, die auf völlig freiem Erlaß des Gesetzgebers beruhten; unter *ius gentium* endlich jene menschlichen Gesetze und Einrichtungen, die zwar nicht einfachhin nothwendige Folgerungen aus dem Naturgesetz bilden, aber doch so angemessen, vernünftig und der Natur entsprechend sind, daß fast allgemein alle Völker durch Gewohnheit dieselben eingeführt haben. Man kann also das ius gentium auch als Folgerungen aus dem Naturgesetz ansehen; aber es sind einerseits nicht einfachhin willkürliche und andererseits auch nicht einfachhin nothwendige Folgerungen. Deshalb ist auch kein Widerspruch darin, daß dieselben bei dem einen oder andern Volke nicht anerkannt sind oder allmählich wieder außer Gebrauch kommen.

2. Dieses *ius gentium* unterscheidet sich also vom Naturrecht mehrfach: a) durch den Gegenstand. Denn seine Vorschriften sind nicht einfachhin nothwendige Vernunftforderungen, sondern sehr angemessene, nützliche Regeln. b) Durch den Zweck, insofern das Naturrecht vorschreibt, was zum Gesellschaftsleben vernünftiger Wesen nothwendig ist, während das ius gentium über dieses Maß hinaus einen höhern Grad der Wohlfahrt anstrebt. c) Durch die Eigenschaften. Das Naturrecht ist unveränderlich und allgemein, und wenn es irgendwo nicht befolgt wird, geschieht dies bloß infolge eines Irrthums. Das ius gentium ist nicht einfachhin nothwendig und kann deshalb durch entgegenstehende Gewohnheit abgeändert oder theilweise abgeschafft werden. d) Durch das unmittelbare Princip der Verpflichtung. Das Naturrecht ist unmittelbar göttliches Gesetz, das in jedes Menschen Herz geschrieben

[1] De Leg. II. c. 17 n. 3: Iurisperiti ergo *communiter* distinguunt ius naturale a iure gentium in hoc, quod ius naturale est commune brutis etiam animantibus, ius autem gentium est proprium hominum . . . n. 4: Iuxta hanc sententiam . . . lex naturalis subdistinguitur in naturalem communem omnibus animantibus . . . et legem naturalem propriam hominum, quae ius gentium appellata est. Auch Cardinal de Lugo (De iustit. et iur. disp. 6 sect. 1 n. 5) erklärt das römische Recht in diesem Sinne.

[2] Die verschiedenen Ansichten finden sich aufgezählt bei Suarez l. c. c. 17 et 18.

ist. Das ius gentium hat seine Verpflichtung unmittelbar von den Menschen, die es durch Uebung eingeführt haben, es ist also positives menschliches Gesetz. e) Durch die Entstehungsweise. Weil das Naturgesetz jedem Menschen in seinen allgemeinsten Zügen in die Seele geschrieben ist, verpflichtet es auch jeden Menschen vom ersten Augenblick seines Lebens, soweit er der Verpflichtung fähig ist, bis zum letzten. Das ius gentium entsteht erst durch allgemeine Uebung, es ist wesentlich Gewohnheitsrecht und gilt nur dort, wo die Gewohnheit besteht[1].

Vom rein positiven, staatlichen Gesetz unterscheidet sich das ius gentium erstens dadurch, daß es wesentlich Gewohnheitsrecht ist, jenes aber nicht. Ferner ist es fast allen Völkern gemeinsam, während im rein staatlichen Recht die einzelnen Völker voneinander abweichen. Endlich ist es viel unveränderlicher als das rein positive Staatsrecht.

3. Es ist kein Zweifel, daß man das ius gentium in der genannten Weise auffassen kann. Rein theoretisch lassen sich wohl kaum begründete Bedenken gegen eine solche Auffassung erheben. Trotzdem glauben wir, daß dieselbe praktisch wenig Bedeutung hat, wenigstens was den innern Verkehr der Angehörigen eines und desselben Staates betrifft. Fragt man nach concreten Beispielen des ius gentium in diesem neuern Sinne, so herrscht gewöhnlich große Verlegenheit. Die Grenzen zwischen den naturrechtlichen Forderungen und dem rein menschlichen, freien Recht sind allerdings unbestimmt und fließend; aber für die praktische Beurtheilung bestehender Rechtsverhältnisse ist damit wenig geholfen, daß man für diese Grenzen ein eigenes Recht statuirt unter dem Namen von ius gentium.

Eine größere Berechtigung besitzt das ius gentium im internationalen Recht, da hier die Uebung und Gewohnheit wegen Mangels einer gemeinsamen menschlichen Autorität eine viel größere Bedeutung und auch einen weitern Spielraum hat.

Siebentes Kapitel.

Vom subjectiven Recht im besondern.

§ 1.

Nähere Erklärung des Rechtsverhältnisses.

Recht im subjectiven Sinne bedeutet ein moralisches, gesetzlich gewährleistetes Können oder Dürfen, oder eine Art Vollmacht auf irgend etwas. Wir definirten deshalb das Recht (385) eine moralische Befugniß, irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern.

Da dem Rechte des einen immer von seiten anderer eine Rechtspflicht entspricht, so entsteht ein Rechtsverhältniß. Wenn Petrus von Paulus 100 Thaler zu fordern das Recht hat, so besteht zwischen beiden ein Rechts-

[1] Cf. Suarez, De Leg. II. c. 19. Schwarz, Institutiones iuris univers. naturae et gent. (1743) p. I. tit. 2 p. 178.

verhältniß. Im Rechtsverhältniß lassen sich wie in jedem Verhältniß vier Bestandtheile unterscheiden: der Träger, der Gegenstand, der Titel und der Terminus des Rechts. Träger (Subject) des Rechts ist derjenige, der ein Recht besitzt; Gegenstand (Object) des Rechts ist das Gut oder die Sache (im weitesten Sinne), auf die sich das Recht erstreckt; der Rechtstitel ist der Grund, auf den sich das Recht stützt; der Rechtsterminus endlich ist die Person, welche die dem Rechte entsprechende Pflicht (Rechtspflicht) hat. In dem angeführten Beispiel ist Petrus der Rechtsträger, Paulus der Rechtsterminus, die 100 Thaler der Gegenstand des Rechts; der Rechtstitel ist die Thatsache, auf die gestützt Petrus die 100 Thaler von Paulus zu verlangen befugt ist. Diese Thatsache kann entweder ein Versprechen des Paulus, ein gemachtes Darlehen oder ein Kaufvertrag u. dgl. sein.

Im Rechtstitel müssen wir wieder zwei Momente unterscheiden: erstens die Thatsache, kraft deren jemand eine Sache als die seinige, d. h. zu seiner ausschließlichen Verfügung bestimmte, bezeichnen kann. Hat jemand ein Haus selbst für sich gebaut oder von einem andern gekauft, so ist im erstern Falle die Arbeit, im letztern der Kaufvertrag der unmittelbare Rechtstitel, auf den gestützt er das Haus sein nennen und mit Ausschluß anderer darüber verfügen kann.

Aber die Arbeit oder der Kaufvertrag ist an und für sich nur eine materielle Thatsache, die nicht aus sich allein, sondern nur in Verbindung mit einem höhern Rechtsgesetz, welche andere zu achten verpflichtet sind, ein wahres Recht begründen kann. Deshalb schließt der Rechtstitel als zweites Moment einen allgemeinen Rechtsgrundsatz ein oder setzt denselben wenigstens voraus. Einer der höchsten Rechtsgrundsätze ist das Gesetz, daß man jedem das als das Seinige zuerkenne und gebe, was er durch rechtmäßige Arbeit oder Vertrag sich erworben, weil sonst ein geordnetes Zusammenleben vernünftiger Menschen — das doch dem Menschen nothwendig ist — nicht bestehen könnte.

Man kann deshalb die Rechtsbefugniß als eine Art wenigstens virtueller Schlußfolgerung aus einem Syllogismus ansehen, dessen Obersatz ein allgemeiner Rechtssatz, der Untersatz aber eine bestimmte concrete Thatsache ist. Beide Vordersätze zusammen bilden den vollen Rechtstitel. Gewöhnlich nennt man jedoch bloß die concrete Thatsache Rechtstitel, weil der allgemeine Rechtsgrundsatz als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

§ 2.

Eintheilung der Rechtsbefugnisse.

1. Das subjective Recht wird zunächst eingetheilt in das Recht im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne. Dem Rechte im eigentlichen Sinne entspricht eine Pflicht der Gerechtigkeit, das Recht im uneigentlichen Sinne dagegen ist ein Anspruch, dem keine Pflicht der Gerechtigkeit, sondern bloß eine Pflicht der Liebe, Dankbarkeit oder Billigkeit entspricht.

2. Je nach den drei Arten von Gerechtigkeit unterscheidet man auch drei Arten von subjectivem Recht im eigentlichen Sinne: a) das der legalen Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae legalis) des öffentlichen Gemeinwesens, das zum öffentlichen Wohl Nothwendige von den Gliedern zu verlangen. Der Rechtspflicht der einzelnen Glieder, dem Gemeinwesen das Nothwendige zu leisten, entspricht das Recht der Gesammtheit, das zum öffentlichen Wohle Nothwendige zu fordern. Aus diesem Recht fließt die Jurisdictionsgewalt (ius iurisdictionis), d. h. das Recht der Obrigkeit, das zum Gemeinwohl Nothwendige anzuordnen und von den Untergebenen hierin Gehorsam zu verlangen. b) Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae commutativae [1]), kraft dessen jedes Glied der menschlichen Gesellschaft von den anderen verlangen kann, daß sie ihm das Seinige, d. h. zu seinem Privatinteresse Bestimmte, geben. c) Das der austheilenden Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae distributivae), d. h. das Recht der Glieder der Gesellschaft auf Austheilung der öffentlichen Güter und Lasten unter verhältnißmäßiger Berücksichtigung der Verdienste und Kräfte der Einzelnen.

Alle drei Rechte sind, wie schon bemerkt, Rechte im eigentlichen Sinne, die nicht ohne Verletzung der Gerechtigkeit geschädigt werden können. Im vollkommensten Sinne kommt aber der Rechtscharakter nur dem Rechte zu, welches der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht (386); denn Recht und Rechtspflicht bedingen sich gegenseitig. Nun ist aber nur die ausgleichende Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit (271).

3. Die eigentlichen Rechte können erzwingbar und nichterzwingbar sein. Nichterzwingbare Rechte sind jene, welche der austheilenden Gerechtigkeit entsprechen, die übrigen sind erzwingbar. Die letzteren werden deshalb auch vollkommene, die ersteren unvollkommene Rechte genannt. Der Grund, warum die letzteren Rechte nicht erzwingbar sind, ist nicht, weil ihnen nicht eine wahre Rechtspflicht entspricht, sondern weil die Erzwingbarkeit sich nach den Anforderungen des gesicherten und geordneten Zusammenlebens aller richtet und dieses nicht zuläßt, daß der Untergebene der rechtmäßigen Obrigkeit gegenüber Zwang in Anwendung bringe (394).

4. Wie das objective Recht, so kann man auch die subjectiven Rechte eintheilen in öffentliche und private. Oeffentliche Rechte sind die der legalen Gerechtigkeit entsprechenden Rechte der Gesammtheit auf das zum öffentlichen Wohl Nothwendige. Private Rechte sind diejenigen, welche der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechen. Die öffentlichen Rechte beziehen sich unmittelbar auf das öffentliche Wohl, die Privatrechte auf das Privatinteresse.

5. Man unterscheidet ferner unveräußerliche und veräußerliche, angeborene und erworbene Rechte. Unveräußerlich werden jene Rechte genannt, auf welche das Individuum nicht nach seinem Belieben verzichten kann, weil sie ihm zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe unentbehrlich sind; angeboren jene, die mit dem Dasein von selbst gegeben sind, wie z. B. das Recht auf das Leben, auf die freie Erfüllung seiner Pflichten u. s. w. Alle unveräußerlichen Rechte sind angeborene, aber nicht umgekehrt. Das Recht, Eigenthum zu erwerben, ist ein angeborenes, und doch kann sich der Mensch desselben unter bestimmten Voraussetzungen entäußern.

[1] Von manchen Scholastikern wird dieses Recht auch *ius proprietatis* im weitern Sinne genannt. Im engern Sinne bedeutet das ius proprietatis das Eigenthumsrecht an vermögenswerthen Dingen.

6. Die Rechte, welche der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechen und in ihrer Gesammtheit das eigentliche Privatrecht im subjectiven Sinne ausmachen, werden nach ihrem Gegenstand eingetheilt in Vermögensrechte und Nichtvermögens-(Personen-)rechte[1].

Die Vermögensrechte beziehen sich auf einen Gegenstand, der einen Vermögens- oder Geldeswerth hat und sich in Geld abschätzen läßt. Der Gegenstand der Nichtvermögens- oder Personenrechte dagegen hat aus sich und unmittelbar keinen Geldes- oder Vermögenswerth, sondern ist ein Gut höherer Art, welches entweder als Bestandtheil zu unserer Person gehört (Gesundheit, Freiheit) oder unser geistiges und leibliches Wohl betrifft (Ehre, guter Ruf, Eheverhältnisse).

a) Die Nichtvermögens- oder Personenrechte werden wieder eingetheilt in rein persönliche (Persönlichkeits-) Rechte und Familienrechte.

Die rein persönlichen Rechte kommen dem Einzelnen als Person, unabhängig von besonderen gesellschaftlichen Beziehungen zu, so z. B. das Recht auf das Leben, auf die physische und sittliche Unversehrtheit des Leibes, auf die Freiheit, die Entfaltung der Kräfte, auf Ehre und guten Ruf.

Die Familienrechte sind Privatrechte, die dem Einzelnen in seinem Verhältniß zur Familie zukommen, z. B. das Recht der Ehegatten auf das Zusammenleben, auf die Erfüllung der ehelichen Pflichten, der Eltern auf die Erziehung der Kinder. Soweit auch in der Familie vermögensrechtliche Elemente vorkommen, werden sie zum Vermögensrecht gezogen.

b) Die Privatrechte werden ferner eingetheilt in dingliche Rechte (iura in re) und Forderungsrechte (iura ad rem). Dingliche Rechte sind jene, die sich unmittelbar auf eine schon vorhandene Sache (im weitesten Sinne dieses Wortes) beziehen, so daß wir dieselbe als die unserige beim jedermann beanspruchen können. Forderungsrechte dagegen sind solche, welche sich nicht unmittelbar auf eine Sache selbst, sondern auf eine Leistung beziehen[2]. Vermöge des dinglichen Rechtes ist eine Sache schon die unserige, vermöge des Forderungsrechtes können wir verlangen, daß jemand eine Sache zur unserigen mache. Das Forderungsrecht ist also der Weg zum dinglichen Recht.

Bei den neueren Rechtslehrern werden vielfach nur die Vermögensrechte in dingliche Rechte (Sachenrechte) und Forderungsrechte (Obligationenrechte) eingetheilt, doch hindert nichts, diese Eintheilung auf alle Privatrechte auszudehnen. So ist das Recht, das jeder auf sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder hat, ein ius in re, dagegen das Recht auf die ihm gebührende Ehre, auf die ehelichen Pflichten seitens der Ehegatten ein ius ad rem.

Den dinglichen Rechten entsprechen nur negative Pflichten (Verbote), d. h. sie verbieten den anderen, uns im freien Gebrauch unserer Sachen zu

[1] Es ist deshalb unseres Erachtens ganz unrichtig, wenn Neuere das Privatrecht als identisch mit dem Vermögensrecht ansehen. Privatrechte sind solche, die unmittelbar dem Interesse des Einzelnen anderen Gliedern der Gesellschaft gegenüber dienen sollen. Zu diesen gehören aber auch die Personenrechte.

[2] Von manchen werden die Forderungsrechte auch persönliche Rechte genannt.

hindern; den Forderungsrechten dagegen auch positive Pflichten. Die Forderungsrechte sind relative, d. h. sie beziehen sich nur auf bestimmte Personen, die uns verpflichtet sind; die dinglichen Rechte dagegen absolute, die man gegen jeden hat.

7. Die Sachenrechte in Bezug auf vermögenswerthe Dinge werden unterschieden in das Eigenthumsrecht und die Rechte an fremder Sache (iura in re aliena).

Das Eigenthumsrecht im strengen Sinne ist das vollkommene Verfügungsrecht über eine Sache, soweit nicht gesetzliche Schranken gezogen sind[1]. Dem Eigenthumsrecht ist es wesentlich, daß es aus sich und seinem Inhalte nach unbeschränkt sei, doch kann es von außen her aus Rücksichten des öffentlichen Wohles Schranken unterliegen. Sobald aber diese Schranken wegfallen, stellt sich das vollkommene Eigenthumsrecht von selbst wieder her.

Das genannte ist das Eigenthumsrecht einfachhin oder im strengen Sinn. Daneben gibt es ein unvollkommenes und beschränktes Eigenthumsrecht. Unvollkommen ist unser Eigenthumsrecht an einer Sache dann, wenn andere ebenfalls Verfügungsrechte über dieselbe Sache haben, jedoch untergeordnete. Wenn z. B. jemand das Verfügungsrecht über die Substanz der Sache hat, ein anderer aber das Nutznießungsrecht, so wird der erstere Eigenthümer genannt, nicht der letztere. Denn das erstere Recht ist das höhere, dem sich das letztere unterzuordnen hat. Eigenthümer ist also derjenige, dem wenigstens das höchste menschliche Verfügungsrecht über eine Sache zum eigenen Nutzen zukommt.

Die Rechte an fremder Sache sind Rechte, welche uns an einer Sache zustehen, an welcher andere höhere Rechte besitzen. Man kann dieselben als Dienstbarkeiten im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache einem Fremden gegenüber lasten. Zu diesen Rechten an fremder Sache gehören die verschiedenen Arten von Servituten, das Pfandrecht u. s. w., von denen im speciellen Theile zu handeln ist.

8. Die vermögenswerthen Forderungsrechte (Obligationen oder Schuldverhältnisse) sind Rechte auf vermögenswerthe Leistungen von seiten einer oder mehrerer bestimmter Personen. Je nachdem die Leistungspflicht des Schuldners sich auf einen Vertrag oder ein (bewußt oder unbewußt) rechtswidriges Verhalten gründet, unterscheidet man Vertrags- oder Delictsobligationen (Quasi-Delictsobligationen). Die ersteren entstehen durch den Willen des Schuldners, die letzteren gegen denselben.

9. Das Erbrecht könnte, streng genommen, zu den Vermögensrechten gezogen werden. Andere behandeln es im Familienrecht wegen der innigen

[1] Ius perfecte disponendi de re nisi lege prohibeatur. Cf. de Lugo, De iustit. et iure disp. 2 sect. 1 n. 3. Dem vollkommenen Eigenthumsrecht widerspricht es, daß neben dem Eigenthümer noch ein anderer irgend ein eigentliches Recht an der Sache habe, so daß der Eigenthümer beim Verfügen über seine Sache die ausgleichende Gerechtigkeit verletzen könnte. Andere Schranken widersprechen aber dem vollkommenen Eigenthumsrecht nicht. Es duldet bloß keinen Mitberechtigten an derselben Sache.

Beziehungen, in denen es zur Familie steht. Gewöhnlich wird es jedoch wegen seiner mannigfachen Eigenthümlichkeiten sowohl vom Familienrecht als vom Vermögensrecht getrennt und selbständig behandelt.

§ 3.

Von der Pflicht.

1. Da dem Recht immer eine Pflicht entspricht, so kann es nicht vollständig begriffen werden ohne Einblick in das Wesen der *Pflicht*. Was ist Pflicht?

Spricht man von Pflicht *rein abstract* und ohne nähern Beisatz, so versteht man darunter die *Verpflichtung* zu irgend einer Handlung oder Unterlassung. In diesem Sinne redet man vom Handeln *aus Pflicht*. Nennt man aber concret irgend etwas seine Pflicht, so versteht man darunter die *Handlung oder Unterlassung selbst*, zu der man verpflichtet ist. In diesem Sinne behauptet man, jemand sei *pflichttreu*, d. h. erfülle treu das, wozu er verpflichtet ist.

Da von der Pflicht im Sinne von Verpflichtung schon früher ausführlich gehandelt wurde (298 ff.), so bleibt uns nur die Pflicht im zweiten Sinne zu erörtern übrig.

Es ergibt sich aus der Definition, daß *Pflicht*, *sittliche Pflicht* und *Gewissenspflicht* dasselbe besagen. Von einer Pflicht reden, die keine sittliche oder keine Gewissenspflicht wäre, hieße von einem runden Viereck reden. Nur deshalb dürfen wir um keines irdischen Vortheiles willen unsere Pflicht übertreten, weil dies gegen das Gewissen, mithin gegen Gottes Gebot verstößt und sündhaft ist. Nur ein vernünftiges Wesen ist der Pflicht fähig. Denn sie ist der Ausfluß eines Gesetzes, und nur einem vernünftigen, freien Wesen kann ein eigentliches Gesetz auferlegt werden.

2. Die Pflichten werden eingetheilt in *natürliche* und *positive*, je nachdem sie unmittelbar aus dem Naturgesetz oder einem positiven Gesetze fließen. *Verbietet* das Gesetz eine Handlung, so haben wir eine *negative* Pflicht, d. h. die Pflicht zu einer Unterlassung; *gebietet* es eine Handlung, so ist die Pflicht eine *affirmative*. Die affirmative Pflicht wird auch oft positive Pflicht genannt.

Je nach der Verschiedenheit der Personen, auf die sich die Pflicht bezieht, unterscheidet man *Pflichten gegen Gott*, *gegen sich selbst* und *gegen den Nächsten*. Unter dem Nächsten wird hier jeder Nebenmensch verstanden. Man unterscheidet ferner *absolute* und *hypothetische* oder bedingte Pflichten. Absolute Pflichten sind solche, die sich aus dem Wesen des Menschen nothwendig ergeben und daher allen Menschen unter allen Umständen gemeinsam sind, z. B. die Pflicht der Gottesverehrung, die Pflicht, dem sichern Gewissen zu folgen. Auch die vom Naturgesetz auferlegten negativen Pflichten sind absolute Pflichten. Hypothetische Pflichten sind solche, die nur unter bestimmten Voraussetzungen eintreten, z. B. die Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen.

Wichtiger für unsern Zweck ist die Unterscheidung der Pflichten in *juridische* und *nicht juridische Pflichten* (Rechtspflichten und rein ethische Pflichten, reine Gewissenspflichten). *Rechtspflichten* sind diejenigen, die uns durch ein Rechtsgesetz auferlegt werden, und denen von seiten derjenigen, gegen

welche die Pflicht vorhanden ist, ein eigentliches Recht entspricht. Sie können nicht übertreten werden ohne Rechtsverletzung und umfassen alles, was die Cardinaltugend der Gerechtigkeit vorschreibt. Nur darf man unter Gerechtigkeit nicht bloß die ausgleichende Gerechtigkeit verstehen.

Nicht juridische Pflichten sind solche, denen kein eigentliches Recht entspricht, deren Uebertretung mithin noch keine Rechtsverletzung enthält. Dazu gehören die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, die Pflichten der Nächstenliebe, Dankbarkeit, Bescheidenheit u. dgl. Dieselben werden nicht selten *rein ethische* Pflichten genannt. Doch ist dieser erst durch die Kant'sche Schule aufgekommene Ausdruck sehr mißverständlich, weil er den Gedanken nahelegt, die Rechtspflichten seien in geringerem Grade sittliche Pflichten als die übrigen, oder sie enthielten ein Element, das mit der Sittlichkeit nichts zu schaffen habe. Das ist aber nicht richtig. Man könnte der Rechtspflicht bloß aus einem doppelten Grund den Charakter der vollkommenen ethischen Pflicht bestreiten. Erstens, weil sie auf eine *äußere, materielle* Leistung gerichtet ist. Das gilt aber auch von vielen Pflichten, die von allen als rein sittlich bezeichnet werden, so z. B. von der Pflicht der Mäßigkeit, des Anstandes, der Barmherzigkeit u. dgl.

Oder will man die Rechtspflichten deshalb für nicht rein ethisch erklären, weil sie *erzwingbar* sind? Dies scheinen die Anhänger Kants zu meinen. Aber es gibt manche wahre Rechtspflichten, die ihrer Natur nach nicht erzwingbar sind, so z. B. alle Pflichten der austheilenden Gerechtigkeit; ferner die Pflichten, welche uns verbieten, über andere, Lebende oder Verstorbene, frevelhaft zu *urtheilen*, nach dem Besitz oder dem Weibe des Nächsten zu *begehren*. Ebenso sind die Pflichten der Obrigkeit gegen die Unterthanen wenigstens in sehr vielen Fällen ihrer Natur nach nicht erzwingbar, obwohl es Rechtspflichten sind.

Man mag also *erzwingbare* und *nicht erzwingbare* Pflichten unterscheiden, je nachdem die Pflicht auf eine Leistung gerichtet ist, welche man im Nothfall erzwingen darf, oder auf eine Leistung, für die man anderen nicht verantwortlich ist. Aber diese Eintheilung ist nicht gleichbedeutend mit der Eintheilung in juridische und nicht juridische Pflichten. Außerdem sind die erzwingbaren Pflichten ebenso gut sittliche Pflichten oder Gewissenspflichten als alle übrigen.

Kant mit seiner Schule unterscheidet die *Rechtspflichten* und *ethischen* Pflichten dadurch, daß bloß die letzteren die Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder machten. Aber um davon abzusehen, daß nach dieser Eintheilung die Rechtspflichten keine ethischen (Gewissens-) Pflichten sein sollen: ist es denn wahr, daß die sittlichen Pflichten immer die Pflicht als Triebfeder vorschreiben? Ganz gewiß nicht. Ja man kann vielen sittlichen Pflichten sogar *ohne einen sittlich guten Beweggrund* genügen[1]. So z. B. genügt man den *negativen* sittlichen Geboten als solchen, wenn

[1] Wir sagen nicht, daß man *allen* Pflichten genügen oder das *ganze* Naturgesetz in seinem vollen Umfange erfüllen könne durch eine Handlung, die keinen sittlich guten Zweck hat. Das wäre unrichtig. Wohl aber kann man vielen *einzelnen* Geboten des Naturgesetzes durch derartige Handlungen genügen.

man unterläßt, was sie verbieten. Wer nicht lügt und nicht lügen will, genügt dem Verbot, die Unwahrheit zu sagen, auch wenn er es aus bloßer Menschenfurcht oder aus Stolz nicht thut. Wer ferner einem Armen in großer Noth ein Almosen gibt, genügt dem Gebote des Almosengebens, auch wenn er es nur thut, um sich des lästigen Bettlers zu entledigen.

Allerdings, damit jemand die Tugend der Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. übe, muß er die ihnen entsprechenden Handlungen aus den Beweggründen dieser Tugenden vollbringen; das gilt aber in ganz gleicher Weise von der Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit übt nicht derjenige, welcher z. B. aus bloßer Furcht seine Schulden bezahlt, sondern derjenige, der dies aus Liebe zur Gerechtigkeit thut oder weil er verpflichtet ist, jedem das Seinige zu geben.

3. Noch ein Wort bleibt uns zu sagen von dem Widerstreit der Pflichten. Es kann geschehen, daß jemand in der Unmöglichkeit ist, mehreren Pflichten zugleich zu genügen. Das nennt man Collision oder Widerstreit der Pflichten.

Dieser Widerstreit kann nur ein scheinbarer, nie ein wirklicher, objectiver sein. Denn jede Pflicht wurzelt wenigstens mittelbar im Naturgesetz bezw. im Willen Gottes. Gott kann aber nicht von uns verlangen, daß wir zugleich zweierlei vollbringen, wenn uns das unmöglich ist. Kein Gesetzgeber kann Unmögliches gebieten.

Es kann ferner nie ein Widerstreit eintreten zwischen mehreren rein **negativen** oder Unterlassungspflichten, weil es nicht unmöglich ist, mehreres gleichzeitig zu unterlassen, sondern nur zwischen negativen und positiven oder zwischen positiven untereinander.

Selbstverständlich hören beim Widerstreit nicht alle Pflichten auf, sondern man soll ihnen genügen, soweit man kann, und kann man nur eine Pflicht von mehreren erfüllen, so muß man die höchste und wichtigste den übrigen vorziehen. Um sich hierüber ein Urtheil zu bilden, achte man auf drei Dinge, von denen der Charakter der Pflicht bedingt wird: erstens auf das Gesetz, von dem sie ausgeht; zweitens auf den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist; drittens auf die Person, gegen welche die Pflicht besteht.

a) Man frage sich also zunächst, welches das wichtigste und höchste unter den Gesetzen ist, von denen uns mehrere Pflichten gleichzeitig auferlegt werden. Das Naturgesetz steht höher als das positive, das göttliche höher als das menschliche; die negativen Gebote des Naturgesetzes stehen höher als die affirmativen; das Gesetz des höhern Gesetzgebers verdient den Vorzug vor dem des niedrigern.

b) Man berücksichtige ferner den Gegenstand der Pflichten. Die Pflicht, welche einen höhern, wichtigern, allgemeinern und nothwendigern Gegenstand hat, verdient an und für sich den Vorzug vor den übrigen. Die Pflichten in Bezug auf die Seele stehen über den Pflichten gegen den Leib und diese wieder über denen gegen äußere Güter. Die Pflichten gegen das allgemeine Wohl gehen den Pflichten gegen das Privatwohl vor, wenn sie in der gleichen Ordnung sich befinden. Zuerst kommt das Nothwendige, dann das Nützliche und zuletzt das bloß Angenehme.

c) Endlich sehe man auf die Person, gegen die man verpflichtet ist. Die Pflichten gegen Gott kommen an erster Stelle, dann die sittlichen

Pflichten gegen uns selbst, die sich auf geistliche Güter beziehen, weiterhin die Pflichten gegen diejenigen, die uns näher stehen, wie Eltern, Kinder, Pflegebefohlene u. s. w.[1]

§ 4.

Vom Träger des Rechtes.

Wir unterschieden (446) im Rechtsverhältniß den Träger (Subject), den Gegenstand, den Titel und den Terminus des Rechtes oder die Person, auf die sich das Recht bezieht. Was der Rechtstitel im allgemeinen sei, ist früher (446) genügend erklärt worden. Auf welche Rechtstitel sich die einzelnen Rechte im besondern stützen, wird im speciellen Theil der Moralphilosophie zur Sprache kommen. Ebenso wird im zweiten Theil im einzelnen zu untersuchen sein, auf welche Gegenstände der Mensch ein Recht haben kann. Da sich endlich aus dem Begriff der Rechtspflicht von selbst ergibt, daß nur ein vernünftiges freies Wesen derselben fähig ist und mithin nur ein solches der Rechtsterminus sein kann: so bleibt uns nur noch zu untersuchen, wer Träger des Rechtes sein könne.

1. An die Spitze unserer Untersuchungen stellen wir den Grundsatz, daß Gott das höchste und vollkommenste Recht über alle geschaffenen Dinge, auch über den Menschen, hat.

a) Gott hat das höchste Eigenthumsrecht (dominium proprietatis) an allen Geschöpfen. Gegenstand des Rechtes ist, was in besonderer Beziehung zu uns steht, so daß es vor allem zu unserem Nutzen oder unserer Verfügung gestellt ist und wir mithin im Gebrauch desselben vor allen anderen den Vorzug haben. Alle Geschöpfe stehen aber im innigsten Verhältniß dieser Zugehörigkeit zu Gott. Den Grund hiervon deutet das wunderbar tiefsinnige Wort des hl. Paulus an: „Aus ihm und durch ihn und in ihm (εἰς αὐτόν) ist alles.“[2]

Aus ihm ist alles. Alle Dinge verdanken ihr Dasein Gottes Schöpferhand. Die Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache ist um so größer und allseitiger, je mehr die Wirkung alles, was sie ist und hat, einer einzigen Ursache verdankt. Die Abhängigkeit des Gefäßes vom Töpfer wäre gewiß viel größer, wenn es nicht nur die Form, sondern auch den Stoff der Thätigkeit des Töpfers verdankte, und zwar ohne die Mitwirkung irgend welcher Werkzeuge.

Nun aber verdanken alle Geschöpfe, der Mensch nicht minder als der Wurm der Erde, der Grashalm auf dem Felde und das Sandkorn am Meere alles, was sie sind und haben, wenigstens mittelbar einzig und allein dem Schöpferworte des Allmächtigen. Nur weil er sie von Ewigkeit her als möglich erkannt und freiwillig in der Zeit zu erschaffen beschlossen, deshalb sind sie. Keines Stoffes bedurfte er, um sie zu formen. Er sprach, und das Universum wurde und fing an sich nach den Gesetzen zu bewegen, die er ihm vorgeschrieben. Alle Dinge sind seiner Hände Werk und gehören schon deshalb ihm.

Durch ihn ist alles. Nicht genügte es, daß Gott die Dinge schuf. Wie sie auf seinen Wink ihr Dasein beginnen, so bedürfen sie auch beständig

---

[1] S. Thom. S. theol. 2. 2. q. 25. Meyer, Instit. iur. nat. I, 479.
[2] Röm. 11, 36.

der Erhaltung durch ihn. Ohne dieselbe würden sie gleich wieder in dem Abgrund des Nichts verschwinden, aus dem er sie freiwillig gezogen. Alle Geschöpfe haben eben keinen Augenblick den Grund ihres Daseins in sich selbst. Nur von seiner erhaltenden Hand gestützt, vermögen sie ihr Dasein zu behaupten. Noch mehr. Nicht bloß die christliche Offenbarung, sondern auch die gesunde Philosophie vermag mit dem bloßen Lichte der natürlichen Vernunft den Nachweis zu erbringen, daß wir ohne göttliche Mitwirkung keiner Thätigkeit fähig sind. Wie unser Sein, so ist auch unser Handeln ein wesentlich abhängiges, bedingtes. Ohne ihn vermögen wir nichts. Und zwar muß Gott, wenn wir z. B. sehen oder hören, nicht bloß mit uns mitwirken, sondern auch mit all den übrigen Geschöpfen, deren wir bedürfen, damit ein Act des Sehens oder Hörens zu stande komme.

Auf ihn hin ist alles. Alle Dinge sind vor allem für seine Verherrlichung geschaffen. Er ist der höchste und letzte Zweck aller Dinge. Sie können ihm zwar keinen Nutzen bringen, da er, der Unendliche, ihrer nicht bedarf, wohl aber sollen sie zu seiner Verherrlichung, zur Offenbarung seiner unendlichen Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit beitragen. Für die vernünftigen Wesen ist überdies Gott noch in besonderer Weise Ziel und Ende, weil sie ihn erkennen und lieben und dadurch in ihm jene vollkommene Glückseligkeit erreichen sollen, nach der die Seele unaufhörlich hungert und dürstet. Er ist der Mittel- und Ruhepunkt des rastlosen Sehnens und Strebens aller menschlichen Herzen.

Weil wir also mit jeder Faser unseres Seins und mit jedem Pulsschlag unseres Herzens aus Gott, durch Gott und für Gott sind, und zwar nicht bloß zufällig, sondern unserem innersten Wesen nach, so ist er der absolute, unumschränkte, wesentliche Herr über uns. Mit unendlich höherem Recht als der Töpfer das Gebilde seiner Hand, kann der Ewige jeden von uns sein nennen und ihn als sein volles Eigenthum betrachten, über welches ihm wesentlich, immer und überall und unter allen Umständen jedes erdenkbare Verfügungsrecht zusteht, das mit seiner unendlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Güte vereinbar ist.

b) Wie das höchste Eigenthumsrecht über alles Geschaffene, so steht Gott auch die höchste Regierungsgewalt (dominium iurisdictionis) über alle vernünftigen Wesen zu. Eben weil sie sein eigen sind, kann er ihnen Gesetze geben, Rechte unter sie vertheilen, wie es ihm nach seiner Weisheit und Heiligkeit gefällt. Jede irdische Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt, sei es die Gewalt des Herrn über seinen Knecht, des Vaters über seine Kinder, des Königs über seine Unterthanen, ist nur ein matter Abglanz, eine geringe Theilnahme an der ewigen Regierungsgewalt Gottes über seine Geschöpfe.

Mit Recht wird deshalb Gott in auszeichnender Weise der Herr genannt, ja im vollkommensten und wesenhaften Sinne ist er allein Herr: Tu *solus* Dominus.

2. Durch göttliche Belehnung sind aber auch alle vernünftigen freien Wesen Rechtsträger.

Jeder Mensch tritt mit einer hohen Aufgabe betraut auf die Erde. Er hat Pflichten zu erfüllen und dadurch sein ewiges Ziel zu erreichen. Dazu bedarf er der nöthigen Mittel und des Rechtes der freien, unabhängigen Verfügung über dieselben innerhalb der Schranken, die mit dem Gesellschaftsleben vernünftiger Geschöpfe geboten sind. Gott konnte ihm dieses Recht nicht vorenthalten, ohne unweise zu handeln. Es darf deshalb kein vernünftiges Wesen von anderen als einfaches Rechtsobject, dem keinerlei Rechte zustehen, behandelt werden. Das verstößt gegen seine Würde als Person und heißt ihn zu einem bloßen Mittel für die Zwecke anderer Geschöpfe erniedrigen und so seiner ewigen Bestimmung entfremden.

3. So unbestreitbar auch im allgemeinen der Grundsatz ist, daß alle Vernunftwesen Träger von Rechten sind, so ließe sich doch noch zweifeln, ob auch die unmündigen Kinder schon vom ersten Augenblick ihres Daseins im Besitze von natürlichen Rechten seien. Der eigentliche Zweck der Rechtsbefugnisse ist die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtsträgers. Beim Kinde kann aber von Freiheit und Unabhängigkeit keine Rede sein, weil ihm der Vernunftgebrauch fehlt. Derselbe Grund gilt auch in Bezug auf die unheilbaren Irr- und Blödsinnigen.

Trotzdem ist unbedingt daran festzuhalten, daß auch die Genannten alle vom ersten Augenblicke nicht bloß ihrer Geburt, sondern ihres Daseins im Besitze gewisser Rechte sind, wie z. B. des Rechtes auf ihr Leben, ihre Gesundheit, Unversehrtheit der Glieder u. s. w.

a) Der Hauptgrund hiervon ist, weil das Kind vom ersten Augenblicke seines Lebens im Schoße der Mutter eine Person, d. h. ein vernünftiges, für sich bestehendes Wesen ist, das Gott zum höchsten Herrn und unmittelbaren Endzwecke hat. Fehlt ihm auch auf dieser Entwicklungsstufe der Gebrauch der Vernunft, so ist es doch von Gott bestimmt, zu demselben zu gelangen und dann in freier Bethätigung die ihm gestellte Aufgabe zu erfüllen. Es bedarf daher schon vom Anfang seines Daseins an des Rechtsschutzes, damit nicht andere Menschen es beliebig an der Erreichung seines Zieles hindern können. Hätte es keinerlei Rechte, so könnten es verkommene Eltern oder andere böswillige Menschen nach Belieben des Lebens berauben.

Man kann hierauf nicht erwiedern, der Staat sei berufen, alle seine Unterthanen zu schützen; er könne ihnen auch Rechte verleihen. Gerade der Beruf des Staates, die Kinder zu schützen, beweist, daß das Kind schon von Natur aus gewisse Recht hat, zu deren Schutz eben die Staatsgewalt berufen ist. Denn worauf gründet sich die Pflicht der Obrigkeit, die Kinder zu schützen? Auf die angeborenen Rechte der Kinder selbst. Uebrigens hat es Familien gegeben, bevor es Staaten gab, und wir können nicht annehmen, daß damals der Kindsmord keine Rechtsverletzung gewesen. Auch gibt es Staaten, wie China und in früheren Zeiten Sparta, wo der Rechtsschutz für die Kinder entweder ganz fehlt oder wenigstens nicht ausreicht, und wo auch die Volkssitte die Geringschätzung eines Kindeslebens nicht mißbilligt. Sollen wir wirklich annehmen, daß in solchen Staaten die Kinder kein Recht auf ihr Leben haben? Man bedenke noch, wie unvermögend oft die Staatsgewalt ist, Verbrechen am Leben des Kindes zu verhindern! An diesem Beispiele sieht man recht concret, zu welch unzulässigen Folgerungen die Läugnung jedes Naturrechtes führt.

b) Nicht bloß das Wohl des Kindes selbst und seine ewige Bestimmung, sondern auch das Wohl der menschlichen Gesellschaft verlangt, daß

die Kinder ein Recht auf ihr Leben und ihre Entfaltung haben, und zwar nicht bloß deshalb, weil ohne beständige, sichere Rekrutirung durch die Kinder die Gesellschaft bald zum Aussterben verurtheilt wäre, sondern auch weil die Rechtssicherheit und Rechtscontinuität in der Familie und der Gesellschaft, die zum öffentlichen Wohl so nothwendig ist, ohne natürliche Rechtsfähigkeit der Kinder nicht bestehen könnte. Wer das Recht des Kindes, ohne persönliche Einwilligung Rechte zu erwerben, bestreitet, muß auch das Erbrecht der Kinder in Bezug auf die Rechte ihrer Eltern zum größten Theil läugnen oder es wenigstens vollständig von der staatlichen Gesetzgebung ableiten und mithin dieser auch das Recht zuerkennen, es unter Umständen gänzlich abzuschaffen, wie manche Socialisten wollen.

Aber setzt denn die Rechtsbefugniß nicht die freie Selbstbestimmung als nothwendige Bedingung voraus? Damit jemand Rechtsträger sein könne, ist erfordert, daß er Vernunft und freien Willen als *Fähigkeiten* besitze, aber nicht, daß er den *Gebrauch* dieser Fähigkeiten habe. Sonst müßte man, streng genommen, selbst den Betrunkenen, Schlafenden und mehr noch den Irrsinnigen die Rechtsfähigkeit absprechen. Es genügt also, daß jemand die *entfernte Fähigkeit der Selbstbestimmung* habe, wenn dieselbe auch infolge äußerer Hindernisse gewissermaßen schlummert. Diese fehlt den Kindern und Irrsinnigen nicht. Auch sie sind nach Gottes Absicht zu einem Zustand der Entwicklung bestimmt, wo sie den freien Gebrauch ihrer Fähigkeiten haben. Daß sie thatsächlich nicht in diesen Zustand gelangen, ist etwas Zufälliges und kann bei Beurtheilung der allgemeinen Menschenrechte nicht in Betracht kommen. Die Zutheilung der Rechte durch das Naturgesetz richtet sich nicht nach dem, was zufällig und ausnahmsweise, sondern nach dem, was naturgemäß und durchschnittlich geschieht.

§ 5.

Kann das vernunftlose Wesen Rechtsträger sein?

Mit derselben Entschiedenheit, mit der wir jedem vernünftigen Wesen, sogar im embryonalen Zustand, natürliche Rechte zuerkennen, müssen wir *den Thieren und allen übrigen vernunftlosen Wesen jede Rechtsfähigkeit absprechen*.

1. Es gibt zwar heute nicht wenige — Pantheisten und Materialisten reichen sich hierin die Hand —, welche den Thieren Rechte zuerkennen. Schon J. J. Rousseau[1] redet von einem Rechte der Thiere, von den Menschen nicht mißhandelt zu werden. Aehnlich reden Bentham, Schopenhauer[2],

[1] In seinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II. Bd. § 19 n. 7 (S. 238): „Die vermeintliche Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Roheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz (!) angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier u. s. w." Wir bemerken zu obigen für die Schopenhauer'sche Manier charakteristischen Worten nur:

v. Gizycki[1], A. Fouillée[2] und andere. Daß so ziemlich die ganze darwinistische Schule auf diesem Standpunkte steht, ist selbstverständlich und nur eine nothwendige Folgerung ihrer Läugnung des Wesensunterschiedes zwischen Thieren und Menschen. Ist der Mensch nur ein weiter entwickeltes Säugethier, warum sollte man ihm Rechte zuerkennen, die man den „jüngeren Brüdern" abspricht?

Dagegen haben nicht nur die christlichen Philosophen, sondern auch die Weisen des Alterthums[3] und die Besonneneren aller Zeiten den Thieren jedes Recht abgesprochen[4].

Unsere Gegner werden schon genügend durch die Frage widerlegt, warum es denn bis heute noch keinem vernünftigen Gesetzgeber eingefallen sei, die Rechte der Thiere gesetzlich zu regeln und zu ihrer Sicherung eigene Gerichtshöfe einzusetzen? Uebrigens reden wir an dieser Stelle nicht mehr mit solchen, die um jeden Preis das Thier dem Menschen wesensgleich machen wollen. Dies vorausgesetzt, sind die Beweise für die Rechtsunfähigkeit der Thiere kurz folgende.

a) Das Recht ist eine moralische, auf einem Gesetze ruhende Befugniß, die sich nur in einem Wesen finden kann, das Gesetz und Recht und die ihm entsprechende Verpflichtung zu erkennen die Fähigkeit hat. Eine solche Fähigkeit fehlt aber dem Thiere, weil es keine Vernunft besitzt.

b) Der *Zweck* der Rechtsbefugniß ist die *Freiheit* und *Selbständigkeit* des Rechtsträgers in Bezug auf alles, was die anderen als das Seinige anerkennen müssen (389). Nun aber fehlt dem Thiere, wie die Vernunft, so auch die Freiheit, die miteinander wesentlich zusammenhangen. Es fehlt ihm ferner dem Menschen gegenüber jede Selbständigkeit, weil es mit allem, was es ist und hat, zum Nutzen und Dienste des Menschen bestimmt ist. Es fehlen ihm also die nothwendigen Voraussetzungen des Rechtes.

c) Nur wer ein Unrecht erleiden kann, ist fähig, Rechtsträger zu sein, nach dem allgemeinen Rechtsgrundsatz: Volenti non fit iniuria. Nun aber kann kein vernunftloses Thier Unrecht leiden, weil es überhaupt das Unrecht nicht zu erkennen und deshalb es auch nicht gegen seinen Willen zu erdulden vermag. Wenn man ein Thier tödten oder verstümmeln will, wehrt es sich, es sucht sein Leben und seine Glieder zu bewahren, aber nicht das *Recht* auf dieselben, weil es vom Rechte keine Kenntniß hat. Deshalb kann das Thier auch nicht auf sein Recht verzichten oder eine Erlaubniß geben u. ä.

d) Endlich ist es auch deshalb unmöglich, daß das Thier Rechte besitze, weil es keine Pflichten hat. *Kein geschaffenes Wesen hat Rechte ohne*

Daraus, daß der Mensch keine Pflichten gegen die Thiere hat, folgt noch nicht, daß sein Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei (conclusio latius patet).

[1] Grundzüge der Moral S. 110.

[2] Critique des systèmes de morale contemporains p. 393. Fouillée ist übrigens so schlau, das moralische Recht (droit moral) auf die Hausthiere (!) zu beschränken, vielleicht um es mit den Liebhabern des edlen Weidwerkes nicht zu verderben.

[3] Zahlreiche Zeugnisse s. in *unserer* Schrift: Die Sittenlehre des Darwinismus S. 75.

[4] Unter den Neueren sagt z. B. *Stahl* (Philos. des Rechts II. Bd. § 32, S. 280): „Das Recht im subjectiven Sinne kann nur einer Persönlichkeit zukommen und nur kraft einer höhern Ordnung."

Pflichten. Die Pflicht ist die nothwendige Voraussetzung des Rechtes. Nur deshalb mußte Gott dem Menschen Rechte verleihen, weil er ihm Pflichten auferlegt, in deren Erfüllung er von niemand gehindert sein soll.

2. Hat das Thier kein Recht, so hat der Mensch auch keine *Rechtspflicht* gegen dasselbe, und es ist unmöglich, daß der Mensch die Gerechtigkeit gegen das Thier verletze, weil Recht und Rechtspflicht sich gegenseitig bedingen. Wer das Thier seines Nachbarn muthwillig tödtet, begeht kein Unrecht gegen das Thier, sondern schädigt bloß den Nächsten ungerecht.

Aber nicht bloß keine Rechtspflicht, sondern überhaupt *keinerlei Pflicht* hat der Mensch gegen das Thier. Er hat wohl Pflichten, deren *Gegenstand* vernunftlose Wesen sind, aber er hat keine Pflichten gegen sie selbst. So kann es Pflicht der Häuslichkeit und Sparsamkeit sein, daß man schonend mit seinen Kleidern umgehe. Aber das ist keine Pflicht *gegen* die Kleider, so daß das Kleid der Terminus der Pflicht wäre und sich über Verletzung beklagen könnte, wenn es Vernunft hätte. Der Mensch hat überhaupt keinerlei Schuldigkeit gegen die vernunftlosen Wesen.

Der innerste Grund hiervon ist, weil das Thier keine *Person*, d. h. kein vernünftiges, für sich selbst bestehendes Wesen, sondern ein bloßes *Mittel* für unsere Zwecke ist. Damit wir jemandem verpflichtet seien oder etwas schulden, sei es nun aus Gerechtigkeit oder irgend einer andern Tugend, muß er uns gegenüber irgendwie als selbständiges, unabhängiges, für sich selbst seiendes Wesen erscheinen, das wir als solches achten können und sollen. Das ist aber in Bezug auf das Thier und jedes andere vernunftlose Wesen nicht der Fall. Das Thier ist uns gegenüber kein selbständiges, für sich seiendes Wesen, es ist vielmehr bloß *Mittel* für uns, über das wir nach Belieben zu unserem Nutzen verfügen können.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise beleuchten. Gleichwie nach der Lehre des Aristoteles ein Freundschaftsverhältniß nur zwischen zwei Personen obwalten kann, zwischen denen eine gewisse Gleichheit und Ebenbürtigkeit besteht, so setzt auch das Pflichtverhältniß zwischen zwei Wesen irgendwelche, wenn auch noch so entfernte Ebenbürtigkeit oder Gleichheit voraus. Denn die Pflichten der Liebe, Dankbarkeit und der übrigen Tugenden fußen auf der *Achtung* und *Hochschätzung* desjenigen, auf den sie gerichtet sind. Wahrhaft um *seiner selbst* willen achten und schätzen können wir nur ein vernünftiges Wesen, das eine wahre moralische *Würde* besitzt und uns irgendwie als Selbstzweck gegenübertritt. Dem vernunftlosen Wesen fehlt aber diese Würde. Denn es fehlen ihm Verstand und freier Wille, und es ist *bloßes Mittel für die Zwecke anderer*.

Auch der Mensch steht zwar unendlich tief unter Gott. Trotzdem trägt er wegen seiner Vernunft und seines freien Willens Gottes Ebenbild in seiner Brust. Es herrscht deshalb wenigstens irgendwelche Gleichheit zwischen beiden, auf Grund deren nicht nur der Mensch Pflichten gegen Gott, sondern auch Gott aus seiner Güte irgendwelche Schuldigkeit gegen den Menschen auf sich nehmen kann. Beide können durch gegenseitige Erkenntniß und Liebe in ein Freundschaftsverhältniß zu einander treten und ihre Güter einander mittheilen. Zu einem ähnlichen Verhältniß zwischen Menschen und Thieren fehlt aber jede Grundlage, jeder Angriffspunkt. Während der Mensch in beschränktem Sinne

Selbstzweck ist, insofern er nicht für den *Nutzen* eines Höhern lebt, ist das Thier ganz den Zwecken des Menschen als dienendes Werkzeug und Mittel unterworfen.

§ 6.

Schlußfolgerungen in Bezug auf die Vivisectionsfrage.

Im Anschluß an das im vorigen Paragraphen Gesagte ist es ein leichtes, die heutzutage so lebhaft besprochene *Vivisectionsfrage* zu lösen. Obwohl diese Frage, streng genommen, zum besondern Theil der Moralphilosophie gehört, so wollen wir sie doch an dieser Stelle erledigen, um nicht später noch einmal das Verhältniß des Menschen zum Thiere besprechen zu müssen.

a) Schon seit den Zeiten des Galenus sind Versuche und Operationen an lebenden Thieren zum Zwecke der Heilkunde vorgenommen worden, daher der Ausdruck experimentum in anima vili. In neuerer Zeit haben diese Experimente infolge des erhöhten Interesses, das man der Biologie und Physiologie zugewendet, bedeutend an Umfang zugenommen. Da durch den Zweck der Operationen an lebenden Thieren die Betäubung oder Unempfindlichmachung (Anästhesirung) meistens ausgeschlossen ist, so ist das Schneiden oder Brennen oft mit großen Schmerzen für die Thiere verbunden. Es erhoben sich deshalb bald von allen Seiten Stimmen gegen die Vivisection. Ja in vielen Petitionen an die Volksvertretungen Englands, Deutschlands, Oesterreichs und anderer Länder, sowie in Flugschriften und größeren Werken wurde die Vivisection geradezu als sittlich verwerflich gebrandmarkt. Namentlich eifern manche Thierschutzvereine unterschiedslos gegen jede Vivisection [1].

b) Wenn wir im Gegensatz zu dieser Bewegung die Vivisection als *an und für sich nicht unerlaubt* vertheidigen, so müssen wir doch die Vivisection nach ihrem Wesen sehr wohl von den zufälligen Mißbräuchen unterscheiden. Wir läugnen gewiß nicht, daß die Vivisectionen nicht selten mit unerhörter, herzloser und unnützer Grausamkeit vorgenommen wurden und daß dergleichen Grausamkeiten noch vorkommen mögen. Kein vernünftiger Mensch wird solchen Unmenschlichkeiten das Wort reden. Solche Roheiten mögen für die Regierungen eine Aufforderung sein, die Vivisectionen zu überwachen und sie nach Möglichkeit auf die eigentlichen Berufskreise zu beschränken. Aber für uns handelt es sich hier nicht um solche zufälligen Ausschreitungen, sondern bloß um die *Vivisection an und für sich*, d. h. um die Vivisection, die zu einem vernünftigen Zweck unternommen wird und dem Thiere nur so viel Schmerzen zufügt, als zur Erreichung des Zweckes des Experimentes nöthig ist [2].

c) Innerhalb der gemachten Einschränkungen läßt sich der Beweis für die Erlaubtheit der Vivisection aus den oben dargelegten Grundsätzen auf folgende Weise erbringen:

---

[1] Ueber die Vivisectionsfrage vergleiche man die trefflichen Artikel von R. *Marty* S. J. in den „Stimmen aus Maria-Laach" XX, 11 u. 276 und XXI, 437, denen wir mehreres entlehnen.

[2] Unter Vivisection begreifen wir nach dem üblichen Sprachgebrauch überhaupt alle störenden und schmerzlichen Eingriffe in den lebenden Organismus zu wissenschaftlichen Zwecken, mag nun ein solcher Eingriff durch Schneiden, Brennen, Schlagen oder durch Gift stattfinden.

Dem Menschen ist von Gott jeder Gebrauch der Thiere erlaubt und gestattet, welcher ihm nützlich ist und durch den er keine Pflicht gegen Gott, gegen sich selbst oder den Nebenmenschen verletzt. Nun aber ist die Vivisection an und für sich und abgesehen von zufälligen Mißbräuchen dem Menschen nützlich, und es wird durch dieselbe keine der genannten Pflichten verletzt. Also ist sie an und für sich nicht unerlaubt.

Der Obersatz ist nur eine Schlußfolgerung aus den entwickelten Grundsätzen über die Stellung des Menschen zum Thiere. Der Mensch hat keinerlei Pflichten gegen das Thier (458). Dieses ist ihm von Gott als Mittel gegeben, über das er zu seinem Nutzen nach Belieben verfügen kann, ohne andere Einschränkung als die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes. Es kann dem Menschen nicht erlaubt sein, ohne Nutzen und Zweck über die Geschöpfe zu verfügen. Der Gebrauch derselben muß ein vernünftiger sein, wie er sich für den Menschen als Vernunftwesen geziemt, mithin einem vernünftigen Zweck dienen.

Im Untersatz behaupten wir, die Vivisection sei dem Menschen nützlich und sie verletze keine sittliche Pflicht.

Sie ist dem Menschen nützlich. Denn sie dient als wichtiges, ja unentbehrliches Hilfsmittel der Physiologie und Biologie. Die Einrichtungen und Functionen vieler Organe lassen sich nur durch Experimente an lebenden und fühlenden Wesen ermitteln. Außerdem ist sie auch für viele medicinische Disciplinen von großer Bedeutung, so z. B. für die Chirurgie. Die Möglichkeit vieler Operationen am Menschen läßt sich nur durch Operationen an Thieren feststellen. Auch nur auf diesem Wege kann der Chirurg die erforderliche Geschicklichkeit und Sicherheit zu seinen Operationen erlangen. Endlich ist die Vivisection wichtig für die Kenntniß der Wirkungen der Arzneien und Gifte und für die Kenntniß der Folgen krankhafter Veränderungen einzelner Organe und Functionen u. s. w. Die berufensten Autoritäten haben sich für die Nützlichkeit, ja Nothwendigkeit der Vivisection zu wissenschaftlichen und medicinischen Zwecken erklärt. Nicht weniger als 18 medicinische Facultäten haben ihr Gutachten zu Gunsten der Nothwendigkeit oder Nützlichkeit der Vivisection abgegeben. Ihnen haben sich viele andere wissenschaftliche Größen ersten Ranges angeschlossen, so z. B. Professor R. Virchow u. a.[1]

Die Vivisection verletzt ferner, wenn man von zufälligen Ungehörigkeiten absieht, keine Pflicht des Menschen gegen Gott, sich selbst oder den Nebenmenschen. Keine directe Pflicht gegen Gott: denn Gott hat alle vernunftlosen Geschöpfe dem Menschen zu Füßen gelegt, damit er sie seinen Bedürfnissen dienstbar mache. Keine Pflicht gegen sich selbst: wir setzen ja voraus, daß dem Thiere keine unnützen Schmerzen zugefügt werden, sondern nur so viel, als der Zweck der Untersuchung erheischt. Keine Pflicht gegen den Nächsten: denn der Vivisector nimmt seine Untersuchung an einem rechtmäßig erworbenen Thiere vor, so daß die Gerechtigkeit nicht verletzt wird. Die Liebe oder sonst eine andere Tugend verletzt er dem Nächsten gegenüber nicht, weil die Vivisectionen ja nicht öffentlich, sondern in Laboratorien vorgenommen werden, wo niemand gegen seinen Willen belästigt oder gestoßen wird.

[1] Viele Zeugnisse s. bei Marty a. a. O. XX, 18.

Mit Entrüstung hören wir hier ein Mitglied eines Thierschutzvereins uns entgegenhalten: Darf denn der Mensch die Thiere grausam behandeln? Gewiß nicht. Aber ist denn etwa eine zu vernünftigen Zwecken unternommene Vivisection, welche nur nach dem Maße der Nothwendigkeit Schmerzen zufügt, grausam? Nur wer an unklaren Begriffen leidet, kann so etwas behaupten. Grausam ist derjenige, der ohne genügenden Grund oder über das nothwendige Maß hinaus, also muthwillig dem Thiere Schmerzen zufügt. Ein solches muthwilliges Zufügen von Schmerzen ist eine sittlich verwerfliche Grausamkeit, jedoch nicht deswegen, weil sie eine Pflicht gegen das Thier verletzt, sondern weil sie der rechten Ordnung widerspricht, die der Mensch sich selbst in seinem Handeln schuldet, und zwar aus einem doppelten Grunde.

Der Schmerz ist immer ein Uebel für das Thier, wenn auch ein Uebel der physischen Ordnung. Nun ist es aber unvernünftig, ein physisches Uebel um seiner selbst willen zu wollen und sich so daran zu ergötzen[1]. Gott selbst kann das physische Uebel nicht um seiner selbst, sondern nur um höherer Güter willen erstreben. In gleicher Weise ist es auch für den Menschen unvernünftig, daß er ein physisches Uebel um seiner selbst willen verursache. Das geschieht aber, wenn man ohne vernünftigen Zweck das Thier mißhandelt und verstümmelt.

Der Hauptgrund liegt aber in der Natur des Menschen. Der Mensch ist nicht ein reiner Geist; er besteht aus Leib und Seele, er hat nicht nur ein geistiges Strebevermögen, sondern auch ein sinnliches Empfindungs- und Begehrungsvermögen (Gefühlsvermögen)[2]. Das sinnliche Gefühl des Menschen wird durch die Leiden der Thiere in Mitleidenschaft gezogen. Auch das Thier fühlt den Schmerz, und durch den Anblick dieser Schmerzen wird naturgemäß das sinnliche Mitleid im Menschen rege. Derjenige nun, der den Thieren in ihren Schmerzen vernünftiges Mitleid erzeigt, wird dadurch auch geneigter, sich seinem Nebenmenschen mitleidig und barmherzig zu erweisen; wer dagegen das Mitleid durch herzlose Behandlung der Thiere in sich abstumpft, wird auch in Bezug auf die Mitmenschen unempfindlich und grausam. Das bestätigt auch eine alte Erfahrung. Es ist deshalb Pflicht des Menschen, den Thieren in ihren Schmerzen ein vernünftiges Mitleid zu erzeigen und ihnen nie mehr Schmerzen zuzufügen, als zur Erreichung höherer Zwecke nothwendig oder ersprießlich ist.

Wir sagten: ein vernünftiges Mitleid. Das Mitleid ist ein sinnliches Gefühl, eine Leidenschaft, welche, wie alle Leidenschaften, von der Vernunft geleitet und in den rechten Schranken gehalten werden muß. Wie es rohe, herzlose Grausamkeit gibt, so gibt es auch ein unzeitiges, übertriebenes und unvernünftiges Mitleid. Wollte ein Arzt aus Mitleid mit dem Kranken eine zwar schmerzliche, aber nothwendige Operation unterlassen, oder eine Mutter ihr Kind aus Mitleid zur rechten Zeit nicht strafen: so wäre ein solches Mitleid unzeitig und thöricht, ja geradezu grausam. Ganz ähnlich, nur in noch

[1] Deshalb wäre es auch unvernünftig, Pflanzen zu zerstören ohne andern Zweck, als eben um zu zerstören.

[2] S. Thom. S. theol. 1. 2. q. 102 a. 6 ad 8um.

höherem Grade wäre es ein unzeitiges, unvernünftiges Mitleid, ja geradezu Unmenschlichkeit, wollte jemand aus Mitleid alle schmerzlichen Operationen an Thieren verwerfen, da es doch durch das Zeugniß der Fachmänner feststeht, daß oft „ein einziger Versuch an einem Thiere Folgen haben kann, welche vielen Tausenden von Menschen zu gute kommen“ [1].

Bei vielen wurzelt thatsächlich ihr Abscheu gegen jede Vivisection, ähnlich wie die mancherorts übertriebene Thierschutzmanie, in einer falschen Sentimentalität, die sich nicht durch vernünftige Erwägungen, sondern durch sinnliche Erregung leiten läßt; die vielleicht beim Anblick eines leidenden Thierchens Thränen vergießt, während sie trockenen Auges in der Zeitung liest, daß Tausende von Menschen in einer einzigen Schlacht ihren Tod gefunden haben oder daß unzählige Menschen in ihrer Nähe im größten Elend schmachten.

Bei anderen hat die Antivivisectionsbewegung ihren Grund in unklaren und verworrenen oder verkehrten Ideen über das Wesen und die Stellung des Menschen. Es gibt leider schon weite Kreise, die in den Ideen des radicalen Darwinismus befangen ihren größten Ruhm darin finden, sich als weiter entwickelte Säugethiere zu betrachten. Sind aber die wesentlichen Grenzen zwischen Menschen und Thieren beseitigt, so sieht man keinen Grund, warum man dem Menschen viel mehr Rücksicht schenken sollte als dem vernunftlosen Thiere [2].

[1] Aus dem Gutachten der medicinischen Facultät in Zürich vom 10. Nov. 1876.

[2] Als Curiosum und zugleich als ein charakteristisches Zeichen unserer Zeit sei hier die Thatsache erwähnt, daß vor einigen Jahren ein Verein „gebildeter“ Berliner Damen an alle Zeitungen einen „Aufruf zur Gründung eines *Hospitals für arme Thiere*“ richtete, weil auch diese „sprachlosen“ Geschöpfe „zur großen Kette socialer Verbrüderung gehören, und zwar als keine der unwichtigsten Glieder“. Also ein Spital für alte Miezen und abgelebte Schoßhündchen in denselben Städten, in denen Tausende von Menschen im größten Elende leben!

Anhang.

Ueberblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker.

Die richtige Methode der Moralphilosophie nimmt, wie anderwärts (7) dargethan wurde, ihren Ausgangspunkt von der unläugbaren *Thatsache, daß die uns umgebenden Menschen alle eine Summe von sittlichen Grundsätzen mit verpflichtendem Charakter anerkennen*. Die Moralphilosophie hat diese Thatsache im Lichte der sicheren Vernunftgrundsätze allseitig zu erklären und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen.

Bei dieser grundlegenden Bedeutung der genannten Thatsache darf es uns nicht wundern, daß gerade sie vor allem der Gegenstand der heftigsten Controverse in unseren Tagen geworden ist. Natürlich. An dieser Thatsache müssen sich die Geister scheiden. Wer die ganze sittliche Ordnung nur für eine Erfindung und Einrichtung der Menschen hält, der kann nicht zugeben, daß es eine *allgemeingiltige, unwandelbare sittliche Ordnung* gebe, die wir immer und überall wiederfinden. Man läugnet also das Vorhandensein unwandelbarer sittlicher Grundsätze, man läugnet auch, daß die Menschen von jeher sittliche Grundsätze anerkannt haben. Wie sich der Mensch erst allmählich aus dem Thiere emporgearbeitet haben soll, so muß er folgerichtig auch — ein Dogma hängt mit dem andern nothwendig zusammen — erst allmählich sich zu sittlichen Grundsätzen emporgerungen haben. Diese Grundsätze ändern sich ferner mit Zeiten und Orten. Denn wie sollten auf dem Entwicklungswege alle Völker zu denselben sittlichen Grundsätzen gekommen sein?

Wer die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Völkerkunde und der ältesten Geschichte mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß alle Untersuchungen in dieser „gebundenen Marschroute“ sich bewegen. Was mit den Ansichten darwinistischer Entwicklung des Menschen nicht übereinstimmt, darf nicht Thatsache sein oder wird so zurecht gelegt, daß es mit den vorgefaßten Ansichten dieser „unbefangenen“ Wissenschaft stimmt.

Diesem Moralpositivismus oder genauer Moralskepticismus gegenüber werden wir aus Geschichte und Völkerkunde den Beweis erbringen, daß *gewisse allgemeine sittliche Begriffe und Grundsätze ein Gemeingut aller Menschen* sind, weil sie uns immer und überall begegnen.

Wir sagen: *allgemeine sittliche Begriffe und Grundsätze*. Denn etwas anderes sind diese allgemeinen Grundsätze in ihrer unbestimmten

Fassung und etwas anderes die concreten Schlußfolgerungen, zu denen man aus ihnen gelangt. Diesen wichtigen Unterschied übersehen viele unserer Gegner, die auf die thatsächlich herrschende Meinungsverschiedenheit in manchen sittlichen Fragen hinweisen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß es keine allgemeingiltigen und unabänderlichen sittlichen Anschauungen gebe. Alle Menschen bilden sich, wie wir früher gesagt haben (338), gewissermaßen unwillkürlich bestimmte allgemeine sittliche Grundsätze. Aus diesen allgemeinen Grundsätzen die Schlußfolgerungen zu ziehen, dieselben auf die concreten Verhältnisse anzuwenden und danach das Leben im einzelnen zu regeln, ist die eigene Aufgabe der Menschen, in der sie sich auch durch gegenseitige Belehrung nachhelfen sollen. Hier kann mit oder ohne Schuld der Menschen eine große Verschiedenheit sich geltend machen, obwohl die obersten sittlichen Grundsätze dieselben sind.

Selbstverständlich kann es nicht unsere Absicht sein, hier in einem Anhang eine erschöpfende Darstellung aller sittlichen Anschauungen aller Völker zu geben. Dazu wäre ein umfangreiches Werk nothwendig, zu dem übrigens noch nicht alle nöthigen Vorarbeiten vorliegen. Wir werden nur so viele Völker aller Zeiten und Länder aufführen, daß wir zu dem Schluß berechtigt sind, die uns hier begegnenden sittlichen Anschauungen seien ein unveräußerliches Erbtheil der vernünftigen Menschennatur. Außerdem werden wir bloß folgende Punkte nachweisen, die zu unserem Zweck ausreichen:

a) Alle Völker ohne Ausnahme machen einen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster. Sie halten dafür, daß man das Gute thun, das Böse lassen müsse, sie loben und ehren die Guten, tadeln und verachten die Bösen. Die Tugend gilt als begehrenswerth, das Laster als verabscheuungswürdig. Alle Völker haben den Begriff der Schuld, Strafe, Belohnung, der Sühne, der Reue und Buße.

b) Alle Völker betrachten die sittlichen Vorschriften als verpflichtende, die der Willkür der Menschen entzogen und unter der Sanction unsichtbarer, überirdischer Mächte stehen, welche das Gute belohnen, weil es ihnen gefällt, und das Böse bestrafen, weil es ihnen mißfällt und sie erzürnt.

c) Bei allen Völkern finden wir wenigstens der Hauptsache nach den Dekalog wieder, wenn die Gebote desselben ganz allgemein und ohne Anwendung auf bestimmte, concrete Verhältnisse ins Auge gefaßt werden: die Pflicht der Gottesverehrung, der gegenseitigen Liebe zwischen Eltern und Kindern, das Verbot, zu morden, zu stehlen, die Ehe zu brechen, zu lügen, zu verleumden und zu betrügen, sind allen Völkern bekannt.

Stehen diese drei Punkte fest, so ist bewiesen, daß alle Völker ohne Ausnahme eine sittliche Ordnung, eine Summe sittlicher Vorschriften und Gesetze anerkennen, die einen höhern Charakter beanspruchen als andere Menschensatzungen, sittliche Vorschriften, welche die Grundlage und Voraussetzung der menschlichen Gesetze bilden, die unbedingt verpflichten und für deren Beobachtung wir höheren Mächten verantwortlich sind.

Wir theilen die Völker der Erde in Cultur- und Naturvölker. Unter Naturvölkern verstehen wir nicht Völker, welche jeder Cultur und Gesittung bar sind, also im Sinne der Entwicklungslehre im reinen Naturzustand

leben. Solche Völker gibt es nicht. Wir verstehen darunter vielmehr die culturarmen Völker, bei denen die schöneren und edleren Fertigkeiten, Künste und Wissenschaften entweder gar nicht oder nur höchst dürftig entwickelt sind. Der Unterschied zwischen Cultur- und Naturvölkern ist also nur ein Unterschied dem Grade, nicht dem Wesen nach[1]. Da wir die sittlichen Anschauungen der Israeliten und der christlichen Völker wohl als bekannt voraussetzen dürfen, so nehmen wir auf sie in unserer Darstellung keine Rücksicht.

Erstes Kapitel.

Die Culturvölker.

§ 1.

Die Sittenlehre der alten Aegypter.

Schon Herodot rühmt die Aegypter als „überaus gottesfürchtig, mehr als irgendwelche andere Menschen“[2]. Mit den religiösen Anschauungen gehen die sittlichen gewöhnlich Hand in Hand. Unter den Sittenlehren der alten Culturvölker ist mit einziger Ausnahme des israelitischen Volkes wohl keine reiner und edler als die der alten Aegypter. Unter den anerkannten Aegyptologen herrscht darüber unseres Wissens nur eine Stimme[3]. So sagt z. B. Le Page Renouf von der Sammlung von Unterweisungen des Ptahhotep, des „ältesten Buches der Welt“, daß sie den Sprüchen Salomons sehr ähnlich seien. „Sie ermahnen zum Studium der Weisheit, zur Pflichterfüllung gegen Eltern und Vorgesetzte und zur Achtung des Eigenthums. Sie schärfen die Vorzüge der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit und Genügsamkeit ein, ermahnen zur Freigebigkeit, Demuth, Keuschheit, Nüchternheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit und legen die Schlechtigkeit und Thorheit des Ungehorsams, der Streitsucht, der Anmaßung, Faulheit, Unmäßigkeit, Unkeuschheit und anderer Laster dar.“[4]

Ein anderer Aegyptologe sagt, vielleicht nicht ohne Uebertreibung, über die Sittenlehre der alten Aegypter: „Keine der christlichen Tugenden wird in diesem Sittengesetze vergessen. Frömmigkeit, Milde, Nächstenliebe, Selbstbeherrschung in Wort und That, Ehrerbietung gegen Vorgesetzte, Achtung vor dem Gut des Nächsten bis auf die unbedeutendsten Dinge, alles das wird in ihm in erhabener Sprache erwähnt.“[5]

---

[1] Devas (Studien über das Familienleben. Paderborn 1887. S. 105) gibt folgende Merkmale an, an denen man die Culturvölker oder civilisirten Völker von den uncivilisirten unterscheiden kann: 1. Städte, 2. eine obere Klasse, 3. eine organisirte Regierung, 4. ein gewisses Maß von Geschicklichkeit in den industriellen Künsten, 5. die decorativen Künste, 6. Wissenschaft und Geschichte und 7. eine geschriebene Literatur.

[2] Hist. II, 37.

[3] Vgl. Kayser, Aegypten einst und jetzt. 2. Aufl. Freiburg, Herder, 1889. S. 44. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient (1869) p. 506.

[4] Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Aegypter. Leipzig 1882. S. 71.

[5] Chabas bei Le Page Renouf a. a. O. S. 67. Vgl. Brugsch, Geschichte Aegyptens S. 25.

Diese Behauptungen lassen sich leicht durch viele Texte erhärten. So beschreibt z. B. eine Inschrift einen Verstorbenen: „Ich war gerecht und aufrichtig ohne Hinterhalt, trug Gott in meinem Herzen, stets bereit, seinen Willen zu erkennen. Ich bin in die Stadt derer gekommen, die in der Ewigkeit wohnen, ich that Gutes auf Erden, ich beging kein Uebel, kein Verbrechen; ich billigte nichts Niedriges und Böses, meine Freude war es, die Wahrheit zu reden . . . Ich bin ein Sahu, mit Freude am Rechtthun, meine Richtschnur war übereinstimmend mit den Gesetzen des Tribunals der doppelten Gerechtigkeit. Ich habe nie jemand niedern Standes unterdrückt, denen, welche die Götter ehrten, habe ich kein Leid zugefügt. Die Güte und Wahrhaftigkeit, die in den Herzen meiner Eltern waltete, hat meine Liebe ihnen zurückgegeben. Nie habe ich sie (diese Güte) durch meine Handlungsweise gegen Vater oder Mutter von meiner frühesten Jugend an verletzt. Obwohl ich einer der Hochgestellten war, handelte ich doch stets, als ob ich einer der Niederen gewesen wäre. Ich drängte keinen zurück, der würdiger war als ich. Mein Mund war stets offen, um Wahrheit zu sprechen, nie, um Streit zu erheben. Was ich hörte, wiederholte ich gerade so, wie es gesagt ward." [1]

Besonders häufig werden die Werke der Barmherzigkeit gerühmt. „Indem ich", sagt eine Inschrift, „das Rechte that und das Böse haßte, war ich für den Hungrigen Brod, für den Dürstenden Wasser, für den Nackten Kleidung, für den, der in Noth war, eine Zuflucht, und das, was ich ihm that, das hat mir der große Gott vergolten."

Wie lebhaft man von dem Zusammenhang des sittlichen Lebens mit dem ewigen glücklichen Leben im Jenseits und der einst abzulegenden Rechenschaft überzeugt war, zeigen folgende Worte, die ein Harfner in einem Liede ausspricht: „Sei eingedenk des Tages, an dem du die Reise nach dem Lande, in das man geht, von dem man aber nicht zurückkehrt, antreten wirst. Dann wird es dir frommen, ein gutes Leben gehabt zu haben; sei deshalb gerecht und hasse das Unrecht, denn der, der die Tugend liebt, wird triumphiren." [2]

Nichts gewährt aber einen tiefern Einblick in die sittlichen Anschauungen der alten Völker im Nilthale als das 125. Kapitel des berühmten „Todtenbuches", das wohl das älteste bekannte Gesetzbuch mit sittlichen Vorschriften für das öffentliche und Privatleben sein dürfte. Dem Todtenbuche zufolge konnte niemand zu den seligen Wohnungen der Todten eingehen, der nicht vor Osiris im Gericht bestanden hatte. Der Verstorbene mußte vor die Göttin Maāt [3] hintreten, welche in der einen Hand das Scepter hielt und in der andern das Symbol des Lebens. Das Herz wird vor dem als Todtenrichter auf dem Throne sitzenden Osiris gewogen: auf der einen Schale liegt das Herz und auf der andern das Bildniß der Maāt. Horus beobachtet die Zunge der Wage, und Tehuti, der Gott der Schrift, zeichnet das Resultat auf. Ueber der

[1] Le Page Renouf a. a. O. S. 69. [2] A. a. O. S. 66. Vgl. auch Kayser, Aegypten einst und jetzt. Freiburg 1889. S. 44.

[3] „Maāt ist Gesetz, nicht im gerichtlichen Sinne einer Verordnung . . ., sondern im Sinne jener unfehlbaren Ordnung, die das Weltall, mag man es nun vom physischen oder auch vom moralischen Standpunkt betrachten, regiert. Dies ist sicher eine große und edle Vorstellung." Le Page Renouf a. a. O. S. 114. Dem Maāt entspricht das altindische Rita; s. Stimmen aus Maria-Laach XXIII, 17.

Wage sind in einer Reihe 42 Gottheiten, welche ebenso viele Arten von Sünden zu bestrafen haben. Das Verhör des Todten bezieht sich hauptsächlich auf diese Sünden und die entgegengesetzten Tugenden. Aus dem Bekenntnisse heben wir folgende Stellen hervor: „Trug und Unrecht gegen die Menschen sind mir fern. Ich that nie Unrecht an Stelle des Rechtes. Ich bin mir keines Unrechtes bewußt, ich thue nichts Böses. Ich nöthige den Arbeiter nicht, mehr als sein Tagewerk zu vollbringen, verleumde keinen Knecht bei seinem Herrn, ich begehe nicht Mord noch Meuchelmord. Ich bin nicht schuldig des Truges und fälsche nicht die Maße in den Tempeln und die Gewichte auf den Schalen der Wage noch sonst etwas, damit sie einen unrichtigen Ausschlag gebe. Ich entziehe nicht die Milch dem Munde des Säuglings 2c." „Außer dem Verbrechen der Gewaltthätigkeit und des Diebstahls werden verschiedene Versündigungen gegen die Keuschheit erwähnt, und nicht nur Verleumdung und Lüge, sondern auch Prahlen und eitles Geschwätz verdammt. Wer seinen König, seinen Vater oder seinen Gott lästert, wer Bösem sein Ohr leiht und taub bleibt gegen die Worte der Wahrheit und Gerechtigkeit, wer Leid zufügt seinem Nächsten oder die Götter geringschätzt in seinem Herzen, der kann nicht eingehen in die Wohnungen der seligen Todten." [1]

Bei allen Tugenden begnügte man sich nicht mit dem bloßen Schein, sondern verlangte die rechte innere Gesinnung [2]. Wer die Prüfung vor Osiris bestand, ging ein in die Seligkeit des Osiris, wo ein Leben voller Wonne seiner wartete. Die verurtheilten Seelen der Bösen aber wurden auf die Erde zurückgejagt, um in einem Thierleib ein niedriges Dasein zu beginnen, oder in die Qualen der Hölle versetzt oder in die Luft getrieben, um dort gepeinigt zu werden, bis ihnen eine neue Probezeit auf Erden bewilligt wird [3].

§ 2.

Die Assyrier und Babylonier.

Vom Nilthal wenden wir uns zu den großen Culturvölkern am Euphrat und Tigris: den Assyriern und Babyloniern. Beide Völker sind in Bezug auf Geschichte und Cultur so innig miteinander verbunden, daß man sie nahezu als ein Volk betrachten kann.

Das sittliche Leben scheint zwar in Assur und Babylon recht tief gestanden zu haben; nichtsdestoweniger lassen die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Keilinschriften keinen Zweifel daran übrig, daß die beiden Völker in Bezug auf die sittlichen Grundsätze den übrigen Culturvölkern nahe verwandt sind. Daß der Verkehr der Mesopotamier mit den überweltlichen Mächten ein sehr reger war, beweisen die zahlreichen Loblieder auf die Götter und ebenso die Bitt-, Buß- und Dankgebete, in denen sich ein tiefes Schuldbewußtsein, ein lebhaftes Gefühl der menschlichen Abhängigkeit von den Göttern kundgibt. Manche

[1] Le Page Renouf a. a. O. S. 184.

[2] Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. (1887) I, 305.

[3] S. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg 1878. S. 12—13.

ihrer Hymnen und Gebete sind so innig und fromm, daß sie an die Psalmen erinnern [1].

Den meisten Aufschluß über die sittlichen Begriffe der beiden Reiche gibt uns der Schluß eines Gesetzbuches. Danach wurde von den Richtern täglich ein neuer Eid gefordert, um sie zu gesetzmäßigem Handeln zu verpflichten. Sie hatten, soweit das Gesetzbuch erkennen läßt, besonders Verbrechen innerhalb des Familienlebens zu ahnden. Wer seinen Vater verläugnete, mußte ein Versprechen geben und eine Summe Silbers bezahlen; wer aber seine Mutter verläugnete, wurde verbannt. Wegen Mißhandlung eines Sohnes wurde der Vater ins Gefängniß geworfen, die Mutter im eigenen Hause detinirt. Zur Strafe für Ehebruch ward das Weib in den Fluß geworfen, der Mann mit einer kleinen Geldsumme abgebüßt. „Welcher Herr", sagt ein anderes Gesetz, „seine Sklaven tödtet, sie in Stücke schneidet, ihre Kinder verletzt, sie austreibt oder verstümmelt, dessen Hand soll jeden Tag ein halbes Maß Korn (zur Vergeltung) ausmessen." Die bei einem Rechtsfall ergangenen Entscheidungen wurden für die Folge als Gesetzesbestimmungen angesehen und mußten darum von den Rechtskundigen auswendig gelernt werden [2].

Auf einem Thontäfelchen, das eine Art Sittenspiegel enthält, lautet der Schluß: „Wenn der König nicht dem Gesetze gemäß Recht übt, so geht das Volk zu Grunde und das Land wird entvölkert. Wenn er nicht nach dem Gesetze des Landes Recht handhabt, so ändert der Gott Ea, der König aller Verhängnisse, sein Geschick und ersetzt ihn durch einen andern . . . Wenn er nach dem Gesetzbuch das Recht handhabt, so sieht er sein Land in Gehorsam. Wenn er gemäß der Schrift des Gottes Ea Recht übt, so verleihen die großen Götter ihm dauernde Regierung und den Ruhm der Gerechtigkeit. Wenn er einen Bürger der Stadt Sippara schlagen läßt und als Sklaven verschenkt, so wird der Sonnengott, der Himmel und Erde richtet, einen andern Richter in seinem Lande bestellen und einen gerechten Fürsten und einen gerechten Richter statt des ungerechten berufen. Wenn die Bürger der Stadt Nipur sich ihm zu Gerichte stellen und er Geschenke annimmt und sie schlagen läßt, so führt der Gott Bel, der Herr der Welt, einen fremden Feind gegen ihn." Dann folgen noch weitere Drohungen für den Fall, daß etwa die Bürger von Babylon Silber bringen und Bestechung üben und der Richter ihnen willfährig ist, oder daß die Bürger ihre Kinder den Schlachtrossen vorwerfen und von ihnen zerreißen lassen, oder daß Heere und Feldherr, des Königs rechte Hand, ihre Dienstpflicht treulos verlassen. „Fürst oder Priester oder Feldherr, wer immer zu Sippara, Nipur und Babylon als Tempelhüter bestellt ist, soll die Ehrfurcht vor den Tempeln der großen Götter verbreiten. Sind die großen Götter erzürnt und verlassen die Gottheiten ihre Heiligthümer, so soll er nicht in ihre Schreine eindringen." [3] In einem kurzen Spruche heißt es: „Wer nicht fürchtet seinen Gott, wird dem Rohre gleich abgeschnitten."

[1] Tiele, Compendium der Religionsgeschichte (1880) S. 87.
[2] Kaulen, Assyrien und Babylonien. 3. Aufl. Freiburg 1885. S. 240.
[3] Kaulen a. a. O. S. 169. Interessante Aufschlüsse über das Rechtsleben der Babylonier gibt J. Kohler in seinem „Jurist. Excurs", den er in den „Babylonische Verträge" von F. E. Peiser, S. XXXII ff. veröffentlichte.

Hier wird also der König als der oberste Schirmherr von Gesetz und Recht hingestellt, zugleich wird aber das Recht als etwas über der Willkür des Königs Stehendes aufgefaßt, über dessen Beobachtung die Götter wachen und auch die Könige zur Rechenschaft ziehen.

Wie sehr man die Götter als die obersten Schützer von Recht und Gerechtigkeit ansah, geht auch aus dem Umstande hervor, daß die Rechtsentscheidungen, deren eine große Anzahl uns erhalten sind, im Tempel abgegeben wurden. Kaulen theilt folgende interessante Rechtsentscheidung aus der Regierungszeit Hammurabi's (16. Jahrh. v. Chr.) mit, die uns auch einen Einblick thun läßt in die Eigenthumsbegriffe der alten Mesopotamier: „Zininana und Tribasin hatten einen Rechtsstreit, zu dessen Schlichtung sie einen Richter erwählten und in den Tempel des Samas eintraten. Im Tempel des Samas gab er das Urtheil: ‚Der Sklave Lussamar-Samas und die Sklavin Lislima gehört Tribasin; der Sklave Ipsinan und die Sklavin Ilamanna-Lamazi gehört Zininana.' Im Tempel des Samas und im Tempel des Sin ward die Verordnung ausgerufen: ‚Bruder und Bruder sollen sich lieben; Bruder und Bruder sollen sich nicht entzweien, sollen nicht streiten; in Bezug auf das Vermögen soll Bruder gegen Bruder großherzig sein, nicht alles soll einer haben wollen.'" Dann folgen die Anrufung der Götter, der Schwur der Streitenden, sich dem Entscheide zu fügen, und endlich die Namen der Zeugen und des Richters [1].

Daß die Assyrier und Babylonier an ein ewiges Leben, an die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen im Jenseits glaubten, unterliegt keinem Zweifel mehr. So heißt es in einem Gebet für den König:

Und nach dem Leben dieser Zeit
Möge bei den Festen der Silberhöhen,
Des himmlischen Hofes,
Im Lande der Seligen
Und in dem Lichte
Der [glücklichen Gefilde]
Er ein Leben führen,
Ewig, heilig
Vor dem Antlitz
Aller der Götter,
Die Assyrien bewohnen.

Nicht minder klar ist der Glaube an das unsterbliche Leben der Guten im Jenseits in folgendem Gebet für einen Sterbenden ausgesprochen:

Die Seele des Mannes, der ruhmvoll verscheidet,
Wird strahlend erscheinen wie Goldes Glanz.
Diesem Manne
Gebe die Sonne [neues] Leben!
Und Merodach, des Himmels Erstgeborener,
Verleih' ihm eine selige Wohnung!

Den meisten Aufschluß über den Glauben der Assyrier und Babylonier an den ewigen Lohn der Guten und die ewige Strafe der Bösen gibt uns das von dem berühmten Assyriologen George Smith entdeckte Epos „Izdubar".

[1] Kaulen a. a. O. S. 170.

(Nimrod?). Izdubar, der Held des Epos, befreit die Göttin Istar, Königin von Sumir, von ihren Feinden; diese bietet ihm dafür ihre Hand an, wird aber von Izdubar trotzig zurückgewiesen. Empört über diese Weigerung steigt Istar hinauf in den Himmel und bittet ihren Vater Anu um Hilfe gegen Izdubar. Aber ihre Pläne gehen fehl, und sie beschließt nun, in die Hölle hinabzusteigen, um deren Mächte gegen Izdubar anzurufen.

> Nach dem Hades, dem dunkeln Lande, wende ich mich,
> Breite aus, wie ein Vogel, meine Flügel.
> Ich steige hinab zum Hause der Finsterniß,
> Zur Wohnung des Gottes Irkalla,
> Zu dem Hause, das einen Eingang hat ohne Ausgang,
> Nach der Straße, auf der niemand kann umwenden,
> Der Heimat von Finsterniß und Hunger,
> Wo Staub die Nahrung ist, die Speise Koth,
> Licht nimmer geschaut wird, im Dunkel alles weilt 2c.

Von Ninkigal, der Beherrscherin der Unterwelt, wird sie mit Drohungen empfangen:

> Leuchtet auf, ihr verzehrenden Flammen, leuchte auf, feurige Lohe,
> Ihr Theil soll sein bei dem der Gatten, die ihre Frauen verlassen,
> Ihr Theil bei dem der Frauen, die von ihres Gatten Seite sich schieden,
> Ihr Theil bei dem der Jugend, die ehrlos gelebt.

Istar wird ihres Schmuckes beraubt und mit Krankheiten geschlagen. Doch während ihrer Abwesenheit ist die Welt ohne Liebe, und die gesellschaftliche Ordnung ist aufgehoben. Deshalb schicken die Götter des Himmels einen Boten und erwirken die Befreiung Istars, die mit dem Wasser des Lebens übergossen und entlassen wird.

Noch erwähnt sei die im Epos vorkommende Beschreibung der Sintflut, die dem biblischen Berichte in vielen Stücken auffallend ähnlich ist, wie sich denn überhaupt in der chaldäischen Literatur viele Anklänge an die Berichte der Heiligen Schrift finden; so namentlich an den Fall der Engel, die wegen ihres Aufruhrs verstoßen wurden[1]. Endlich sei noch der Trauer Izdubars um seinen Freund Heabani erwähnt, der in der Unterwelt weilt. Er fleht um dessen Versetzung ins Reich der Seligen. Die Götter lassen sich erweichen, und Heabani's Geist erhebt sich gleich einem Gefangenen von der Erde. „Bringe mich zurück“, fleht der Geist, „von dem Hades, dem Lande, das ich verkostet, von dem Todtenreiche, vom Hause, aus dem man nicht wiederkehrt . . . zu dem Orte der Seligen, wohin ich nun eingehen will, wo die mit Diademen geschmückt thronen, welche vor alters die Erde beherrscht haben . . . zu dem Orte, wo aus nie versiegenden Poren Wasser in Fülle hervorquillt.“[2]

§ 3.

Die Perser.

Das heilige Religionsbuch der Perser ist die Avesta, als deren Verfasser Zoroaster (Zarathustra), der Religionsstifter der Iranier, gilt. Nach

[1] Kaulen a. a. O. S. 164. [2] Stimmen aus Maria-Laach X, 395 ff.

der Avesta ist das irdische Leben ein Kampf gegen das Böse. Jeder gute Mensch kämpft mit Ahuramazda (Ormuzd) gegen das Böse, gegen Akem-Mano (Ahriman), den bösen Geist. Schon in dieser Welt erhält Gutes und Böses zum Theil seinen Lohn, aber erst im Jenseits folgt die vollkommene Ausgleichung. Nach der Trennung vom Leibe muß die Seele drei Tage und drei Nächte noch auf Erden weilen, „Heil für sich erbittend“. Nach Ablauf dieser Zeit erhebt sich von Süden ein wohlriechender Wind, und von ihm getragen kommen der Seele des Gerechten ihre guten Werke entgegen in Gestalt einer lichten und reizenden Jungfrau. An diese richtet die Seele die Frage: „Was für eine Jungfrau bist du, die schönste, die ich je geschaut?“ Und die Antwort lautet: „Ich bin, o Jüngling, dein gutes Denken, Sprechen und Handeln; ich bin das Gesetz, das du in deinem Körper befolgt. Durch die Werke, die du gethan, bin ich so groß, so schön, so duftend, so siegreich, so leidlos.“ — Ebenso erscheint der Seele des schlechten Mannes ein böses Wesen, um ihm seine Sünden vorzuhalten[1].

Die Scheidung zwischen Guten und Bösen findet bei der Brücke Chinvat statt, über welche die guten Seelen von Genien ins Paradies geführt, während die bösen von den Dävas in die Hölle hinabgestürzt werden. Doch damit ist der volle Kampf zwischen gut und bös noch nicht beendet. Dreitausend Jahre nach dem Auftreten Zoroasters findet der große Kampf und die Auferstehung der Todten statt. Ahriman wird für immer besiegt. Die Guten ziehen kämpfend in den Himmel, die Gottlosen werden mit Schmach in die Hölle gestürzt. Doch werden schließlich auch die letzteren durch Feuer gereinigt und in den Himmel eingelassen[2].

Was die einzelnen Pflichten angeht, nennt die Avesta als todeswürdige Verbrechen unter anderen den Mord eines reinen Mannes, Ehebruch, Knabenliebe, Straßenräuberei und Selbstmord[3]. Sonstige Verbrechen waren: Unzucht, Onanie, Zorn, Neid, Diebstahl, Raub, Betrug, Hochmuth, Lästerung Verstorbener, Unzufriedenheit mit den Anordnungen Gottes[4]. Als eines der schrecklichsten Verbrechen gilt der Meineid.

Unter den positiven Pflichten steht obenan die Pflicht der Wahrhaftigkeit[5] und der Treue in Einhaltung eingegangener Verträge; ferner die Pflicht der Gottesverehrung. Dem Parsi sind unzählige Reinigungen und Gebete zu den überirdischen Wesen, besonders zu Ormuzd, vorgeschrieben, welch letzterer als der Allherrscher und Allwissende gilt, „der da immer war, ist und immer sein wird“, als der Schöpfer, Erhalter und Beaufsichtiger[6]. Durch wahre, werkthätige Reue und reuiges Bekenntniß konnte man Verzeihung seiner Sünden erlangen. Eigentlich soll abends niemand einschlafen, ohne die große Reueformel („Patet“) hergesagt zu haben. Wir theilen einige Stellen daraus mit.

[1] So im letzten Theil der Avesta, genannt Khorda-Avesta, bei Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen (1852—1863) III, 187 ff. S. ebenda Einleitung S. LXXIV.

[2] Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff (Alterthum). Freiburg 1885. S. 29.

[3] Spiegel a. a. O. II, LX. [4] Ebend. III, 224 ff.

[5] Ebend. II, LV. Schon Herodot sagt: „Für das Schändlichste gilt den Persern die Lüge“ (I, 138).

[6] Spiegel a. a. O. III, 19.

„Ich preise die guten Gedanken, Worte und Werke mit Gedanken, Worten und Werken. Ich verfluche die schlechten Gedanken, Worte und Handlungen ... Alle Arten von Sünde, alles schlechte Denken, alles schlechte Sprechen, alles schlechte Handeln, alle Margerzâns, namentlich alles böse Zurückbleiben (von Schuld, wenn sie nicht völlig gesühnt ist) ..., wodurch die Menschen zu Sündern werden und in die Hölle kommen können — wenn ich dadurch Sünder geworden bin, auf welche Art ich auch gesündigt habe, gegen wen ich auch gesündigt habe, wie immer ich gesündigt habe, so bereue ich es mit Gedanken, Worten und Werken; verzeihe!" Dann folgt ein langes Register von Sünden durch Unterlassung der religiösen Vorschriften, durch Berührung von unreinen Dingen u. dgl. „Betrug, Mißachtung, Götzenverehrung, Lüge bereue ich. Ich bereue Päderastie, Umgang mit menstruirenden Frauen, Hurerei, widernatürlichen Umgang mit Thieren. Hochmuth, Verachtung, Spott, Rachsucht und Begierde bereue ich. Alles, was ich hätte denken sollen und nicht gedacht habe, was ich hätte sprechen sollen und nicht gesprochen habe, was ich hätte thun sollen und nicht gethan habe, verzeihe, ich bereue es mit Patet" ...

„Ich glaube an das Dasein, die Reinheit und die Unzweifelhaftigkeit des guten mazdayaçnischen Glaubens und an den Schöpfer Ormazd und die Amschaspands, die Forderung der Rechenschaft und an die Auferstehung und den neuen Leib."[1]

In einem andern Patet bereut der Parsi „Diebstahl, Lüge, falsches Zeugniß, gewaltsames Richten, Unverschämtheit, Stolz, Undankbarkeit, Unersättlichkeit, Selbstüberhebung, Ungehorsam gegen das Gesetz, Streitsucht, Hartherzigkeit, Zornmüthigkeit, Rachsucht, Neid, übermäßige Trauer, Billigung der Sünde, Mißbilligung einer guten That, Freundschaft mit Sündern, Feindschaft mit den Guten, Eigensinn, Zauberei, Ehebruch, Unzucht" rc.[2]

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß neben diesen vernünftigen sittlichen Vorschriften die Avesta unsäglich viel Albernes und Abergläubisches enthält.

Wir lassen noch eine Stelle aus Xenophons Cyropädie (I, 2) folgen, die uns einen interessanten Einblick in die sittlichen Zustände Persiens zur Zeit des Darius gewährt: „Die Knaben wurden öffentlich und gemeinsam erzogen. Ihre Hauptbeschäftigung war die Erlernung der Gerechtigkeit, die ihnen als Zweck des Schulbesuches gilt, wie bei uns das Lesen und Schreiben. Ihre Vorsteher sprechen ihnen den größten Theil des Tages Recht. Denn auch unter Knaben wie unter Männern kommen Beschuldigungen wegen Diebstahls, Raub, Gewaltthätigkeit, Betrug, Schmähung u. s. w. vor, wie zu erwarten ist. Wer in einem dieser Punkte als schuldig erfunden wird, den strafen sie. Sie bestrafen aber auch die, deren Klagen als unbegründet erscheinen. Ihre Gerichtsbarkeit dehnen sie auch auf ein Verbrechen aus, das zwar den bittersten Haß unter Menschen erzeugt, aber am wenigsten vor Gericht gezogen wird, ich meine den Undank. Von wem nur bekannt wird, daß er im Stande war, Dank zu erstatten, es aber unterlassen hat, der wird nachdrücklich gestraft. Sie gehen hierbei von der Meinung aus, daß der Undankbare auch die Pflichten gegen Götter, Eltern, Vaterland und Freunde vernachlässige. Auch ist wohl im Gefolge der Undankbarkeit stets die Schamlosigkeit: und diese ist die gefährlichste Führerin zu allem Schändlichen. Sie lehren die Knaben auch ein geordnetes, besonnenes Benehmen, und dazu trägt das Beispiel der Aelteren, die sie den ganzen Tag über in Ordnung sehen, viel bei. Auch zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ..., zur Mäßigkeit im Essen und Trinken werden sie angehalten" rc.

[1] Spiegel a. a. O. III, 215—218.
[2] Ebend. III, 224.

§ 4.

Die Inder.

Obwohl die älteste Geschichte Indiens vielfach noch in tiefes Dunkel gehüllt ist, so scheint doch durch die bisherigen Forschungen über den Rigveda, die heilige Schrift der Inder, die an Alter die Bibel vielleicht noch übertrifft, so viel festgestellt zu sein: auf der ältesten Entwicklungsstufe der vedischen Religion erscheint Varuna als der eine Gott der Inder, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Gesetzgeber über alles Geschaffene und der Vergelter von gut und bös hier auf Erden und im Jenseits. „Im Naturleben ist er der Urheber der ewigen Gesetze, nach welchen die Welt lebt und welche kein Gott und kein Sterblicher anzutasten wagt ... Die Bewunderung der nie wankenden, unverletzlichen Ordnung im Leben der Natur wie des Geistes hat die alten Frommen zur Verherrlichung des Gottes geführt, dessen Weisheit sie diese Gesetze zuschreiben, und sie können nicht satt werden, diese Unantastbarkeit, Ewigkeit und innere Wahrheit seiner Satzungen, die unerschütterlich sind, als wären sie auf einem Gebirge gegründet, zu preisen."[1]

Varuna ist allgegenwärtig, allwissend, allweise, er ist heilig und gerecht, belohnt das Gute, bestraft das Böse und verzeiht dem Reuigen die Sünde. „Wie eine Kette löse von mir die Sünde.... Hinweg von mir, Varuna, schaffe die Furcht, nimm mich gnädig auf, o Heiliger, König. ... Anbetung wollen wir dir aussprechen, wie ehemals, so jetzt, o gewaltig Geborener, und künftig; auf dich sind wie auf einen Berg gestellt deine unerschütterlichen Gesetze, o Unbethörbarer. Die Verschuldungen, die ich mir zugezogen, sende weithin; nicht möge ich büßen, was ein anderer gethan hat."[2]

In einem andern Loblied auf Varuna, den Allherrscher, der alles ordnet und leitet, heißt es: „Was dem Verschwägerten wir, dem Befreundeten, o Varuna, oder jemals dem Bruder oder dem, der fortwährend Hausgenosse, oder dem Fremden an Bösem gethan, das löse; was wir Spieler beim Spiele Schlechtes gethan haben, sei es erhärtet, oder daß wir es nicht wissen, all das wie lockere (Bande) löse, o Gott, so mögen wir dir, Varuna, lieb sein."[3]

Und wiederum: „Ich frage um diese meine Sünde, o Varuna, bei denen, die sehen, an; die Kundigen geh' ich an zu fragen; ein und dasselbe sagten mir auch die Weisen: Dieser Varuna ist dir gram. Was war denn das Vergehen, o Varuna, daß den vorzüglichen, befreundeten Sänger du tödten willst? Sprich es mir aus, Unbethörbarer, Göttlicher; sündelos, stark möchte ich zu dir mit Anbetung kommen. Laß uns nach, was unsere Väter Untreues gethan und was wir selber in eigener Person ... Das ist die eigene Neigung nicht, o Varuna, das ist Bethörung, Berauschung, Zorn, der Würfel, die Thorheit; ein Höherer ist (auch manchmal) bei des Kleinern Fehltritt, aber auch Schlaf (Trägheit) ist der Schlechtigkeit Urheber. Wie ein Sklave will ich dienen dem Schenkenden, sündelos ich, dem zornigen Gott."[4]

[1] R. Roth in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VI, 70 ff.
[2] So in einem Hymnus an Varuna VII, 86; bei Ludwig, Der Rigveda I, S. 100.
[3] Ludwig a. a. O. S. 102. [4] Ebend. S. 102.

Ueber die Stellung Varuna's zu den Menschen sagt mit Recht ein Vedaforscher: „Zweierlei ist im Menschen vereint, Physisches und Ethisches, und somit tragen die Gesetze des Allherrschers (Varuna) auch diesen zwiefachen Charakter: er ist Herr über Leben und Tod, Kranksein und Wohlsein; aber er ordnet auch das sittliche Leben der Menschen, und wie deren Gedanken, Worte und Thaten gut oder schlecht sind, so fordern seine Gebote das Gute, verbieten und bestrafen das Böse. . . . Wie Varuna des Tages sich freundlich zu den Menschen wendet, abends aber zürnend über ihre Fehler sie verläßt . . ., so liegt in seiner Lichtnatur seine Freundschaft für alles dem Lichte Nachlebende begründet und seine Feindschaft gegen die Werke der Finsterniß; somit bestehen auch die Vorschriften des Aditisohnes in dem Fernhalten von schlechten Gedanken, Worten und Thaten und in dem Gebot vom rechten Wandel auf den Wegen des Lichts. Und stößt er jene aus dem Reiche des Glanzes und straft sie mit schwerer Fessel, mit Tod, Krankheit und Ungemach aller Art, überläßt er sie den bösen Geistern der Finsterniß, so schirmt er die anderen, gibt ihnen volles Lebensalter u. s. f."[1]

Der Glaube an die Unsterblichkeit und die Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen findet sich im zehnten Theil des Rigveda sehr deutlich ausgesprochen. Zum Belege mögen folgende Stellen dienen. In einem Hymnus heißt es:

„Wo nicht schwindendes Licht, in die Welt, wo Svar hingesetzt, dahin bring mich, Pavamâna, in die unsterbliche, unvergängliche Welt . . . Wo des Königs Vivisvân Sohn, wo des Himmels Verschluß, wo jene jugendlichen Wasser, dort mache mich unsterblich. Wo nach Wunsch der Wandel ist, auf des dreifachen Himmels dreifachem Gewölbe, wo die lichtreichen Welten, dort mache unsterblich mich . . . Wo die Wünsche, wo die Sehnsucht, wo des Rothstrahlenden Ort, wo Svadha und Befriedigung . . ., wo Entzücken, Freude und Lust, wo Ergötzungen vereint sind, wo des Verlangens Wunsch erfüllt, dort mache unsterblich mich."[2]

Yama, der Stammvater der Menschen, wird im Jenseits König seiner Nachkommen. In dem schön belaubten Baume zusammen mit den Göttern trinkt er[3]. Dort hält er mit den Ahnen Gastmahl und ist mit Varuna vereint.

„Vorwärts, vorwärts geh auf den Pfaden von ehedem, auf denen hinweggegangen unsere Väter vor alters; beide Könige, die an der Svadha sich freuen, wirst du sehen, Yama und Varuna, den Gott. Vereine dich mit den Pitar (Ahnen) und mit Yama, mit dem, was an Gutem du vollbracht, als Gebotenes und als Freiwilliges, am höchsten Himmel, den Tadel zurücklassend kehre in deine Wohnung ein; strahlend vereinige dich mit deinem neuen Leibe. Geht hinweg, geht auseinander, trennt euch hinweg, von hier haben Raum diesem die Pitar gemacht, eine mit Tageshelle, mit Wassern, mit Strahlen verherrlichte Einkehr gibt Yama diesem."[4]

Als König des Todtenreiches besitzt Yama zwei Hunde, die den Eingang zur Wohnung der Seligen bewachen.

[1] Hillebrandt, Varuna und Mitra. Breslau 1877. S. 74.
[2] IX, 113 bei Ludwig II, n. 945. [3] X, 135 bei Ludwig II, n. 1000.
[4] X, 14 bei Ludwig II, n. 940.

„Entlauf den beiden Hunden der Saramâ, den vieräugigen, fleckigen, auf glücklichem Pfade und nahe den Pitar, den eng verwandten, die mit Yama zusammen ihr Gelage halten. Die beiden Hunde, die dein, die Wächter, die vieräugigen Hüter des Pfades, die auf die Menschen achten, vor diesen schütze ihn, o König; Heil und Gesundheit verleih ihm."[1]

Während die Guten in den Lichthimmel des Yama kommen, fallen die Seelen der Bösen in tiefe Finsterniß[2] und werden vom Feuer aufgezehrt[3].

Ihrem Charakter entsprechend berühren die Lieder des Rigveda die einzelnen sittlichen Pflichten des Menschen fast nur im Vorbeigehen und wie zufällig. Wir dürfen deshalb hier nicht eingehende Auseinandersetzungen über die einzelnen sittlichen Pflichten erwarten, wie sie in einem Gesetzbuche vorkommen. Doch läßt sich aus dem wenigen, das uns geboten wird, die völlige Uebereinstimmung der Inder mit den schon erwähnten Völkern entnehmen. Treue, Freigebigkeit und Milde werden hochgepriesen, ebenso der Gehorsam gegen die Satzungen der Götter. Den Freunden der Götter werden Reichthum, Ehre, zahlreiche Nachkommenschaft versprochen. Die Diebe, Räuber, Treulosen und die Lügner werden unter den Gottlosen aufgeführt, ebenso die Männer, die ihren Frauen feind sind, und die Frauen, die ihre Gatten hassen, von schlechtem Wandel, sündhaft, ungesetzlich, untreu sind[4]. Durch reumüthiges Bekenntniß kann der Mensch Verzeihung seiner Sünden und Nachlaß der göttlichen Strafen erlangen.

Eingehender erklärt uns die sittlichen Anschauungen der Inder das „Gesetz Manu's", das eigentliche Gesetzbuch des Brahmanismus. Dasselbe ist viel jünger als der Rigveda und bezeichnet mit seinen vielen ungereimten Fabeln im Vergleich zu den ältesten Theilen des Rigveda einen Niedergang der religiösen Anschauungen; aber immerhin kann es als Zeuge aufgerufen werden für die Uebereinstimmung der Inder mit der gesammten Menschheit in Bezug auf die allgemeinen sittlichen Begriffe. Als böse Menschen, deren Umgang der Brahmane meiden soll, nennt das Gesetz Manu's: die Brahmanen, die gestohlen oder sich großer Verbrechen schuldig gemacht haben, die Asceten, die das Gelübde der Keuschheit verletzt, den Sohn einer Ehebrecherin, den Brandstifter, den Giftmischer, den Heuchler, den Sohn, der ohne Grund Vater und Mutter verläßt oder mit ihnen im Streite lebt, den Verführer junger Mädchen, denjenigen, der seine Pflicht nachlässig verrichtet, und endlich denjenigen, der von den guten Leuten verachtet ist[5].

„Der ungerechte Mensch," heißt es an einer andern Stelle, „der sein Vermögen durch falsche Zeugnisse erworben oder sich beständig an bösem Thun gefällt, kann nicht glücklich werden hienieden. In welcher Noth man auch bei der Uebung der Tugend sich befinden mag, nie darf man seinen Sinn auf Ruchloses richten, denn schnell ändert sich die Lage der Ungerechten und Bösen."[6] „Ein Brahmane soll immer die Wahrheit und Gerechtigkeit, ehrbare Sitten und Reinheit lieben, seine Schüler nach Verdienst strafen, seine Reden, seinen

[1] Ludwig a. a. O. II, n. 940. [2] Cf. Muir, Sanscrit texts, 5, 308. 309.
[3] IV, 5 bei Ludwig I, S. 358. [4] Ebend.
[5] Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions (éd. Migne). Paris 1858. I, 360. [6] Pauthier l. c. p. 374.

Arm und sein sinnliches Begehren in Ordnung halten. Den Reichthümern und Vergnügen soll er entsagen, wenn sie nicht mit dem Gesetz übereinstimmen." „Wer die Tugend zur Schau trägt, immer gierig ist, wer betrügt, wer die Leute treulos hintergeht, wer grausam ist und jedermann verleumdet, der hat die Gewohnheiten einer Katze." [1]

Oft wird in den Gesetzen Manu's auf die Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben als Grund zur Beobachtung der gegebenen Vorschriften hingewiesen. „Wer die Vorschriften der Lehre und Ueberlieferung beobachtet, erlangt Ehre in dieser Welt und in der andern eine vollkommene Glückseligkeit." [2] Die Verbrecher kommen für zahlreiche Jahresreihen „in den fürchterlichen Ort der Hölle", doch werden sie am Ende der jetzigen Weltperiode zu Wanderungen verurtheilt. Ein der Trunksucht ergebener Brahmane z. B. wird als Insect, Wurm, Heuschrecke u. s. w. wiedergeboren. Durch solche Wanderungen werden die Gottlosen endlich von der Qual befreit.

§ 5.

Die Buddhisten.

Ein volles Viertel der Menschheit bekennt sich zum **Buddhismus**. Doch darf man unter diesem Namen nicht ein einziges, einheitliches Religionssystem verstehen. Der Buddhismus ist vielmehr ein Collectivname für alle Anhänger Buddha's, wie verschieden im übrigen ihre religiösen Ansichten sein mögen. Immerhin macht es diese großartige äußere Erscheinung begreiflich, warum die neuesten Gegner des Christenthums auf die Idee verfallen konnten, den Buddhismus dem Christenthum gegenüberzusetzen — und als vorzüglicher hinzustellen. Namentlich lobpries man die buddhistische Sittenlehre als der christlichen vollkommen ebenbürtig. Das ist nun allerdings in Anbetracht der vielen Albernheiten, die sie enthält, ein vergebliches Bemühen [3].

Aber so viel ist gewiß, und damit allein haben wir es hier zu thun, daß die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze, die nun einmal ein dauerndes Erbe der Menschheit sind, im Buddhismus nicht fehlen.

Buddha, von dem die uns beschäftigende Form des Aberglaubens den Namen hat, bedeutet der Weise oder Erkennende und ist eigentlich nicht ein Eigenname, sondern eine allgemeine Bezeichnung für alle diejenigen, die in den Zustand des **Nirvana**, d. h. der Befreiung von allem Elende des Daseins, gelangt sind. Nach den meisten Buddhisten gibt es unzählige Buddhas und hat deren schon längst vor Beginn des Buddhismus gegeben. Weil aber Siddharta, ein königlicher Prinz von Kapilavastu im Nepalesischen, aus dem Stamme Gotama und aus dem Geschlechte der Shakya (Çakya) (623—543 v. Chr.), zuerst die Menschen den rechten Weg in das Nirvana gelehrt hat, wird er mit Auszeichnung Buddha oder auch Gotama Buddha genannt. Aber auch alle seine Anhänger sollen Buddhas werden oder zur Buddhaschaft (Buddhawürde) gelangen.

[1] **Pauthier** l. c. p. 375. [2] Ibid. p. 333.
[3] Vgl. **Chr. Pesch**, Stimmen aus Maria-Laach XXXIII, 17 ff.

Die Grundlage und Voraussetzung des buddhistischen Systems ist der Glaube an die Seelenwanderung und das Elend des Daseins in dieser Welt. Schon bevor der Mensch sein gegenwärtiges Leben begann, hat er gelebt und viele Umwandlungen als Mensch oder Thier durchgemacht. Auch nach dem Tode sind dem Menschen ähnliche Umwandlungen durchzumachen. Das ganze Dasein in diesen Umwandlungen ist aber voll Elend, Qual und Jammer, und der Mensch kann nur glücklich werden durch Vernichtung dieses Daseins und Eintreten in das Nirvana.

Das höchste Ziel irdischen Strebens ist also Erlangung des Nirvana oder Befreiung vom Elende des Daseins. Dazu ist aber nothwendig, daß der Mensch sich in die Betrachtung der Wahrheit vertiefe und die **Begierde**, die Grundwurzel alles Uebels, in sich ertödte. Das Mittel hierzu ist die **Ascese** oder die Selbstbeherrschung und Losschälung von allem Irdischen.

Die Gebote, in denen Buddha die Pflichten seiner Anhänger zusammenfaßt, sind nichts als eine Anleitung über die Art und Weise, wie der Mensch dem Irdischen entsagen und sich zum Empfang des Nirvana geeignet machen soll.

Es gibt **drei** Arten von Sünden in Bezug auf den **Leib**: 1. das **Tödten** eines lebenden Wesens, wofern es absichtlich und mit Bewußtsein geschieht; 2. **Diebstahl**; 3. **Ehebruch** und überhaupt jeder geschlechtliche Umgang mit einer Frauensperson, die unter dem Schutz eines andern steht.

Es gibt ferner vier Arten von **Zungensünden**: 1. **Lüge**, 2. **Ehrabschneidung**, 3. **Beschimpfung**, 4. **unnützes Reden** [1].

Weiterhin gibt es drei Arten von Sünden des **Geistes** (innere Sünden): 1. **die Begierde nach fremdem Gut**, 2. **Böswilligkeit**, 3. **Unglaube** (Skepticismus).

Außerdem sind noch folgende Uebel zu vermeiden: 1. Genuß berauschender Getränke, 2. Spielen, 3. Trägheit, 4. Umgang mit schlechten Menschen, 5. der Besuch von Vergnügungsplätzen zum Tanzen, Singen u. dgl.

Dieses sind die **allgemeinen** Pflichten der Buddhisten. Außerdem gibt es aber noch besondere **Standespflichten**: 1. Die Kinder sollen ihre Eltern mit Ehrfurcht behandeln und ihnen beistehen. Die Eltern sollen ihre Kinder anhalten zur Beobachtung der Gebote und zum Rechtthun, ihnen die nöthigen Kenntnisse verschaffen und einen Theil vom Familienvermögen zukommen lassen. 2. Die Schüler sollen den Lehrern in allem gehorchen und sie ehren. Die Lehrer dagegen sollen für das Wohl ihrer Schüler sorgen, sie unterstützen, nicht über ungehörige Dinge mit ihnen reden 2c. 3. Dem Hausvater wird Ehrfurcht gegen den Priester eingeschärft und diesem die Pflicht, die anderen in der Religion zu unterweisen und zur Uebung derselben anzuleiten. 4. Auch den Ehegatten werden die gegenseitigen Pflichten vorgehalten [2].

Für die Priester im besondern gelten folgende zehn Verbote: 1. nicht zu tödten; 2. nichts zu nehmen, was ihnen nicht gegeben wird; 3. keinen geschlechtlichen Umgang zu pflegen; 4. nicht zu lügen; 5. keine berauschenden Getränke zu genießen; 6. nach Mittag keine feste Nahrung zu sich zu nehmen;

[1] Cf. **Spence Hardy**, A Manual of Buddhism, 2. edit. London 1880. p. 477.
[2] Eine ausführliche Erklärung dieser Pflichten nach buddhistischen Quellen gibt **Hardy** a. a. O. S. 494 ff.

7. den Tanz-, Musik- und ähnlichen Vergnügungen nicht beizuwohnen; 8. den Leib nicht mit Blumen zu schmücken und keine wohlriechenden Salben zu gebrauchen; 9. keine Stühle oder Betten zu haben, welche die vorgeschriebene Höhe überschreiten; 10. kein Gold oder Silber anzunehmen.

Die positiven Pflichten gegen andere wurzeln nicht in eigentlicher Nächstenliebe, sondern im **Mitleid**. Da Elend und Qual wie eine große Kette alles Lebende umschlingen, so muß es das Bestreben des Buddhagläubigen sein, der Menschen Elend zu lindern. Deshalb wird Barmherzigkeit, Milde und Freigebigkeit gegen alle empfohlen.

Die Gebote für Priester können nach Belieben auch von Laien zeitweilig oder für die Dauer übernommen werden. Die Beobachtung der Gebote, wenn sie freiwillig ist und aus guter Absicht hervorgeht, reinigt von den Sünden. Doch muß sie mit Beschämung und der Furcht, Unrecht zu thun, verbunden sein, sonst nützt sie nichts [1].

Aber wie steht es mit der Sanction des Sittengesetzes? Nach buddhistischer Anschauung wirken Verdienst und Mißverdienst eines frühern Daseins auf das spätere fort. Wenn der Mensch in einem niedrigen Stande geboren wird, so ist das die Folge des Mißverdienstes in einem frühern Leben. Wer im gegenwärtigen Leben Böses thut, wird schon hienieden gestraft, kommt dann in die Hölle, wo er langwierige und schreckliche Qualen auszustehen hat, und wird endlich als niedriges Geschöpf wiedergeboren, bis er geläutert von Stufe zu Stufe die Daseinsweisen durchlaufen hat und endlich im vierten und höchsten Himmel die oberste Stufe der Wiedergeburt erreicht, wo alle Schuld getilgt und das Verdienst so angehäuft ist, daß die Begierde, die Wurzel alles Uebels, aufgehoben erscheint.

Was ist das **Nirvana**, welches das Ziel alles sittlichen Strebens bildet? Darüber sind schon endlose Controversen geführt worden. E. v. Schlagintweit erkundigte sich bei unterrichteten Buddhisten angelegentlich über die Bedeutung des Nirvana und erfuhr, daß bei den Gebildeten noch immer die absolute Zerstörung als das höchste Ideal betrachtet werde, daß aber für den Laien und selbst für den weniger gebildeten Lama die niedrigeren Stufen der Seligkeit in der Form der Aufnahme in die ewige Seligkeit, in die ewige Freude, wo man keiner Wiedergeburt mehr bedürfe, den einzigen Gegenstand der Hoffnungen ausmachen [2].

Damit stimmt, was uns schon die ersten Glaubensboten von dem Buddhismus in Japan berichten. Dort unterschieden die Gelehrten eine doppelte buddhistische Lehre: eine **innere** oder Geheimlehre für die Gebildeten und eine **äußere** für die große Masse des Volkes. Nach der Angabe der Missionäre war die erstere selbst nicht einmal allen Bonzen bekannt. Nach ihr ist das Nichts das Ende aller Dinge. Dem Volke dagegen wurde gepredigt, es gebe einen Himmel für die Guten und eine Hölle für die Bösen, weil es nur durch solche Wahrheiten im Zaum gehalten werden könne [3].

Diese Auffassung scheint auch in Siam und Ceylon die herrschende zu sein. Das Nirvana wird die „Stadt des Friedens" [4] genannt. Buddha selbst

[1] Hardy l. c. p. 510. [2] Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XVIII, 357.
[3] Cf. Charlevoix, Histoire du Japon (1754) I, 220. [4] Hardy l. c. p. 355.

wurde, nachdem er das Nirvana erlangt hatte, als lebend gedacht; sonst wäre es ja sinnlos, daß man seinen Reliquien die größten Wunder zuschrieb und ihn selbst nach dem Tode zu ehren suchte [1]. Viele bringen seinen Statuen, Tempeln und heiligen Bäumen Opfer dar [2].

Bei den Siamesen wird das Nirvana genannt „ein Ort des Wohlergehens, wo keine Sorge ist". „Lieblich ist das herrliche Reich des Nirvana", es ist ein „mit Juwelen geschmücktes Reich", es wird geradezu das „unsterbliche Nirvana" genannt [3].

Noch ein dunkler Punkt in der buddhistischen Sittenlehre bleibt uns zu erörtern. Sind die Gebote Buddha's wirklich als von ihm erlassene, durch seinen Willen verpflichtende Gesetze aufzufassen, oder sind es nur Anweisungen, wie man das Nirvana erreichen könne? Nach der ursprünglichen Lehre Buddha's scheint das letztere der Fall zu sein. Denn jedes lebende Wesen kann Buddha werden. Buddha ist also nicht ein Gott. Aber wie kommt es denn, daß die Beobachtung der Anweisungen Buddha's das einzige Mittel zur Erlangung des Nirvana ist? Wer knüpft denn das Nirvana an diese Bedingung? Eine Art objectiven Verhängnisses, das im Grund nur auf einem mehr oder weniger bewußten Pantheismus beruhen kann. Hierin verläugnet der Buddhismus seinen Ursprung aus dem Brahmanismus nicht, aus dem er, wie die Lehre von der Seelenwanderung, so auch die pantheistischen Anschauungen herübergenommen.

Hält man an dieser ursprünglichen Bedeutung des Buddhismus fest, die auch heute noch in den Kreisen der Gebildeten festgehalten zu werden scheint, so stellt er sich uns als ein wahrhaft trostloses, düster pessimistisches System dar. Das Dasein ist nur Elend, und aus diesem Elend gibt es nur einen Ausweg: die völlige Vernichtung. Von Gebet kann selbstverständlich in diesem System keine Rede sein, und in den ältesten buddhistischen Quellen geschieht auch des Gebetes keine Erwähnung. Ebenso wenig kann von Liebe zu Gott, Gottvertrauen, Erhebung des Herzens zur ewigen Wahrheit und Liebe die Rede sein. Wenn der Buddhagläubige selbst bis zum Heroismus duldet, sich verläugnet und abquält, so kann es immer nur aus dem Beweggrund der Selbsterlösung, der Erlangung des Nirvana geschehen. Dies selbstsüchtige Motiv ist das einzige nach der Lehre Buddha's zulässige sittliche Motiv.

Die große Masse des Volkes konnte sich natürlich mit einer solchen Anschauung nie vollständig befreunden. Sie ist bloß gut für hochmüthige, skeptische, mit Ekel an der Welt erfüllte Philosophen und „starke Geister". Das buddhistische Volk behandelt thatsächlich den Buddha vielfach als Gott, zu dem es betet, wie andere Völker zu ihren Götzen beten.

[1] Hardy l. c. p. 365. Die Uebertragung der Asche Buddha's vom Orte seines Todes nach einer entfernten Stadt geschah so langsam und ehrfurchtsvoll, daß sie buddhistischen Berichten zufolge sieben Jahre, sieben Monate und sieben Tage in Anspruch nahm. Hardy l. c.

[2] Hardy l. c. p. 52. Auch Burnouf in der Revue des deux Mondes (1889) LXXXVIII, 343 sieht das Nirvana als die ewige Ruhe an in demselben Sinne, wie wir Christen davon reden.

[3] Alabaster, The wheel of the Law. Buddhism illustrated from Siamese sources. London 1871. p. 165. Schwerer zu sagen ist, was Buddha selbst über das Nirvana gelehrt hat. Man vgl. Edkins, Chinese Buddhism. London 1880. p. 46 ff.

Von Vorderindien aus verbreitete sich der Buddhismus bald über den größten Theil von Asien: über Ceylon, Siam, Annam, Tibet, China und Japan, und veränderte fast überall seine Gestalt, indem er sich vielfach mit den schon vorhandenen religiösen Anschauungen verquickte. Seine Sittenlehre, mit der wir es hier allein zu thun haben, ist wesentlich dieselbe geblieben[1].

§ 6.

Die Chinesen.

Ein besonderes Interesse für die Lösung der Aufgabe, die wir uns gestellt, beanspruchen die Chinesen, und zwar nicht nur deshalb, weil sie einen so großen Bruchtheil der gesammten Menschheit bilden, sondern auch wegen der eigenartigen, von den Ereignissen der anderen Völker wenig berührten Entwicklung des großen Reiches der Mitte. Hierzu kommt, daß die geheiligten Bücher der Chinesen vielleicht älter sind als die aller übrigen Culturvölker mit Ausnahme der Aegypter und uns somit einen ziemlich sichern Rückschluß auf die ältesten religiösen und sittlichen Anschauungen der Menschheit gestatten.

Es kann heute als sicheres Resultat der neueren Forschungen angesehen werden, was der bedeutende Sinologe Victor v. Strauß in den Worten ausspricht: „Immer haben die Chinesen nur eine weltbeherrschende höchste Macht verehrt, immer waren sie Monotheisten, und der Polytheismus war ihnen bis in die ältesten Zeiten hinauf gänzlich unbekannt.“[2] Ebenso sagt ein anderer Chinaforscher: „Es ist somit endgiltig festgestellt, daß China ursprünglich dem Monotheismus huldigte und daß das chinesische Volk, ohne tiefer dem Ursprunge aller Dinge nachzuforschen, an einen höchsten Herrn der Welt glaubte, der im Himmel wohnt, die Welt regiert, den Völkern und Fürsten seine Gesetze gibt, die Tugend belohnt, das Laster bestraft.“[3]

Wenn wir im folgenden die chinesische Sittenlehre darstellen, so verstehen wir darunter die vom chinesischen Volke öffentlich anerkannte, welche von den Kaisern in ihrer Regierung befolgt und den Unterthanen eingeschärft wurde.

Nach chinesischer Anschauung ist der Kaiser der Vater seines Volkes, der ebenso unumschränkt über seine Unterthanen wie der Vater über seine Familie herrscht. Aber die Gewalt ist ihm nur zum Guten verliehen, sie ist ein Geschenk des Himmels, für dessen Gebrauch er dem höchsten Herrn aller Dinge verantwortlich ist. Thut er das Gute, so gedeiht sein Reich; unterdrückt er aber seine Unterthanen und verleitet er sie zum Bösen, so entzieht ihm der

[1] In Bezug auf den siamesischen Buddhismus verweisen wir auf das schon genannte Werk von Alabaster, The wheel of the Law; in Bezug auf China vgl. man das ebenfalls schon angeführte Werk von Edkins, Chinese Buddhism c. IX, The Buddhist Moral System p. 188 ff.

[2] Laò-Tsè's Taò Tĕ King, aus dem Chinesischen übersetzt und commentirt. Leipzig 1870. S. XL.

[3] De Harlez, La religion primitive des Chinois, in der Zeitschrift Controverse (1884) I, 574.

Himmel seine Gewalt. Seine Hauptpflicht ist es, den Untergebenen die Grundsätze der Tugend einzuschärfen und sie zur Uebung derselben anzuhalten[1].

Die Grundlage aller sittlichen Pflichten ist der Wille des Himmels, der die Natur bestimmt. Die Natur ist die Satzung des Himmels. Das Abhängigkeitsverhältniß des Menschen vom Himmel ist die Grundlage jeder Autorität. Der Mensch soll in seinem Verhalten vor allem den Himmel nachahmen. „Die Sittenlehre der Chinesen anerkennt diese Principien der Gerechtigkeit, die uns nach dem Ausdrucke Cicero's angeboren sind, und erklärt das Verhalten Gottes im Lichte derselben. Der Herr haßt die Ruchlosigkeit und straft sie früh oder spät, er liebt die Tugend, besiehlt, ermuthigt und belohnt sie.“[2]

Die Pflichten gegen Gott bestehen nach der chinesischen Moral in der Anbetung, dem Opfer, dem Gehorsam und der Nachahmung in der Uebung der Tugenden. Dem Himmel selbst kann ausschließlich nur der Kaiser opfern, den untergeordneten Geistern dagegen jeder Chinese.

Unter den Pflichten gegen die Mitmenschen steht in der Sittenlehre China's obenan die Pflicht der Kinder gegen die Eltern. Diese bildet die Grundlage und das Musterbild aller übrigen sittlichen und bürgerlichen Pflichten. Zuerst werden dem Kinde die Pflichten gegen die Eltern, dann die Pflichten gegen den Stellvertreter Gottes und den Vater des ganzen Reiches beigebracht. Außerdem werden die Pflichten der jüngeren Geschwister gegen die älteren, der Schüler gegen die Lehrer, der Untergebenen gegen die Vorgesetzten, der Jugend gegen das Alter, der Ehegatten gegeneinander eingeschärft. Ebenso werden aber auch die Pflichten, welche den Eltern, dem Fürsten, den Vorgesetzten ihre Stellung auferlegt, nachdrücklich betont. Die Pflicht der Treue unter den Ehegatten ist von seiten der Frau eine unbeschränkte, dem Manne dagegen war es gestattet, neben der Hausfrau mehrere Nebenfrauen in untergeordneter Stellung zu halten. Wenn auch die Stellung des Weibes nach den alten Gesetzesbüchern der Chinesen eine sehr untergeordnete ist, so bleibt sie doch immer noch eine würdigere als bei den meisten anderen orientalischen Völkern. Namentlich wird auch dem Manne Liebe, Achtung und Vertrauen gegen seine Frau anbefohlen. Die Eifersucht wird als eine der schlimmsten Quellen von Uebeln gebrandmarkt.

Die Pflichten gegen sich selbst lassen sich in die Worte Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung zusammenfassen. Das Kind soll frühzeitig die Tugenden kennen lernen und sie durch Uebung zu erwerben suchen. Da das Herz das Princip der guten und bösen Neigungen ist, so muß dieses vor allem geordnet werden. Der Wille soll angeleitet werden, die Neigungen des Herzens zu beherrschen. Deshalb muß man dem Herzen Liebe zur Bescheidenheit, Mäßigkeit, Eintracht, Hingabe, Gerechtigkeit und Wohlwollen einpflanzen, ebenso wie die Furcht, andere durch Worte und ungünstige Urtheile zu verletzen. Dazu ist Kampf gegen die Selbstliebe, den Stolz, Neid und alles,

[1] De Harlez, La morale dans la Chine antique; Controverse (1884) I, 575. Im folgenden halten wir uns im wesentlichen an die Darstellung dieses berühmten Sinologen.

[2] De Harlez l. c. p. 576.

was uns zur Schädigung anderer oder zur Pflichtverletzung verleiten kann, nöthig. Die Wahrhaftigkeit in Wort und That gilt als eine wesentliche Pflicht, nicht minder die Geduld, Nachsicht und Höflichkeit im Umgang mit anderen.

Nur eine große Lücke scheint die Moral der Chinesen aufzuweisen. Während nämlich die Belohnung der Guten in diesem und im jenseitigen ewigen Leben außer Frage steht, bleibt es sehr zweifelhaft, welches Loos den Bösen im Jenseits zu theil wird. Die dem Bösen angedrohten Strafen beziehen sich alle auf dieses irdische Leben. Ueber das Loos der Gottlosen im Jenseits herrscht sowohl im Schu-king, der chinesischen Bibel, als den classischen Büchern Stillschweigen. Vielleicht verhinderte der abergläubische Ahnencult den Glauben an die jenseitigen Strafen oder gebot wenigstens Stillschweigen über diesen Punkt [1].

Wir lassen jetzt noch einige Auszüge aus dem Schu-king, dem eigentlichen heiligen Buche der Chinesen, folgen, welche die obige Darstellung bestätigen und ergänzen sollen. Wir folgen der französischen Uebersetzung, die P. Gaubil S. J. [2] zuerst veranstaltet und G. Pauthier neu durchgesehen und herausgegeben hat [3].

Von dem ältesten Beherrscher China's, Yao (2357 v. Chr.), mit dem die Chinesen ihre historische Zeit beginnen, erzählt der Schu-king, er sei tugendhaft und klug gewesen und habe durch das Beispiel seiner Tugenden den Frieden in seiner Familie, die Ordnung unter seinen Beamten und die Eintracht unter seinen Unterthanen hergestellt. „Diejenigen, welche bis dahin schlecht gelebt, besserten sich, und der Friede herrschte überall.“ Als man ihm auf sein Begehren der Reihe nach mehrere Mitregenten vorschlug, wies er den ersten zurück, weil er unredlich und zänkisch sei; den zweiten, weil er viel Unnützes rede und unter dem Schein von Bescheidenheit viel Stolz verberge; den dritten, weil er den Widerspruch liebe, nicht zu gehorchen wisse und andere mißhandle. Endlich wählte er zu seinem Mitregenten und Nachfolger den tugendhaften Schun, dem die kaiserlichen Räthe kindlichen Gehorsam gegen seine Eltern nachrühmten, obwohl sein Vater blind und beschränkt, seine Mutter aber böse sei und ihn mißhandle. Schun wollte anfänglich die ihm zugedachte Würde aus Bescheidenheit ablehnen, weil er sich nicht für tugendhaft genug hielt [4].

Nach seiner Thronbesteigung erließ Schun weise Gesetze. Er verordnete, daß man gewöhnliche Vergehen nur mit der Peitsche oder dem Bambusrohr ahnde; Fehler, die aus Zufall und nicht aus Bosheit begangen seien, verzeihe, dagegen die Unverbesserlichen, die ihre Gewalt mißbrauchen, unerbittlich strafe. Einem seiner Beamten empfiehlt er Milde und Nachsicht, einem andern die strenge Bestrafung der Mörder, Diebe und sittenlosen Menschen; wieder einem andern legt er ans Herz, die Kinder der Fürsten und Großen durch weise Erziehung zu aufrichtigen, liebevollen, nachsichtigen, dienstfertigen und

[1] De Harlez l. c. p. 589.

[2] P. Gaubil war volle 36 Jahre als Missionär in China thätig und nach dem Zeugnisse der übrigen Missionäre der vollkommenste Kenner der chinesischen Sprache und Literatur.

[3] Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions I, 46 ss.

[4] Chou-King p. I. ch. 1 bei Pauthier l. c. p. 46—48.

ernsten Männern heranzubilden. Lehre sie Festigkeit ohne Härte und Grausamkeit, Klugheit ohne Stolz.“ [1] Schun haßte die Menschen mit böser Zunge, welche Zwietracht säen und die Thaten der Guten hindern.

Seinem Nachfolger, Yu, erklärt Schun, die Tugend sei die Grundlage einer guten Regierung. Der Regent soll über sich selbst wachen, sich unaufhörlich bessern, die Gesetze und Gewohnheiten des Landes aufrecht erhalten, die Ergötzungen fliehen, sich nicht der sinnlichen Lust überlassen, die schlechten Leute von sich fern halten, sich nicht mit den Vorschriften der Vernunft in Widerspruch setzen, um die Volksgunst zu erwerben. Der Fürst soll nicht bloß für die leiblichen Bedürfnisse der Unterthanen sorgen, sondern auch bestrebt sein, sie tugendhaft zu machen. „Das Herz des Menschen ist voll von Klippen, das Herz des Tao (der höchsten Vernunft) ist einfach und unerforscht. Sei rein, sei einfach und halte immer die rechte Mitte ein.“

Von Tsching-tang (1766 v. Chr.) berichtet der Schu-king folgende schönen Worte: „Der erhabene Schang-ti (oberster Herr, Name Gottes) hat dem Menschen die natürliche Vernunft gegeben; wenn der Mensch derselben folgt, so wird sein Wesen bestehen bleiben; wenn er derselben nicht folgt, so ist es der Fürst allein, der ihn dazu anhalten soll.“ „Die ewige Vernunft des Himmels macht die tugendhaften Menschen glücklich, die lasterhaften und sittenlosen unglücklich. Deshalb hat der Himmel, um die Verbrechen Hia's zu offenbaren, alle Arten von Mißgeschick über die Famile Hia kommen lassen. Darum habe ich, trotz meiner Unwürdigkeit, geglaubt, mich den offenkundigen und furchtbaren Anordnungen des Himmels unterwerfen zu sollen . . . Der höchste Himmel liebt aufrichtig und beschützt die Völker. Deshalb hat der große Verbrecher die Flucht ergriffen und sich unterworfen. Die Anordnung des Himmels kann sich nicht ändern.“ [2]

Zu dem Könige Kao-tsong (1324) spricht ein weiser Rathgeber die schönen Worte, die auch einem Christen Ehre machen würden: „Der Himmel beobachtet die Menschen hienieden und will, daß sie nur das thun, was der Vernunft und der Gerechtigkeit entspricht . . . nicht der Himmel verdirbt die Menschen, sondern die Menschen verderben sich selbst durch Uebertretung seiner ewigen Gesetze. Wenn die Menschen nicht nach Tugend streben und nicht ihre Fehler bekennen, thut ihnen der Himmel seinen Willen kund, um sie zu bessern.“ [3]

Von Vu-vang ist uns das schöne Wort aufgezeichnet, das wir der Aufmerksamkeit unserer Staatsmänner besonders empfehlen möchten: „Des Volkes wegen gibt es einen König, Fürsten und Statthalter. Diese sollen es nicht mißhandeln oder schädigen. Sie sollen auf die Armen Acht haben, die Waisen, die Wittwen und die schutzlosen Mädchen unterstützen. In einem Reiche sollen alle sich nach den Grundsätzen der Vernunft richten und alle das zu ihrem Stande Nothwendige haben.“ [4]

Doch wir würden kein Ende finden, wenn wir all die schönen und erhebenden Stellen aus dem Schu-king hier zusammentragen wollten, die uns

[1] Chou-King p. I. ch. 2 § 24 bei Pauthier l. c. p. 52.

[2] p. III. ch. 3 § 2—5 bei Pauthier l. c. p. 71.

[3] p. III. ch. 9 § 2—3. [4] p. IV. ch. 11 bei Pauthier l. c. p. 103.

fast vergessen lassen, daß wir nicht ein christliches Werk, sondern das Grundgesetzbuch eines heute tief im Aberglauben versunkenen Volkes vor uns haben. Wir fügen nur noch einige Stellen aus dem Ta-hio, einem der classischen Bücher China's, bei, welches Confucius und dessen Schüler Tscheng-seu zu Verfassern hat. Der Ta-hio ist nicht mehr ein Geschichtswerk oder eine Sammlung weiser Sittensprüche, sondern eine Art Lehrbuch, das den Schüler in die Wissenschaft der Moral und Politik einführen soll. Seinem philosophischen Charakter entsprechend, beginnt es gleich mit einer Begriffsbestimmung: „Das Gesetz des großen Studiums oder der praktischen Lebensweisheit (Philosophie) besteht in der Entwicklung und Klarlegung des lichtvollen Princips der Vernunft, die wir vom Himmel empfangen haben, sowie in der Erneuerung des Menschen und darin, daß man seine endgiltige Bestimmung in die Vollkommenheit oder das höchste Gut verlegt." [1]

„Vom höchstgestellten bis zum niedrigsten und unbekanntesten Menschen ist es gleiche Pflicht für alle: seine eigene Person zu verbessern, und sich selbst zu vervollkommnen ist die Grundlage jedes Fortschrittes und jeder sittlichen Entwicklung." [2] Um zu dieser Vollkommenheit zu gelangen, soll man über seine geheimsten Absichten wachen, dieselben läutern und seine Leidenschaften bemeistern.

Noch ein Spruch des chinesischen „Philosophen" möge diese Uebersicht schließen, weil sie uns über seine Ansicht in betreff der Norm des Sittlichen Aufschluß gibt. „Der Philosoph hat gesprochen: Der rechte Weg oder die Richtschnur des Verhaltens, die man befolgen soll, ist nicht fern von den Menschen. Wenn die Menschen eine Richtschnur bilden, die fern von ihnen ist, d. h. die ihrer eigenen Natur nicht entspricht, so darf dieselbe nicht als Richtschnur des Handelns angesehen werden." ... „Derjenige, dessen Herz gerade ist und der gegen andere dieselben Gesinnungen hegt wie gegen sich selbst, der entfernt sich nicht vom Sittengesetz der Pflicht, das den Menschen durch ihre vernünftige Natur vorgeschrieben ist. Er thut anderen nie etwas, was er selbst von anderen nicht zu erdulden wünscht." [3]

Es ist kein Zweifel, daß die chinesische Reichsreligion im Laufe der Zeit viel von ihrer ursprünglichen Reinheit verloren hat und trotz der Bemühungen der Regierung heutzutage im Volke mit vielen abergläubischen Bestandtheilen vermengt erscheint [4]. Trotzdem bleibt sie auch heute noch als Staatsreligion anerkannt, was immerhin für die religiösen und sittlichen Anschauungen der Chinesen bedeutungsvoll ist. Neben der ursprünglichen Staatsreligion, an der das Volk selbst nicht unmittelbar betheiligt war und deshalb wenig Befriedigung fand, gelangte der Buddhismus von Indien aus zu großer Ausbreitung in China.

§ 7.

Die Japaner.

Das „Reich der aufgehenden Sonne" steht seit uralter Zeit unter dem Einfluß chinesischer Cultur und Sitte. Schon aus diesem Umstande dürfen

[1] Pauthier l. c. p. 155. [2] Ibid. l. c. p. 155.
[3] Tschung-thung bei Pauthier l. c. p. 166.
[4] Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Freiburg 1888. 1. Hälfte, S. 39 ff.

wir schließen, daß auch die Japaner im Besitze jener sittlichen Anschauungen sind, deren allgemeines Dasein wir nachzuweisen unternommen. In der That hat Confucius in Japan viele Anhänger. Hierzu kommt, daß schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der Buddhismus weite Verbreitung in Japan gefunden und seine Sittenlehre nach jenen äußersten Grenzen Asiens verpflanzt hat.

Die einheimische Religion der Japanesen, die vor Einführung des Buddhismus die ausschließliche gewesen zu sein scheint, ist der Sintoismus (Geisterreligion) oder die Religion der Kamis [1]. Kamis ist der Name der sieben himmlischen Geister, aus denen die erste Dynastie Japans besteht, ferner der fünf Halbgötter der zweiten Dynastie und aller derjenigen Herrscher, die vom regierenden Kaiser in die Reihe der Kamis erhoben wurden. Der Gründer der zweiten Dynastie heißt Tensio-Daizin, d. h. „der große, die Himmel erleuchtende Geist" (die Sonne). Von ihm wollen alle Japanesen abstammen. Er wird von allen Göttern am meisten verehrt, weil man die übrigen für zu erhaben hält, als daß sie sich noch mit der Erde beschäftigen. Es scheint kein Zweifel zu sein, daß die Japaner über allen genannten Göttern ein höchstes und erstes Wesen anerkennen, doch haben sie einen sehr unklaren Begriff von demselben und erweisen ihm keine besonderen Ehrenbezeugungen [2]. Außer den genannten Göttern werden auch unzählige andere Wesen, nicht nur die verstorbenen Kaiser, sondern auch die Seelen von Vorfahren, die sich durch Heiligkeit oder Verdienste um das Vaterland ausgezeichnet, ferner verschiedene Naturkräfte als Kamis verehrt.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an die jenseitige Vergeltung ist unter der großen Masse des Volkes seit den ältesten Zeiten allgemein. Alle Menschen müssen himmlischen Richtern Rechenschaft ablegen über ihr Leben. Der Lohn der Tugendhaften ist das Paradies, die Strafe der Lasterhaften und Bösen die Hölle (Neno-Buni) [3].

Die Berichte der alten Missionäre sind voll des Lobes für den aufrichtigen Eifer, mit dem sich die noch heidnischen Japaner um das ewige Leben im Jenseits bemühen. „Diese guten Leute achten das gegenwärtige Leben für nichts und haben keine größere Sorge, als sich ein echtes und dauerndes Glück in der andern Welt zu verschaffen, d. h. zu verdienen, in das Paradies des Gottes aufgenommen zu werden, dem sie sich auf besondere Weise geweiht haben; denn jede Gottheit hat ihr eigenes Paradies. Es gibt eines in der Luft, eines auf dem Meeresgrund, eines in der Sonne, im Mond und in allen Lichtkörpern, welche die Erde beleuchten. Jeder wählt sich seinen Gott je nach dem Paradies, das ihm am besten gefällt, und spart dann nichts, ihm seine Anhänglichkeit zu beweisen." [4]

Eine Hauptpflicht der Sintoisten ist das Streben nach Reinheit von jeder körperlichen und geistigen Befleckung. Deshalb ist vor jedem Tempel Wasser zur Reinigung. Mit Ehrfurcht und gesenkten Augen soll man dem Tempel

[1] Sinto und Kami bedeutet dasselbe, nämlich einen Geist.
[2] Charlevoix, Histoire du Japon I, 170.
[3] Mohnike, Die Japaner. Münster 1872. S. 52.
[4] Charlevoix l. c. p. 170.

nahen. Im Tempel selbst ist ein Metallspiegel aufgestellt, und zwar so, daß man sich beim Eintreten in den Tempel darin erblickt. Dadurch soll der Eintretende gemahnt werden, zu bedenken, daß, wie man alle seine Züge und Flecken im Spiegel sehen kann, so auch die Unsterblichen alle Flecken und geheimsten Gesinnungen seines Herzens wahrnehmen [1].

Zweimal im Jahre werden Papierfiguren in den Fluß geworfen zum Zeichen, daß das Volk von den Sünden der letzten sechs Monate reingewaschen sei. Zuweilen vollzieht der Priester an seiner Person für das ganze Volk den sinnbildlichen Act der Abwaschung [2]. Die Acte der äußern Gottesverehrung bestehen besonders in Opfern, Gebeten, Feier der vorgeschriebenen Feste.

Da uns kaum etwas einen tiefern Einblick in die sittlichen Anschauungen eines Volkes gewährt als seine Art zu beten, so lassen wir einige japanesische Gebetsformeln folgen. Eigentlich betet der Mikado für das ganze Volk, ähnlich wie der Kaiser von China für sein Reich. Denn sein Gebet hat einen viel höhern Werth als das der gewöhnlichen Menschen, weil er ein Sohn der Götter ist. Ein solches Gebet des Mikado lautet: „O Gott, der du in der hohen Ebene des Himmels wohnst, der du göttlich bist deinem Wesen und Verstand nach und mächtig, Schutz zu verleihen gegen Schuld und Strafe, die Unreinheit zu verbannen und uns von Befleckung zu reinigen — ihr Schaaren der Götter, neiget euer Ohr und höret unsere Bitten."

Daß aber auch die gewöhnlichen Japaner ihre Pflicht, zu beten, erfüllen, geht daraus hervor, daß es genaue Anweisungen gibt, wie man seine täglichen Andachtsübungen verrichten solle. Das erste Gebet am Morgen lautet: „Aus der Ferne verehre ich in Demuth und Unterwürfigkeit Ame-no-Mi-haschira und Kumi-no-Mi-haschira (den Gott und die Göttin des Windes) . . . Ich sage voll Ehrfurcht: Würdiget euch, mich zu segnen, indem ihr die unfreiwilligen Vergehen gut macht, in welche ich, gesehen und gehört von euch, gefallen bin, und indem ihr wegblaset und beseitiget das Uebel, welches die bösen Götter mir anthun könnten, und indem ihr mir helfet, lange zu leben wie der harte und dauernde Fels, und indem ihr den Göttern himmlischen Ursprungs und den Göttern irdischen Ursprungs die Bitten wiederholt, die ich jeden Tag vortrage, mit eurem Athem, auf daß sie dieselben vernehmen mögen mit der Scharfhörigkeit des schnell rennenden Füllens." [3]

„Bekümmere dich nie", heißt es in einem andern Gebet, „um Lob und Tadel deiner Mitmenschen, sondern handle so, daß du dich nicht zu schämen brauchst vor den Göttern des Unsichtbaren. Wenn du wahre Tugend zu üben wünschest, dann lerne die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren; das wird dich abhalten, Böses zu thun. Mache ein Gelübde zu dem Gott, der das Unsichtbare regiert, und pflege das Gewissen, das dir eingepflanzt ist. Du kannst höchstens hoffen, hundert Jahre zu leben; da du aber nach dem Tode in das unsichtbare Reich des Oho-kuni-nuschi eingehen und seiner Herrschaft unterthan sein wirst, so lerne bei Zeiten, vor ihm dich zu beugen."

Unter den sittlichen Eigenschaften der Japaner ragen besonders Vaterlandsliebe und Tapferkeit hervor, die sich nicht selten zu heldenmüthiger Todesverachtung steigert. Der Heroismus, den die Japaner in der großen Christenverfolgung bewiesen, hat kaum seinesgleichen in der Geschichte. Selbst zarte Frauen und Kinder aus den edelsten Familien gingen mit der größten Standhaftigkeit in den qualvollsten Tod. Außerdem wird dem Japaner Geduld und Sanftmuth, Gastfreiheit, Mildthätigkeit gegen die Armen, Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten, Treue und Freundschaft nachgerühmt [1]. Grobe Verbrechen, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, kommen selten vor. Dies ist die Folge der schonungslosen und unparteiischen Strenge, mit der die Rechtspflege gehandhabt wird. Hierzu kommt die den Japanern eigenthümliche gesetzliche Bestimmung, daß für die Verbrechen eines Individuums nicht nur die Bewohner desselben Hauses, sondern sogar die der nächsten Nachbarhäuser haften müssen.

[1] Charlevoix l. c. p. 175. [2] Pesch a. a. O. S. 51.
[3] Pesch a. a. O. S. 52, nach Reed, Japan I, 44.

Eine merkwürdige sittliche Anomalie des japanischen Volkes ist die Selbsttödtung durch Bauchaufschlitzen (Harakiri). Die Erscheinung scheint sich daraus zu erklären, daß die Todesstrafe bis in die neueste Zeit sehr häufig war und für den Japaner mit seinem entwickelten Ehrgefühl nichts für schimpflicher gilt, als durch Henkers Hand zu sterben. Außerdem wurden die Güter der Hingerichteten vom Staate beschlagnahmt. So nahmen denn alle, welche die Todesstrafe fürchteten, um dem Henker zuvorzukommen, ihre Zuflucht zum Harakiri [2]. Dadurch retteten sie ihre Verwandten und Nachbarn vor Nachtheil und Schande.

§ 8.

Die alten Griechen.

Nachdem wir von Aegypten ausgehend die Culturvölker Asiens durchwandert, kehren wir zurück nach Europa, zu jenem merkwürdigen kleinen Volke, das wie kein anderes bestimmend in die Culturentwicklung der Menschheit eingegriffen hat.

Der Olymp, den sich das phantasiereiche Hellenenvolk im Laufe der Zeit zusammengedichtet, ist zwar wenig geeignet, uns Achtung und Ehrfurcht einzuflößen. Aber es ist schon mehrfach mit Recht hervorgehoben worden, man darf diese dichterischen Gestalten nicht ohne weiteres für die Götter des Volksglaubens nehmen. Anders erscheint Gott im religiösen Bewußtsein der Hellenen und anders in der Mythe. „Der Zeus, zu dem der Athener oder Spartaner in der Noth des Lebens die Hände erhob, unterschied sich wesentlich von dem Liebhaber der Jo und der Semele, und wer in einen Tempel des Hephästos oder der Aphrodite eintrat, dachte diese Gottheiten anders, als das achte Buch der Odyssee sie schildert. Aber noch fühlbarer als die Differenz zwischen den Göttern der Dichtermythologie und denen, die man im Gebete anrief, ist die zwischen jenen und den Hütern der sittlichen Gesetze in den Schicksalen der Menschheit. Bereits in den homerischen Gedichten ist dieselbe unverkennbar. Hier sind die Götter als Einzelne nicht bloß mit manchen Schwächen und Leidenschaften behaftet, sondern auch mit ihren persönlichen Interessen vielfach in das Treiben der sich bekämpfenden menschlichen Parteien

[1] Cf. Charlevoix l. c. p. 78 ss. Mohnike a. a. O. S. 38 ff.
[2] Charlevoix l. c. p. 120.

verwickelt; aber als Gesammtheit stehen sie als erhabene Rächer und Richter über dem Thun der Sterblichen, und diese Doppelseitigkeit wird besonders in dem fühlbar, der ihr Wollen in seinem gewaltigen Willen zusammenfaßt, in Zeus."[1]

Diese Unterscheidung muß man beständig vor Augen haben, wenn man die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche lösen will, die der Gottesbegriff in den Schriften der Dichter aufweist. Wir haben es hier nur mit dem Verhältnisse zu thun, in dem nach der allgemeinen Volksanschauung der Hellenen die Gottheit zur sittlichen Ordnung unter den Menschen steht. Hierüber läßt sich behaupten: „Zu den festesten Voraussetzungen, von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft. So verschieden man auch über die Entstehung der Homerischen Gedichte denken mag, so ist doch so viel gewiß, daß ihr wesentlicher Inhalt ganz von diesem Gedanken durchzogen ist. Die Troer sind der Strafe der Götter verfallen, weil einer von ihnen freventlich das Gastrecht verletzt hat, und steigern ihre Schuld durch den Bruch eines feierlich beschworenen Vertrages; Achilleus büßt das Uebermaß seiner Rachsucht; noch deutlicher zeigt die Odyssee, wie das Laster seiner Sühne nicht entgeht und die Tugend zuletzt ihren Lohn findet. In dem Geschichtswerk des Herodot wird durchweg das Walten der göttlichen Gerechtigkeit über den Schicksalen der Völker und der Königsgeschlechter zur Darstellung gebracht; nicht minder läßt die Tragödie, die ohne dasselbe dem Zwecke poetischer Befriedigung kaum genügen könnte, es auf das mannigfaltigste hervortreten. Und überaus zahlreich sind die einzelnen Stellen der Dichter wie der prosaischen Schriftsteller, die auf dieses Walten entweder hinweisen oder von ihm als einem Selbstverständlichen und durchgängig Angenommenen ausgehen."[2]

Nach griechischer Anschauung werden alle Geschicke der Menschen von den unsterblichen Göttern geleitet. Diese sehen und wissen alles, demgemäß wird auch das Schicksal als eine Göttin (Τύχη) aufgefaßt, welche die Menschen leitet und regiert. Es war die Göttin des Gelingens, gewissermaßen die Repräsentantin des himmlischen Segens, der die menschlichen Handlungen begleiten muß. Ewig und unwandelbar sind die Gesetze, nach denen die Götter die Menschen leiten[3].

Die Götter schützen das Recht und belohnen das Gute. Dieser Gedanke liegt der Odyssee zu Grunde. Hesiod entwickelt in seinen „Werken und Tagen" wiederholt denselben Gedanken[4]. So sagt er an einer Stelle, Zeus beschere dem Glück, der gerecht richte, und eine bessere Nachkommenschaft sei dem eidetreuen Manne beschieden als dem, der es nicht sei[5]. Häufig wird der Tugendhafte θεοφιλής, der von den Göttern Geliebte, genannt.

[1] L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (1882) I, 48. Vgl. Nägelsbach, Homerische Theologie. 2. Aufl. (1861). S. 38. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums S. 41 ff.

[2] Schmidt a. a. O. I, 47. [3] S. die schon oben mitgetheilten Stellen.

[4] Opera et dies 256—262 und besonders 225—239.

[5] Andere Stellen bei Schmidt a. a. O. I, 61, und in Bezug auf Homer bei Nägelsbach a. a. O. S. 63.

Viel schärfer wird uns die Strafgerechtigkeit der Götter gezeichnet. Die Homerischen Heldengedichte sind voll von Beweisen der göttlichen Strafgerichte. Agamemnon wird von Zeus wegen seines stolzen Benehmens gegen Achilles mit Schlachtenunglück und furchtbarer Gefahr des Schiffslagers bedroht. Die Troer werden gezüchtigt, weil sie den beschworenen Vertrag gebrochen. Im neunten Buch bekennt Odysseus, Zeus und die übrigen Götter hätten ihn bestraft, weil er sich an seinen Gästen vergangen habe[1]. An ihren Kindern wird Niobe bestraft, weil sie der Leto gegenüber mit denselben geprahlt. Phineus wird durch die Harpyen gequält, welche die ihm vorgesetzten Speisen verunreinigen, weil er die ihm verliehene Sehergabe mißbrauchte; Lykurgos, der sich der Verehrung des Dionysos widersetzte, sieht dafür seine Lebensdauer verkürzt. Diejenigen, welche sich gegen die Majestät vergingen, traf der Blitzstrahl, ebenso diejenigen, welche sich des Meineids schuldig machten. Eine Gesellschaft frivoler Spötter wählte mit absichtlicher Verhöhnung der väterlichen Religion gerade die letzten Tage des Monats, welche als unheilig und verwünscht galten, zu ihren Schmausereien und legte sich deshalb den Namen Kakodämonisten bei; dafür wurde der Tonangeber von einer langwierigen Krankheit heimgesucht, daß er an jedem Tage von neuem zu sterben schien[2].

Sophokles verleiht nur der allgemeinen Anschauung der Hellenen Ausdruck, wenn er singt: „Wenn ihr dort die Götter ehret, mißachtet hier auch nicht die Macht der Götter und vergesset nie: Sie sehen, wo sich fromm bewährt ein Sterblicher, sie sehen das Thun der Bösen, und für Frevel ja gab's auf der weiten Erde kein Entrinnen noch."[3] Und von den Meineidigen sagt Xenophon: „Wenn einer mit den Göttern in Streit geräth, so weiß ich nicht, wie er schnell genug fliehen oder an welch verborgenen Ort er entrinnen oder an welch festen Platz er entweichen könnte; denn überall ist er den Göttern unterthan, und überall beherrschen dieselben gleichmäßig alles."[4]

Nicht unmittelbar folgt die Strafe der Götter dem Vergehen, oft kommt sie spät, aber sie kommt immer. Agamemnon sagt bei Gelegenheit der Treulosigkeit des Pandaros: wenn Zeus die Gerechtigkeit nicht sofort vollziehe, werde es doch später geschehen, und die Troer werden mit ihren Häuptern, Weibern und Kindern den Frevel büßen[5]. Solon sagt, die Dike wisse schweigend um das Geschehende und das schon Geschehene, aber mit der Zeit trete gewiß die Strafe verhängend ein. Ein oft erwähnter Vers eines unbekannten Dichters lautet:

„Spät zwar mahlen die Mühlen der Götter, doch mahlen sie scharf auch";

und ein anderer ebenfalls sprichwörtlich gewordener:

„Erst spät sieht Zeus der Menschenschuld Register ein."[6]

Lohn und Strafe der Götter sind aber nicht auf das irdische Leben beschränkt, sondern reicht über das Grab hinaus. Mögen die Anschauungen der Hellenen in Bezug auf den Charakter des jenseitigen Lebens

[1] Nägelsbach a. a. O. S. 349 und Schmidt a. a. O. I, 49 u. 63.

[2] Viele ähnliche Beispiele stellt Schmidt zusammen a. a. O. I, 63 ff.

[3] Oed. Col. 272. [4] Anab. 2, 5, 7.

[5] Il. 4, 160. [6] Schmidt a. a. O. I, 69.

noch so schwankend sein, so viel ist gewiß, daß das Volk als Ganzes an die Unsterblichkeit glaubte. Ein strenges Gericht wartet aller Menschen nach dem Tode. Die Guten gehen in die Freuden des Elysiums, die Gottlosen werden im Schattenreiche gestraft. Schon der Vater der epischen Dichtung setzt den Glauben an die jenseitige Vergeltung als etwas Selbstverständliches voraus. Wir erinnern nur an die Schilderung der Gestalten aus dem Hades im elften Buch der Odyssee, besonders an Tityos, Tantalus und Sisyphus[1]. Dem Menelaos verheißt Proteus die Aufnahme ins Elysium, wo mühelos und glücklich die Menschen leben und der linde Zephyr ewig weht[2]. Nach Agamemnon wird der Meineid auch nach dem Tode noch gebüßt[3].

Hesiod preist in seinen „Werken und Tagen" die Inseln der Seligen, wo Saturnus herrscht[4]. Wir erinnern ferner an die Sage von Ixion, der in der Unterwelt an ein feuriges Rad gefesselt ist zur Strafe für seine Frevel; an die Danaiden, die unablässig Wasser in ein durchlöchertes Faß schöpfen müssen, weil sie ihre Gatten in der Brautnacht ermordet. „Ein rechtschaffener, tugendhafter Mann", singt Pindar[5], „kann über sein dereinstiges Loos beruhigt sein. Die Seelen der Gottlosen aber erleiden, wenn sie aus dem Leben scheiden, Strafe. Drunten unter der Erde spricht einer, dem das Gericht durch Nothwendigkeit auferlegt ist, das Urtheil über alle Uebertretung und Schuld, die im Reiche des Zeus begangen worden ist. Die Guten führen dort ein Leben ohne Thränen . . ., die anderen aber haben ein Dasein, zu schrecklich, als daß man es sehen könnte."[6]

Doch wenden wir uns jetzt zu den sittlichen Geboten, deren Beobachtung nach dem Glauben Altgriechenlands die Gottheit von den Sterblichen fordert.

1. Pflichten gegen die Götter. Da die Götter als Wächter und Schirmer der sittlichen Ordnung gedacht werden, so ergibt sich daraus, daß es indirecte Pflicht gegen die Götter ist, diese Ordnung einzuhalten. Man kann die sittlichen Gebote nicht verachten, ohne sich gegen die Götter zu vergehen. Außer dieser indirecten Pflicht ist es aber nach dem Glauben der Hellenen directe Pflicht der Menschen, den Göttern ehrfurchtsvolle Hingabe (εὐσέβεια) zu erweisen — durch dankbare Gesinnung, Opfer, Gebete, Chortänze und Processionen. Die Theilnahme am öffentlichen Cult galt als unverbrüchliche Pflicht[7].

Dieser positiven Pflicht des Frommsinns gegen die Götter entspricht die negative Pflicht, Tempelraub, Verhöhnung der Tempel, der Cultgegenstände und -Handlungen zu unterlassen. Die Vergehungen gegen die Götter werden als die größten aller Frevel angesehen und mit den härtesten Strafen bedroht. In Athen wurde ein Bürger hingerichtet, weil er einen heiligen Vogel des Asklepios getödtet hatte.

Mit dieser Scheu vor jedem Frevel gegen die Gottheit hängt es innig zusammen, daß der Meineid und der Eidbruch als die schrecklichsten Frevel

[1] Od. 11, 576 sqq. [2] Od. 4, 561. [3] Il. 3, 278.
[4] Opera et dies 169 sqq. [5] Olymp. 2.
[6] Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (1877) S. 297. Knabenbauer, Das Zeugniß des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit S. 21.
[7] Schmidt a. a. O. II, 19.

galten, welche die Götter in diesem und im jenseitigen Leben ahnden. Daher auch die heilige Scheu vor dem Eide und die uns wiederholt begegnenden Warnungen vor leichtfertigen Eiden.

2. Der Vater war verpflichtet, die Kinder zu erziehen, nichts Schlechtes an ihnen zu dulden und besonders seinen Söhnen kein schlechtes Beispiel zu geben. Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern werden analog behandelt wie die Pflichten der Menschen gegen die Götter. Auf dieser Voraussetzung beruht auch die Aristotelische Zusammenstellung der Pietät gegen die Götter und gegen die Eltern. In der Rede gegen Leokrates (94) behauptet Lykurgos, daß die Fürsorge der Götter unter allen Dingen am meisten die Pietät gegen die Eltern, gegen die Verstorbenen und gegen sie selbst im Auge habe, weil es der größte Frevel sei, sich denen nicht zu widmen oder sich gegen die zu vergehen, von denen man den Ursprung des Lebens und so viele andere Wohlthaten empfangen habe. In Athen mußten die angehenden Beamten den Beweis erbringen, daß sie gegen ihre Eltern die Kindespflichten erfüllten, und nach Aeschines verlor derjenige das Recht, in der Volksversammlung zu reden, der seinen Vater oder seine Mutter schlug und ihnen nicht Nahrung und Wohnung gewährte[1].

Das Verhältniß der Ehegatten zu einander wurde als ein heiliges, inniges angesehen. Die Göttin Here bewahrt nach dem Ausdruck des Aristophanes die Schlüssel der Hochzeit, und ihre Verbindung mit Zeus gilt als Vorbild jeder menschlichen Ehe. Die Frau soll dem Manne unterthan sein, der Mann die Frau achten[2]. Scharf wird die Untreue unter den Ehegatten verurtheilt, besonders die der Frau; aber die Ehescheidung war ziemlich leicht zu erreichen.

Den Mitmenschen gegenüber anerkennt der Hellene vor allem die Pflicht der Gerechtigkeit. Hesiod hebt unter den Tugenden in erster Linie die Gerechtigkeit hervor. „Achte auf das Recht und begünstige nicht übermüthige Gewalt."[3] „Die Fremden und Bürgern ihr gebührendes Recht gewähren und kein Unrecht thun, denen blüht die Stadt."[4] Dann empfiehlt er, nicht fremdes Eigenthum zu rauben, sei es mit der Hand oder mit der Zunge (durch Lüge und Betrug). Demjenigen zürnt Zeus, der den Flehenden oder den Gast schlecht behandelt, der sich mit der Frau seines Bruders frevelnd vergeht oder die greisen Eltern mit rauhen Worten anfährt oder die Waisen beraubt[5]. „Suche nicht schlechten Gewinn, denn schlechter Gewinn kommt dem Schaden gleich."

Theognis klagt in seinen Elegien bitter darüber, daß er Zweideutigkeit, Hinterlist, Untreue, Freundschaftsbruch, Lüge und Betrug selbst von seiten derer gefunden, von denen er Besseres erwarten durfte. Chilon, einer der sieben Weisen, gebot unter anderem: Lästere den Nächsten nicht, drohe niemand, verlache nicht den Unglücklichen, sei mild, wenn du stark bist, damit man dich ehre, nicht fürchte.

Schon aus mehreren der angeführten Stellen geht hervor, daß die Pflichten der Gerechtigkeit die Pflichten gegen den Nächsten nicht erschöpfen. Auch Wohlwollen sollte demselben entgegengebracht werden. Unter dem Nächsten

[1] Schmidt a. a. O. II, 144 ff. [2] Ebend. II, 179.
[3] Opera et dies 211. [4] Ibid. 220. [5] Ibid. 225.

wurde aber nicht nur das Glied derselben Familie und desselben Stammes, sondern jeder hilfsbedürftige Fremde verstanden. Buzyges soll zuerst die einfachsten Pflichten, die jeder Mensch dem andern schuldet, zusammengestellt und deren Uebertreter mit Flüchen bedroht haben, weshalb sie die Flüche des Buzyges genannt werden[1]. Diese Pflichten sind: den unbestatteten Leichnam mit Erde zu bedecken, dem Bittenden Feuer und Wasser zu gewähren, dem Verirrten den rechten Weg zu zeigen und niemand etwas zu rathen, was man selbst für nachtheilig hält.

Doch wir würden die Grenzen unseres Ueberblicks weit überschreiten, wenn wir auch nur einen geringen Theil der Stellen anführen wollten, in denen uns die Wortführer des reichbegabten Volkes die Pflichten der Gerechtigkeit und des Wohlwollens gegen die Mitmenschen vor die Seele führen. Vielleicht kein anderes heidnisches Volk ist sich der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe so bewußt geworden als das hellenische. Allerdings bis zu der christlichen Anschauung, die im Nebenmenschen das Ebenbild Gottes, das Glied derselben großen Gottesfamilie erkennt und den Nächsten um Gottes willen zu lieben befiehlt wie sich selbst, hat sich das Hellenenthum auch in Tagen seiner höchsten Blüte nie emporzuschwingen vermocht.

Als oberster Grundsatz, nach dem der Mensch sein Verhalten in Bezug auf sich selbst regeln soll, gilt dem alten Griechen der Grundsatz der Selbstbeherrschung und Mäßigung. Der Mensch soll Harmonie und Ebenmaß in seinem ganzen Auftreten und Verhalten zur Schau tragen. Daher der Solonische Grundsatz: Μηδὲν ἄγαν. Das ist der Grundton der Lehren Hesiods und Theognis', der bei allen späteren Dichtern und Rednern wiederkehrt und im Grunde nur eine sozusagen instinctartige Erkenntniß der richtigen Norm des sittlich Guten enthält. Nicht umsonst verband man mit dem Gebot des rechten Maßhaltens das Gebot der Selbsterkenntniß (γνῶθι σαυτόν). Denn die Erkenntniß seiner selbst oder dessen, was sich für uns nach unserer Natur geziemt, ist die Voraussetzung des richtigen Maßhaltens im Begehren und Genießen, in Freude und Trauer, im Handeln und Leiden.

§ 9.

Die germanischen Völker.

Wie das Volk, so seine Götter. Das bewahrheitet so recht ein Vergleich des griechischen Olymp mit der deutschen Götterwelt. In seliger Heiterkeit, bei Spiel, Nektar und Ambrosia fließt den olympischen Göttern des lebensfrohen Hellas das zephyrleichte Leben dahin. Aus der deutschen Götterwelt dagegen tönt uns Kriegslärm und Schwerterklang entgegen. Da ist ewiger Kampf zwischen den Walhallagöttern, den Asen, und den Riesen. Jene sind dem Menschen wohlgesinnt und wohlthätig, diese dagegen schädlich und widrig. Sittliche Pflicht des Menschen ist es, in diesem Kampf den Göttern beizustehen, und von der Erfüllung dieser Pflicht ist des Menschen eigenes Wohl wesentlich bedingt[2].

[1] Schmidt a. a. O. II, 279.
[2] Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie. 5. Aufl. 1878. S. 120.

Leider machen sich diese Götter mancher sittlichen Vergehungen schuldig. Einer ihrer Gegner (Loki)[1] kann ihnen Meineid, Vertrags-, Ehe-, Treubruch, Unzucht, Blutschande, Habsucht, Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit, Betrug, Neid, Eifersucht, Mord und Todschlag vorwerfen. Mögen diese Vorwürfe auch erfunden sein, so zeigen sie doch, was als schimpflich und verwerflich galt. Loki will den Asen „Schimpf und Schande" schaffen. Mit der zunehmenden Verschuldung verlieren die Asen immer mehr und mehr ihre Macht im Kampfe gegen die Riesen, und endlich wird der große Tag des allgemeinen Weltbrandes herannahen. Dieser Tag wird sicher eintreten, und zwar dann, wenn schreckliche Zeiten hereinbrechen und alle sittlichen Bande sich lösen, so daß sogar Brüder aus Habgier sich morden, Geschwisterte die Sippe brechen, Ehebruch überhandnimmt und einer des andern nicht mehr schont.

Durch den Weltbrand wird das Böse vernichtet, und eine neue Welt mit neuen Göttern entsteht, in der nie endende Wonne herrscht.

Als der oberste der Götter erscheint Wuotan (Odhin), der „Geber alles Guten", der Hüter und Schirmer der sittlichen Ordnung. In seiner Wohnung Walhalla thronend überschaut er den Gang der Welt und das Treiben der Menschen. Zwei Raben, Symbole seiner Allwissenheit, sitzen auf seinen Schultern und flüstern ihm ins Ohr; denn jeden Tag sendet er sie aus, die Zeit zu erforschen. Zu ihm kommen die in der Schlacht Gefallenen und erfreuen sich mit ihm an süßem Meth, köstlicher Speise und Waffenspiel. Der Glaube an dieses unsterbliche Freudenleben in Walhalla war für die Germanen ein mächtiger Antrieb zu todesmuthigem Kampf. Alle nicht in der Schlacht Gefallenen kommen zu Hel in die Unterwelt. „Hel lohnte und strafte jeden nach seinem Verdienst; dem Guten erscheint sie freundlich, dem Bösen als eine grausame Rächerin."[2]

Nach der Verjüngung der Welt durch den großen Brand kommen alle guten und gerechten Menschen für ewig in die himmlischen Wohnungen, deren es viele gibt. Am besten ist's im goldbedeckten Saal auf Gimils Höhen:

> „Da werden bewährte Leute wohnen
> Und ohne Ende der Ehren genießen.
> Da reitet der Mächtige zum Rath der Götter,
> Der Starke von oben, der alles steuert.
> Den Streit entscheidet er, schlichtet Zwiste
> Und ordnet ewige Satzungen an."

Ob es nach der Welterneuerung noch im germanischen Glauben einen Ort der Qual und Strafe gebe, wird von manchen bezweifelt und ist aus den Quellen nicht recht ersichtlich.

Schon aus dem wenigen Angeführten erhellt klar, nicht nur daß auch die heidnischen Germanen wie alle übrigen Culturvölker die sittliche Ordnung als dem menschlichen Belieben entzogen und unter dem Schutze der Götter stehend auffaßten, sondern daß ihre allgemeinen sittlichen Urtheile mit den unserigen im wesentlichen übereinstimmten. Wie wir verurtheilten sie Meineid, Lüge,

[1] In der Oegisdrecka bei Simrock, Die Edda. 8. Aufl. 1882. S. 71 ff.
[2] Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie S. 144.

Mord, Ehebruch, Vertragsbruch, Untreue, Diebstahl[1], Lieblosigkeit zwischen Eltern und Kindern und Geschwisterten, Neid, Habsucht u. s. w. „Im ganzen führen die heidnischen Eddalieder sechs Arten von Sündern auf, welche im Jenseits, mit Ausnahme der Lügner, alle auch mit derselben Strafe gezüchtigt werden: die Feinde der Götter, die Meineidigen, die Mörder, die Ehebrecher, die Treubrüchigen und die Lügner."[2] Wegen ihrer Unreinheit und sittlichen Verdorbenheit wird die Welt zu Grunde gehen, um dann verjüngt und makellos sich aus der Asche zu erheben. In der neuen Welt wird weder Schuld noch Leidenschaft herrschen.

Nach allen Denkmälern waren die Germanen ein überaus religiöses Volk. Die Religion durchdrang das ganze Leben des Einzelnen wie der Sippe. In Ehrfurcht beteten sie zu ihren Göttern, aber meist im Freien, in heiligen Hainen. Dort auch opferten sie den Göttern, allerdings auch Menschen (Gefangene, Verbrecher, Unfreie). Ueberaus geachtet war die Stellung des Priesters. Niemand durfte tödten, binden, schlagen als nur der Priester, und zwar im Auftrage der Gottheit.

Der Sittenstrenge der alten Germanen hat Tacitus ein sehr ehrendes Denkmal gesetzt. Sie leben, berichtet er, unter der Obhut reiner Sitten, nicht durch verführerische Schauspiele noch durch wollustreizende Gastmähler verdorben. Aeußerst selten bei einer so zahlreichen Nation ist der Ehebruch, seine Bestrafung schnell und dem Ehemann anheimgegeben. Auch die preisgegebene Jungfräulichkeit findet keine Schonung; nicht Schönheit, nicht Jugend noch Reichthum gewinnt ihr einen Mann. Denn dort lacht niemand des Lasters. Verführen und verführt werden heißt nicht Zeitgeist. Besser noch ist es bei jenen Völkern, wo nur Jungfrauen heiraten und Hoffnung und Gelübde der Gattin nur einmal stattfindet. Die Kinderzahl beschränken oder eines der Nachgeborenen tödten, ist ihnen Greuel; mehr gelten dort gute Sitten als anderswo gute Gesetze[3].

Eine dunkle Seite in den sittlichen Anschauungen der Germanen ist die Blutrache, die man nicht nur für erlaubt, sondern für heilige Pflicht hielt. Diese Erscheinung läßt sich aber theils aus der Sippentreue und theils aus dem Mangel an einer genügenden Strafgewalt erklären, die zur Selbsthilfe und dadurch zur Blutrache trieb.

Zur Bestätigung und Ergänzung obiger Darstellung lassen wir jetzt noch einige Auszüge aus der ältern Edda folgen. Das sechste der Lieder, aus denen die ältere Edda besteht, heißt Hâvamâl und bildet eine Sammlung von Sittensprüchen und Lebensregeln, die freilich weit entfernt sind, sich zur Höhe christlicher Lebensanschauung zu erheben, sondern eine recht hausbackene Moral enthalten. Ihr Inhalt läßt sich in die Sätze zusammenfassen: Sei klug, vorsichtig und mäßig in allem und bedenke, wie du andere behandeltst, so wirst du hinwiederum von anderen behandelt werden. Verlaß dich nicht zu viel

[1] Im Harbardslied spricht der Fährmann Harbard zu Thor, es sei ihm widerrathen, „Strolche und Roßdiebe" zu fahren; nur ehrliche Leute solle er über den Sund setzen. S. die Edda, übersetzt von Simrock a. a. O. S. 60.

[2] A. Baumgartner S. J., Island und die Faröer. Freiburg 1889. S. 251 Anm.

[3] Tacit. Germ. 19.

auf andere, baue nicht auf Glück und Reichthum, sondern sorge vor allem für einen unbescholtenen Namen, der auch nach dem Tode bleibt.

3. Wärme wünscht, der vom Wege kommt
Mit erkaltetem Knie;
Mit Kost und Kleidern erquicke den Wanderer,
Der über Felsen fuhr.

4. Wasser bedarf, der Bewirthung sucht,
Ein Handtuch und holde Nöthigung.
Mit guter Begegnung erlangt man vom Gaste
Wort und Wiedervergeltung.

6. Doch steife sich niemand auf seinen Verstand,
Acht hab' er immer.
Wer klug und wortkarg zum Wirthe kommt,
Schadet sich selten:
Denn festern Freund als kluge Vorsicht
Mag der Mann nicht haben.

8. Selig ist, der sich erwirbt
Lob und guten Leumund.
Unser Eigenthum ist doch ungewiß
In des andern Brust.

14. Schweigsam und vorsichtig sei des Fürsten Sohn
Und kühn im Kampf.
Heiter und wohlgemuth erweise sich jeder
Bis zum Todestag.

18. Lange zum Becher nur, doch leer' ihn mit Maß,
Sprich gut oder schweig.
Niemand wird es ein Laster nennen,
Wenn du früh zur Ruhe fährst.

20. Selbst Herden wissen, wann zur Heimkehr Zeit ist,
Und gehen vom Grase willig.
Der Unkluge kennt allein nicht
Seines Magens Maß.

21. Der Armselige, Uebelgesinnte
Hohnlacht über alles
Und weiß doch selbst nicht, was er wissen sollte,
Daß er nicht fehlerfrei ist.

24. Ein unkluger Mann meint sich alle hold,
Die ihm kein Widerwort geben;
Kommt er vor Gericht, so erkennt er bald,
Daß er wenig Anwälte hat.

28. Der schwatzt zu viel, der nimmer geschweigt,
Eitel unnützer Worte.
Die zappelnde Zung', die kein Zaum verhält,
Ergellt sich selten Gutes.

29. Mach nicht zum Spott der Augen den Mann,
Der vertrauend Schutz will suchen.
Klug dünkt sich leicht, der von keinem befragt wird
Und mit heiler Haut daheim sitzt.

35. Eigen Haus, ob eng, geht vor,
Daheim bist du Herr;
Zwei Ziegen nur und dazu ein Strohdach
Ist besser als Betteln.

41. Der Freund soll dem Freunde Freundschaft bewähren
Und Gabe gelten mit Gabe.
Hohn mit Hohn soll der Held erwiedern
Und Losheit mit Lüge.

53. Der Mann muß mäßig weise sein,
Doch nicht allzu weise.
Das schönste Leben ist dem beschieden,
Der recht weiß, was er weiß . . .
Des Weisen Herz erheitert sich selten,
Wenn er zu weise wird.

67. Feuer ist das Beste dem Erdgebornen
Und der Sonne Schein;
Nur sei Gesundheit ihm nicht versagt
Und lasterlos zu leben.

Etwas höher als die Klugheitslehren des Hâvamâl erheben sich die sittlichen Anschauungen, welche Sigurdrifa in dem nach ihr benannten Heldenlied der Edda den Sigur lehrt[1].

Das rath' ich zuvörderst, gegen Freunde stets
Ledig zu leben aller Schuld.
Sei zu Rache nicht rasch, wenn sie Unrecht thun;
Das, sagt man, taugt im Tode.
Das rath' ich zum andern, keinen Eid zu schwören,
Der sich als wahr nicht bewährt.
Grimme Fesseln folgen dem Meineid,
Unselig ist der Schwurbrecher . . .
Das rath' ich dir fünftens, wo du schöne Frauen
Sitzen siehst auf den Bänken,
Laß Weiberschönheit dir den Schlaf nicht rauben
Noch hoffe sie heimlich zu küssen.
Das rath' ich dir sechstens, wo Männer gesellig
Worte wechseln hin und her,
Trunken table nicht tapfere Männer:
Manchem raubt der Wein den Witz.
Tobende Trunkenheit hat Betrübniß schon
Manchem Manne gebracht,
Einigen Unheil, andern den Tod,
Vielfältig ist das Leiden . . .
Das rath' ich dir achtens, Unrecht zu meiden
Und List und lose Tücke,
Keine Maid verführe noch des andern Gemahl,
Verleite sie nicht zur Lüsternheit.
Das rath' ich dir neuntens, nimm dich des Todten an,
Wo du im Feld ihn findest,
Sei er siechtodt oder seetodt
Oder am Stahl gestorben.
Ein Hügel hebe sich dem Hingegangenen,
Gewaschen seien Haupt und Hand.
Zur Kiste komm' er gekämmt und trocken,
Und bitte, daß er selig schlafe.

---

[1] Simrock, Die Edda a. a. O. S. 186.

§ 10.

Die Anhänger des Islam.

Soll unsere Darstellung nicht allzu lückenhaft sein, so dürfen wir einen so beträchtlichen Bestandtheil des Menschengeschlechts, wie ihn die Anhänger Mohammeds bilden, nicht übergehen. Obwohl die Bekenner des Islam in zahlreiche Secten gespalten sind, so erkennen sie doch alle den Koran als das gemeinsame religiöse Grundgesetzbuch an. Wir brauchen also nur die Offenbarungen des Propheten aufzuschlagen, um die gemeinsamen sittlichen Anschauungen der Moslemin kennen zu lernen.

Bekannt ist, daß der Koran mancherlei Widersprüche enthält und daß manche seiner Satzungen mit christlichen Anschauungen, ja sogar mit den Forderungen des Naturgesetzes im Widerspruch stehen. Wir erinnern nur an das Zugeständniß der Vielweiberei und des ehelichen Zusammenlebens mit Sklavinnen[1]; ferner an das Gebot, den Islam mit dem Schwerte zu verbreiten und an den Feinden Rache zu nehmen[2]; endlich an den sinnlichen Himmel, der dem Muselmann verheißen ist.

Bei alledem bleibt wahr, daß sich die Sittenlehre Mohammeds weit über die der meisten heidnischen Völker erhebt. Eine große Anzahl von Vorschriften hat der Koran aus der christlichen Bibel entlehnt, ja er gibt an einigen Stellen sogar vor, nur eine — allerdings sonderbare — Bestätigung und Erklärung der Schriften Moses' und der Propheten zu sein[3].

Am reinsten ist im Koran die Lehre von Gott vorgetragen. Nicht nur wird die Einheit und Einzigkeit Allahs betont, sondern auch seine Allwissenheit, Weisheit, Allmacht, Ewigkeit und unendliche Vollkommenheit. Allah schaut in die Tiefen des menschlichen Herzens, erkennt die Guten und Bösen, beschützt die einen, während er die anderen haßt. Nach diesem irdischen Leben steht ein allgemeines Gericht bevor, zu dem Gute und Böse durch Posaunenschall gerufen werden. Dann findet die Scheidung zwischen Guten und Bösen statt[4].

„Dann wollen wir ihnen ihre Thaten im hellsten Lichte anzeigen, denn wir waren nicht abwesend. Richtig sollen an diesem Tage die Handlungen der Menschen gewogen werden. Glückselig sollen die sein, deren gute Werke die Wagschale beschweren; die hingegen, deren Wagschalen zu leicht erfunden werden, die werden beweisen, daß sie durch ungerechtes Betragen gegen unsere Offenbarungen ihre Seelen verderbt haben.“[5] Die Guten gelangen in das Paradies, die Gottlosen in die höllische Qual[6].

Schon aus dem Gesagten erhellt, daß die Sittenvorschriften des Korans als Gebote Gottes gelten, deren Beobachtung vom Menschen unbedingt gefordert wird und über sein ewiges Loos entscheidet. In Bezug auf die einzelnen Pflichten genüge die Bemerkung, daß die sittlichen Gebote des fünften Buches Moses', wenn auch nicht in derselben Form, so doch der Sache nach

---

[1] Der Koran, das Gesetz der Moslemin, übersetzt von Wahl. Halle 1828. Sure IV, S. 64.
[2] Ebend. Sure II, S. 490.
[3] Ebend. Sure II, S. 9 u. Sure V, S. 91.
[4] Ebend. Sure XXXVII, S. 437 und Sure XLII, S. 488.
[5] Ebend. Sure VII, S. 117.
[6] Ebend. Sure XXXVII, S. 438 ff.

im Koran wiederkehren. Gottesfurcht, Gehorsam und Dankbarkeit gegen Gott und häufiges Gebet werden vorgeschrieben, Götzendienst, Unglaube und Gotteslästerung streng verboten. Nur reinen Herzens und Leibes soll der Moslem beten, deshalb soll er sich vor dem Gebete waschen und reinigen. Die Kinder sollen ihre Eltern lieben, ehren, ihnen gehorchen, außer wenn sie Böses befehlen, und sie unterstützen [1]. Die Eltern hingegen sollen die Kinder zum Glauben anhalten und für sie beten. „Der Kindermord ist eine entsetzliche Sünde. Enthaltet euch der Hurerei, denn sie ist ein Laster . . . Tödtet keinen Menschen, den ihr nach dem Gesetze Gottes nicht tödten sollt; nur eine nach Gerechtigkeit verhängte Lebensstrafe ist zugelassen . . . Rühret das Vermögen der Waise nicht eher an, als wenn ihr es erweitern könnt, und laßt es ihr, bis sie mündig geworden. Erfüllet den Bund (Vertrag), den ihr gemacht . . ., messet mit einem richtigen Maße und wieget mit einem richtigen Gewichte . . . Tritt nicht stolz im Lande einher." [2] Auch die Gebote der Wahrhaftigkeit, des Gehorsams gegen die Vorgesetzten, die Barmherzigkeit, die Gastfreiheit, Eintracht und Geduld werden eingeschärft, Zorn, Neid und ähnliche Laster unter Androhung ewiger Strafen verboten.

Zweites Kapitel.

Die Naturvölker.

Die Anhänger des Darwinismus haben sich in neuester Zeit große Mühe gegeben, ihrer Behauptung von der thierischen Abstammung des Menschen eine ethnologische Grundlage zu geben und den Nachweis zu erbringen, daß es wirklich Menschen gebe, denen alle sittlichen Begriffe fehlen. So sagte schon John Lubbock: „Ich glaube in der That, man muß von den niederen Rassen des Menschengeschlechtes sagen, daß sie jeder Vorstellung von Recht und Unrecht entbehren . . . Daß es überhaupt Menschen gebe, die so vollkommen des sittlichen Gefühles ermangeln, war durchaus den vorgefaßten Ansichten entgegengesetzt, mit denen ich an die Untersuchung des Lebens der Wilden herantrat, und ich bin nur Schritt für Schritt und sogar mit Widerstreben zu jenem Schlusse gelangt." [3] Neuestens beruft sich H. Spencer in einem Artikel der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" [4] auf

[1] A. a. O. Sure XVII, S. 228. [2] Ebend. Sure XVII, S. 229.

[3] Entstehung der Civilisation, deutsche Ausgabe S. 340. Mit diesem „Widerstreben" Lubbocks war es wohl nicht weit her. Das geht schon daraus hervor, daß er mit einer großen Leichtigkeit Thatsachen behauptete, die sich hinterher als falsch erwiesen. Den Tasmaniern z. B. hatte er die Kenntniß des Feuers abgesprochen, obwohl schon „der erste Entdecker Rauchsäulen aus dem Innern der Insel hatte aufsteigen sehen" (Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 136). Ebenso hatte er den Bewohnern von Fakaafo die Bekanntschaft mit dem Feuer abgestritten, und zwar aus völlig ungenügenden Gründen und obwohl das Gegentheil schon ausdrücklich von Reisenden nachgewiesen worden war, deren Reisebeschreibungen ihm bekannt sein mußten (Peschel a. a. O. S. 137). In gleicher Weise hatte er behauptet, manche wilden Stämme seien nicht einmal im Stande, ihre eigenen Finger zu zählen, noch weniger könne bei ihnen von irgend einer Religion die Rede sein.

[4] Bd. XCV, Heft 1, S. 58 ff.

diese Behauptung und sucht dieselbe durch andere gleichwerthige Behauptungen zu bekräftigen, um darauf die selbstbewußte Folgerung zu gründen, „die heutige inductive Forschung" könne die Allgemeinheit und Einheitlichkeit des Gewissens, welche von Kants Ethik vorausgesetzt werde, nicht anerkennen.

Solchen Aeußerungen stellen wir die Behauptung gegenüber, daß kein noch so verwahrlostes Volk auf Erden anzutreffen sei, dem die Unterscheidung von gut und bös, von Recht und Unrecht abgehe und das nicht eine unter dem Schutze übermenschlicher Mächte stehende sittliche Ordnung anerkenne, die den Dekalog im wesentlichen in sich begreift (464 ff.).

Es ist aber nicht zu vergessen, daß wir es bei den Naturvölkern mit einer Entartung und Verkümmerung der menschlichen Natur zu thun haben. Die wilden Völker können uns also nicht dazu dienen, ein vollständig richtiges Urtheil über die sittlichen Anlagen und Eigenschaften der menschlichen Natur zu gewinnen. Wer genau erfahren will, was die Eiche ist, wie tief sie ihre Wurzeln in die Erde schlägt und wie hoch sie ihre Krone in die Luft erhebt, geht nicht auf eine dürre Heide, wo ihm vielleicht ein zwerghaftes, verkrüppeltes Exemplar derselben begegnen mag, sondern er geht in die Tiefe des Waldes, wo sie unter günstigen Bedingungen sich frei entfalten kann, und bildet sich hier sein Urtheil über die Eiche. Nach denselben Grundsätzen müssen wir bei Erforschung der menschlichen Natur und des in ihr wurzelnden Naturgesetzes verfahren. Daraus, daß wir viele sittliche Vorschriften bei den Naturvölkern mißachtet und durch unsinnige und abergläubische Gebräuche ersetzt sehen, folgt noch nicht, daß diese Vorschriften nicht zum Naturgesetz gehören. Wir haben es hier eben mit einer Verkümmerung und Entartung der menschlichen Natur zu thun. Wohl aber können wir umgekehrt mit voller Sicherheit schließen: Finden wir gewisse Anschauungen und Begriffe bei allen Völkern aller Zeiten und Zonen, auch bei den verwahrlostesten, so sind wir vollkommen berechtigt, dieselben als in der Natur des Menschen begründet und unzertrennlich mit ihr verbunden anzusehen.

Unserem Zwecke entsprechend werden wir uns also nicht dabei aufhalten, die sittliche Verkommenheit der Naturvölker: ihren Kannibalismus, ihre geschlechtlichen Ausschweifungen, ihre wilde Grausamkeit, ihre Unmäßigkeit, ihre Rachsucht, ihre Sorglosigkeit und Trägheit zu schildern. Das alles ist zu bekannt, als daß es von uns dargethan zu werden brauchte. Wenn wir dasselbe mit Stillschweigen übergehen, so geschieht es nicht, um es in Abrede zu stellen, sondern bloß deshalb, weil wir es als bekannt voraussetzen und es nicht zum Zweck unserer Darstellung gehört.

Uebrigens müssen wir vor einem sehr verbreiteten Irrthum warnen. Aus der häufigen Uebertretung eines Sittengesetzes darf man nicht sofort auf gänzliche Unkenntniß desselben schließen. Was würden wir sagen, wenn ein Reisender aus einem unbekannten Welttheile unsere Großstädte besuchte und nach mehrwöchiger Beobachtung unserer Zustände aus dem Vorhandensein der unzähligen Prostituirten, die aus der Schande ein Handwerk machen, aus der Zahl der unehelichen Geburten und ähnlichen Thatsachen den Schluß zöge, die Europäer hätten sehr mangelhafte Begriffe in Bezug auf die Keuschheit, ja hielten die größten Vergehen für nicht sündhaft? Eine solche Schlußfolgerung wäre unrichtig, und zwar einfach deshalb, weil

man aus Leidenschaft sehr häufig gegen seine bessere Ueberzeugung handelt, namentlich wenn man zum Sklaven der Leidenschaft geworden. Gilt dies bei den Culturmenschen, so noch viel mehr bei den Kindern der Wildniß, die es nie gelernt, sich zu überwinden, und durch äußere sociale Schranken in ihrem sittlichen Thun weniger gehindert werden als wir Civilisirten. Es ist deshalb nichts weniger als wissenschaftlich, wenn Reisende eine oder zwei Wochen einen wilden Stamm in seinem Treiben beobachten und dann der Welt als Resultat ihrer Forschungen den Satz verkünden, diesen Wilden fehle jeder sittliche Begriff.

Erster Artikel.

Die Naturvölker Oceaniens.

§ 1.

Die Australneger.

Mehrere Reisende, so der uns schon bekannte John Lubbock, hatten den Eingeborenen des australischen Festlandes alle religiösen und sittlichen Ideen abgesprochen. Doch diese Ansicht ist längst widerlegt. „Aus den übereinstimmenden Zeugnissen einer großen Zahl von Beobachtern wissen wir jetzt,“ schreibt Tylor[1], „daß die Eingeborenen von Australien schon zur Zeit der Entdeckung von einem höchst lebhaften Glauben an Seelen, Dämonen und Gottheiten erfüllt gewesen und immer geblieben sind.“

Die Australier glauben — wenigstens der übergroßen Mehrzahl nach — an ein höchstes Wesen, welches allmächtig ist und alles erschaffen hat. Daneben glauben sie allerdings auch an eine Unzahl von bösen und guten Geistern, die das Leben des Menschen fördern oder hemmen[2]. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung ist unter den Australiern allgemein, wenn auch die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode sehr verschieden und meistens grob sinnlich sind. Mit Recht nennt Schneider die Thatsache bedeutungsvoll, daß der Gedanke an ein künftiges Leben im Geiste eines Volkes eine Heimstätte findet, welches sorglos in den Tag hineinlebt. „In einer Umgebung, in der nichts beständig ist als der Wechsel . . . dem Sensenmann zum Trotz, der nach Willkür seine Opfer aus den Reihen der Mitlebenden holt, auf ein Fortleben hoffen, wie sollte dies dem Wilden, der nicht zu speculiren pflegt, in den Sinn kommen, wenn nicht der Zug nach einer bessern Welt ihm angeboren, die Hoffnung darauf ihm in den Schoß gelegt wäre?“[3]

Die Pietät gegen die verstorbenen Angehörigen ist allgemein.

[1] Die Anfänge der Cultur I, 413. Leipzig 1873. S. auch Ratzel, Völkerkunde (1886) II, 86.

[2] Vgl. Dr. Wilh. Schneider, Die australischen Eingeborenen. Frankfurt 1883 (Frankfurter Broschüren Bd. V, Heft 3). Ferner von demselben Verfasser: Die Naturvölker. Paderborn 1885. II, 94. Das letztere vortreffliche Werk werden wir im folgenden sehr häufig benutzen; desgleichen Ratzel, Völkerkunde. 3 Bde. (1885—1888); Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl. (1885).

[3] Schneider, Die Naturvölker II, 107.

In Bezug auf die Familienverhältnisse gilt von den Australiern, was von fast allen nichtchristlichen Völkern: die Frau ist die Sklavin des Mannes. „Im übrigen ist der Eingeborene sehr liebevoll gegen seine Frau. Ist sie krank, so verpflegt er sie; wird das Uebel schlimmer, so trauert er die ganze Nacht; verschwindet alle Hoffnung, so bleibt er an ihrem Lager und sorgt für sie, so gut er kann.“[1] Die Frauen sind trotz ihres harten Looses den Männern aufrichtig zugethan. Aus Pietät gegen den verstorbenen Mann trägt in manchen Gegenden die Frau die Haut desselben beständig bei sich und benutzt seinen Schädel als Trinkgefäß.

Ist der Umgang der Geschlechter vor der Verheiratung ein gar freier, so wird dagegen über die eheliche Treue streng gewacht. Der Ehebruch der Frauen wird vielfach mit dem Tode bestraft. Die Ehe unter Angehörigen derselben Familie ist streng verpönt, sie würde den schwersten Zorn des Schutzgottes nach sich ziehen. Sogar Heiraten innerhalb desselben Clans sind verboten. Hieraus erklärt sich zum Theil der unter den australischen Stämmen so häufige Mädchenraub. Blutschande gilt als schweres Verbrechen, würde sie auch nur in Gedanken begangen. Deshalb dürfen sich mancherorts Schwiegermutter und Schwiegersohn weder sehen noch sprechen[2].

Daß die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit, von mein und dein, von Eigenthum in Bezug auf bewegliche und unbewegliche Dinge[3] den Naturkindern Australiens ebenso wenig fehlen, geht aus der Strenge hervor, mit der Verleumdung und Diebstahl geahndet werden. Die Strafe für Todtschlag ist bei einigen Stämmen die Verbannung[4], bei den meisten die Blutrache.

Der Australier hält äußerst streng und gewissenhaft an den Satzungen und Gebräuchen seiner Familie und seines Stammes, da er dieselben als göttliche Anordnungen ansieht, deren Uebertretung den Zorn der Götter und Geister zur Folge hat. Das Individuum geht ihm in der Familie und diese wiederum im Stamme auf. Deshalb hält er alles für recht, was zur Erhaltung seines Stammes nothwendig ist. So erklärt sich theilweise die unmenschliche Kaltblütigkeit, mit der der Australier die nachgeborenen Kinder tödtet, welche nach seiner Ansicht nur zum Schaden seiner Familie und seines Stammes erhalten

[1] Aus dem Berichte des Missionärs P. Strele. Kathol. Missionen (Freiburg), Jahrg. 1885. S. 199. Wir werden uns im folgenden mit Vorzug an die Zeugnisse der Missionäre halten, die jahrelang im vertrautesten Verkehr mit den Wilden gelebt haben und deren Zeugniß deshalb weit zuverlässiger ist als die Berichte eines Reisenden, der ein paar Tage oder Wochen sich bei einem Stamme aufgehalten hat und ihre Sprache entweder gar nicht oder sehr unvollkommen kennt. „Sproat, ein Völkerkundiger ersten Ranges . . ., bemerkt treffend: ‚Ein Reisender muß jahrelang unter Wilden wie einer der Ihrigen gelebt haben, ehe seine Ansicht über ihre geistigen Zustände irgend einen Werth beanspruchen kann.‘“ (Peschel, Völkerkunde S. 272.) Auch darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß uns bei neueren Ethnologen oft große Widersprüche begegnen. So behauptet z. B. Sengstake (Globus LXI, 248) von den Papuainsulanern der Torresstraße, „der Glaube an das Dasein einer Seele sei bei ihnen nicht entschieden ausgesprochen“; hinterher aber schildert er eingehend (nach Haddon), daß nach dem Tode der „Mari“ (Geist, Schatten) den Körper verlasse und nach einer fernen Insel auswandere.

[2] Schneider a. a. O. II, 112. [3] Peschel a. a. O. S. 345.

[4] Ratzel, Völkerkunde II, 80.

werden könnten. Neben dieser Unnatur waltet auch wieder die Elternliebe in ihrer ganzen Stärke und Opferfreudigkeit[1].

Das Gesetz der Blutrache gilt in Australien fast allgemein. Sonst wird der Australneger als gutmüthig, friedfertig und ehrlich geschildert. Die Acte blutiger Rache und die Diebstähle, über welche die europäischen Ansiedler so oft klagen, sind zum guten Theil von diesen selbst verschuldet. Die ersten Ansiedler waren vielfach gewissenlose Abenteurer und entronnene oder deportirte Sträflinge, der Abschaum der Menschheit. Noch vor wenigen Jahren erhoben die in Sydney versammelten katholischen Bischöfe Australiens öffentlich bittere Klage über die himmelschreiende Gewissenlosigkeit und Grausamkeit der Weißen gegen die fast wehrlosen Eingeborenen. Der australische Boden ist mit dem unschuldig vergossenen Blute der Neger roth gefärbt. Nur mit blutendem Herzen kann man die Schilderungen von den unmenschlichen Grausamkeiten lesen, deren sich die Weißen im Bewußtsein ihrer Ueberlegenheit gegen die armen gehetzten Wilden schuldig gemacht haben. Das sind dieselben civilisirten Menschen, die Recht und Sittlichkeit als ein ausschließliches Vorrecht für sich in Anspruch zu nehmen wagen! Wenn die Australneger aus dem Treiben der Ansiedler sich hätten einen Begriff von der sittlichen Anschauung der Europäer bilden wollen, so hätten sie nicht ohne Grund schließen können, die Begriffe von Keuschheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit seien uns völlig unbekannt!

Weil es sehr bedenklich ist, Sittenschilderungen zu verallgemeinern, sollen sie in allem zutreffend bleiben, so lassen wir der Darstellung der sittlichen Anschauungen, die im großen und ganzen fast allen australischen Stämmen gemeinsam sind, noch eine kurze Uebersicht über einige Stämme im Südosten des australischen Festlandes: die Kurnais, Woiworungs, Murrings u. s. w., folgen. Unser Hauptgewährsmann in dieser Darstellung ist A. W. Howitt, der sich viele Jahre in Australien aufgehalten und eine Reihe interessanter Abhandlungen als Frucht seiner eingehenden Studien über die genannten Stämme veröffentlicht hat[2].

Alle genannten Stämme glauben an einen höchsten Geist oder großen Geist (Tharamulun oder Brewin oder Bünjil), der mit den übrigen Geistern, den Seelen der Verstorbenen, jenseits der Wolken auf der Außenseite des Himmelsgewölbes wohnt. Jeder Mensch hat einen Geist in sich, der schon zu Lebzeiten während des Schlafes zuweilen den Leib verlassen und mit anderen Geistern verkehren kann. Nach dem Tod verweilen die Geister der Verstorbenen noch einige Zeit in ihren früheren Jagdgründen und ziehen dann hinauf in das Land der Geister jenseits des Himmelsgewölbes. Der „höchste Geist" gilt als der Stammvater des Menschengeschlechtes, der einst hier auf Erden lebte, sie alle Künste lehrte, ihnen ihre gesellschaftlichen und religiösen Satzungen gab und nach seinem Tode mit seinem Gefolge in einem Wirbelwind auf das Himmelsgewölbe fuhr. Von ihm auch rühren die strengen Speisegesetze her, die den Genuß gewisser Speisen für bestimmte Alter oder für das weibliche Ge-

[1] Schneider a. a. O. II, 115.

[2] Besonders in seinen Abhandlungen: On some Australian Beliefs. London 1883, und: On some Australian Ceremonies of Initiation. London 1884.

schlecht verbieten und deren Uebertretung die schwersten Strafen zur Folge hat. Ebenso gilt er als der Urheber der „Mannesweihe", der feierlichen Ceremonien, mit denen der junge Australier mündig erklärt und in die religiösen Gebräuche eingeweiht wird. Tharamulun überwacht selbst vom Himmel her die Jugend, um die Uebertretung seiner Satzungen durch Krankheit oder Tod zu strafen. Die Kenntniß seines Wesens und seiner Macht wird den Jünglingen erst beim Eintritt in das Mannesalter mitgetheilt, und die Weiber sollen bloß wissen, daß jenseits der Wolken ein großes Wesen wohnt, das Vater (Tapang) oder Meister (Biamban) genannt wird. Der Name Tharamulun gilt für so heilig, daß die Eingeborenen denselben für gewöhnlich nicht auszusprechen wagen. Howitt erzählt, daß zwei alte Eingeborene, die er über das Wesen Tharamuluns ausfragte, ihm nur flüsternd und mit Umschreibungen davon zu reden wagten, und anstatt seinen Namen zu nennen, nur das Pronomen „Er" oder den Ausdruck der „große Geist" gebrauchten. Ein alter Woiworung erzählte unserem Gewährsmann, schon vor der Ankunft der weißen Männer in Melbourne habe ihn einst sein Vater des Nachts auf das Feld geführt und zum Himmel hinaufweisend gesagt: Du wirst jetzt groß, du wirst bald im Stande sein, Känguruhs zu tödten, du wirst jetzt ein Mann: sieh dort oben Bünjil, er kann dich sehen und alles, was du hienieden thust[1].

Vor der Einweihungsfeier werden die Jünglinge einem Lehrmeister (Kabo) unterstellt, unter dessen Leitung sie eine Art Lehrlingszeit oder Noviciat zu bestehen haben. Während dieser Zeit wird ihnen strenge Zurückhaltung und Bescheidenheit, besonders aber strenger Gehorsam gegen ihre Novizenmeister auferlegt. Diese haben sie in allen ihren Pflichten und vor allem über das Wesen und die Stellung Tharamuluns zu belehren.

Am Einweihungstag ist großer Festzug nach dem Platz, auf dem die Feier stattfinden soll. Während dieses Zuges wird den Einzuweihenden zur Ermüdung das gerade Gegentheil von dem zugerufen, was man ihnen eigentlich sagen will, um sie, wie die Eingebornen selbst erklären, daran zu gewöhnen, offen und ehrlich die Wahrheit zu sprechen. Die Feier selbst besteht im Ausschlagen eines Vorderzahnes, dem sich die Einzuweihenden unterziehen müssen, ferner im Unterricht über das Wesen Tharamuluns in Gegenwart seines Bildnisses, weiterhin in der Anlegung der Zeichen der Manneswürde. Wir übergehen die vielen lächerlichen Gebräuche und tollen Sprünge, mit denen die Neger diesen Eintritt ins Mannesalter verherrlichen, und gedenken nur noch der Pantomimen, durch welche die neugeweihten Männer an ihre sittlichen Pflichten erinnert werden. Durch pantomimische Tänze werden „verschiedene Vergehen gegen das Eigenthum und die guten Sitten dargestellt. Die alten Männer und die Lehrer der Einzuweihenden erklären diesen die Bedeutung der verschiedenen Vorstellungen und mahnen sie an die Folgen, welchen sie sich aussetzen, falls sie nach dem Verlassen des Festplatzes sich dieser Uebertretungen schuldig machen sollten. So hörte ich, erzählt Howitt, die alten Männer sagen: Wenn du etwas Derartiges thust, nachdem du heimgekehrt bist, wirst du getödtet werden — nämlich durch Zauber oder directe Gewalt". „Die eingeschärften Verbote richten sich unter anderm gegen Miß-

[1] Howitt, On some Australian Beliefs p. 9.

achtung alter Leute, gegen *den geschlechtlichen Verkehr mit schutzlosen Weibern* oder mit den Frauen anderer und gegen jene Vergehen, um derentwillen die Städte der Ebene (Sodoma u. s. w.) durch Feuer vom Himmel zerstört wurden." [1]

Durch diese Ceremonien erhält der Jüngling die Vorrechte, Pflichten und Obliegenheiten des Mannes. Er kann sich jetzt verehelichen und ist der Aufsicht der Mutter entzogen. Die Feierlichkeiten sollen ferner eine tiefe, unübersteigbare Kluft zwischen dem frühern Leben des Knaben und dem zukünftigen des Mannes ziehen und das Ansehen der älteren Männer den jüngeren Leuten gegenüber befestigen. Ein Zweck dieser Ceremonien ist auch, den Jünglingen unauslöschlich jene Regeln des Verhaltens einzuprägen, welche das Sittengesetz des Stammes ausmachen [2].

§ 2.

Die Papuaner auf den Belep-Inseln.

Im Norden der großen Insel Neukaledonien liegt eine kleine Gruppe von Inseln, die unter dem Namen *Belep-Inseln* zusammengefaßt werden und von Papuanern bewohnt sind. Diesen wollen wir uns jetzt zuwenden, weil uns ein Missionär, P. Lambert, der viele Jahre auf diesen Inseln zugebracht, sehr eingehend die Sitten und Gebräuche derselben geschildert hat [3].

Die Belep-Insulaner glauben an das Fortleben der Seelen nach dem Tode. „Kaum haben sie (die Seelen) den Körper verlassen, so schlagen sie den Weg nach Tsiabilum, dem Lande des Doibat, ein. Das Loos aller, sowohl der Guten als der Schlechten, ist, dort zu verweilen." Auf dem Wege dahin gelangen die Seelen an einem Felsenriffe vorbei, auf dem ein böser Geist (Kiemua) herrscht und alle Vorübergehenden, die in seine Netze fallen, quält. Hat er seine Wuth an ihnen gestillt, so läßt er sie weiterziehen. Tsiabilum ist das Paradies der Belep-Insulaner, in welchem Doibat, ein übermenschliches, ungeheuer großes Wesen, herrscht. Dort ist ewiges Fest, beständiger Ueberfluß an Speise, Trank und unaufhörlicher Jubel. P. Lambert gelangte durch seine Forschungen zum Schlusse, daß in Doibat noch die ursprüngliche Idee des einzig wahren Gottes durchschimmere. Denn Doibat ist der Beherrscher des Paradieses, er ist nur Einer; er ist kein Mensch und auch nicht die Seele eines Menschen, der Anfang seines Reiches verliert sich in die Nacht der Zeiten, und dasselbe wird nie aufhören — also eine Ahnung seiner Ewigkeit; unbeweglich steht er auf seinem Platze, seine Füße und Beine sind zwischen Felsen verborgen — ein Schatten von Unveränderlichkeit; sein Auge sieht alles in seinem Reich — Allwissenheit; er hat den Willen und die Macht, alle seine Unterthanen glücklich zu machen — Allgüte und Allmacht. Selbst der Idee des Kiemua, der vor dem Eintritt in das Paradies alle peinigt, liegt der Gedanke zu Grunde, daß nur nach Reinigung und Sühne die Pforten des Himmels sich öffnen.

---

[1] Howitt, Australian Ceremonies of Initiation p. 20.
[2] Howitt l. c. p. 27.
[3] Kathol. Missionen, Jahrg. 1880, S. 73.

Jedes Familienhaupt genießt bei den Belep-Insulanern großes Ansehen, besonders aber der Teama, der oberste Häuptling, der an der Spitze aller Inselbewohner steht. Die Häuptlingswürde ist erblich und geht auf den Erstgeborenen über, der den Titel Tea führt. Die älteste Tochter heißt Kabo, die übrigen Glieder der Häuptlingsfamilie führen den Titel Aon, während alle anderen Leute Jambuet, d. h. einfache Unterthanen heißen.

Den Teama grüßen alle Männer stets mit der größten Ehrfurcht, die Weiber gehen ihm aus dem Wege, kauern auf den Boden und wagen nicht, ihn anzusehen. „Macht und Vorrechte des Häuptlings gründen sich auf ein ungeschriebenes, aber strenge beobachtetes Gewohnheitsrecht." Gewöhnlich umgibt ihn ein Kreis von Vertrauensmännern, die aber nur berathende Stimme haben. Ihm steht ausschließlich das Strafrecht zu. Er kann auch die Todesstrafe verhängen. Die Untersuchung wird mitunter von den Aeltesten geführt. Die ältesten, zuerst eingewanderten Familien genießen große Ehren, sie bilden eine Art Adel und vererben ihren Namen von Geschlecht zu Geschlecht.

„Der Teama ist aber in seinem Inselreiche durchaus nicht Herr von Land und Leuten. Seine Unterthanen haben ihr Privateigenthum, und ihre Begriffe über mein und dein sind recht gut entwickelt. Der Belep-Insulaner weiß sehr wohl, daß die Hinterlassenschaft seines Vaters sein ist und daß herrenloser Boden, den er in Besitz nimmt, ihm gehört. Als ich mich zuerst auf der Insel Poot niederließ, kaufte ich mir in der Nähe eines Flüßchens ein kleines Stück Land und wollte mir daselbst eine Hütte bauen. Allein die Arbeiter, die ich gedungen und die nicht Zeugen des Kaufes gewesen, weigerten sich, daselbst etwas anzurühren. Denn die Grundstücke sind sehr wohl bekannt. Ich mußte den früheren Eigenthümer und überdies den Familienältesten kommen und in Gegenwart meiner Arbeiter den Kauf bestätigen lassen; dann erst legten sie Hand ans Werk." — Das Eigenthum wird durch Erbschaft und Schenkung, seltener durch Tausch und Kauf übertragen. Pachtzins kennen sie nicht; sie leihen wohl eines ihrer Grundstücke, überlassen aber die ganze Ernte dem Bebauer. Das unbebaute Land rings um die Dörfer und die Wälder bis zu bestimmten Grenzen wird als eine Art Allmende der Dorfbewohner betrachtet, wo jeder sein Holz zum Bau seiner Hütte und seiner Piroge holen darf. Die Allmende des Nachbardorfes wird respectirt [1].

Auch bei den Belep-Insulanern finden wir eine genau beobachtete *Ehegesetzgebung*. Gewöhnlich werden die Ehen von den beiderseitigen Eltern abgeschlossen. Die Eltern des Bräutigams schicken den Eltern der Braut ein Bündel Zuckerrohr oder einen Korb Ignamen, und sobald die Früchte angenommen und gegessen sind, betrachtet man das Mädchen als vermählt. Nach der Geburt von Kindern ist die Ehescheidung sehr schwierig und kommt nur selten vor. Wer sich dann noch von seinem Weibe trennen wollte, verfiele dem öffentlichen Tadel.

Die nächsten Grade der Verwandtschaft gelten als Ehehindernisse, und Dispens findet nur in der Familie des Häuptlings statt. Auch sind fast nur die Häuptlinge der Vielweiberei ergeben. „Bruch der ehelichen Treue wird an dem Weibe strenge gestraft, manchmal mit dem Tode. Ich bin aber auch ein-

---

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1880, S. 143.

mal Zeuge gewesen, wie der Häuptling in diesem Punkte eine Verleumderin strafte. Er ließ sie an einen Palmbaum binden, versetzte ihr eine Tracht Hiebe, hieß sie dann die Zunge herausstrecken und schabte mit einem Messer dieselbe ab, indem er sprach: Verstehe wohl, was ich thue, ich nehme die Bosheit deiner Zunge hinweg, auf daß du nie mehr böse und zum Schaden eines andern redest."

Tritt unter den Eheleuten eine Erkaltung der ursprünglichen Neigung ein, so nimmt der Mann oder die Frau die Zuflucht zu allerlei Zaubermitteln, um die frühere Liebe der andern Ehehälfte wieder zu gewinnen.

Nach der Geburt eines Kindes, die sehr hoch gefeiert wird, besonders durch Geschenke des Vaters an die Verwandten, gilt die Mutter als unrein und muß sich deshalb einige Wochen mit dem Neugeborenen in einer getrennten Waldhütte verbergen. Bis zum siebenten oder achten Jahre bleibt das Kind unter der alleinigen Aufsicht der Mutter. Dann wird ein zweites Fest, der „Wia Aiwam", zu deutsch: „Ankunft der Vernunft", gefeiert. Der Knabe erhält eine Leibbinde und darf von der Stunde an den Vater auf dem Fischfang begleiten und muß ihm bei der Feldarbeit zur Seite stehen. Im Alter von 15 bis 18 Jahren folgt ein drittes Fest, der „Tangop" oder die neukaledonische Beschneidung, welche der jüdischen Beschneidung ähnlich ist.

§ 3.

Die Maoris auf Neuseeland.

Die Maoris auf Neuseeland gehören zwar heute schon zu den civilisirten Völkern. Wir besitzen aber noch eingehende Schilderungen von ihren sittlichen, religiösen und socialen Anschauungen vor Ankunft der Europäer. Die Maoris überragen an geistiger Befähigung die meisten uncivilisirten Nationen.

Wie bei den meisten Polynesiern, so bildete auch bei den Maoris eine gewisse religiöse Scheu den Mittelpunkt ihrer öffentlichen Einrichtungen sowohl als ihres Privatlebens. Die Maoris glauben an eine Unzahl von Göttern. Alles ist ihnen zufolge durch Umarmung von Himmel (Rangi) und Erde (Papa) entstanden. Aus der Vermählung von Himmel und Erde gingen fünf Söhne, die obersten Götter, hervor. Einer von ihnen, der Kriegsgott Tu, hat die Menschen erschaffen[1].

Neben diesen oberen Göttern verehren die Maoris wie die meisten Polynesier eine große Anzahl von Wairua, d. h. vergötterten Menschen und Vorfahren. Auf diese Weise entstanden die zahlreichen Schutzgötter. Nicht nur jeder Stamm, jede Familie, sondern auch jedes Individuum, ja jede Handlung und Beschäftigung hatte ihren eigenen Schutzgott. Weil auch die lebenden Häuptlinge als Gottheiten verehrt wurden, war alles, was ihnen gehörte, dem gemeinen Gebrauch entzogen und galt als Tabu. Der Bruch des Tabu wurde mit dem Tode bestraft. Den Göttern wurden zuweilen, besonders im Kriege, Opfer gebracht. Der in der Schlacht zuerst Getödtete wurde dem Kriegsgott geopfert und deshalb nicht wie die übrigen Erschlagenen und Gefangenen verzehrt.

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1877, S. 30.

Die neugeborenen Kinder wurden bald nach der Geburt durch eine Art Taufe den Göttern geweiht. Auch bei der Heirat wurde von einem Götzenpriester der Segen auf das Paar herabgerufen. Doch galt dies nicht bei den Nebenfrauen, deren die Häuptlinge eine nach ihrem Rang bestimmte Anzahl haben durften. Den Unterthanen war die Vielweiberei verboten. Besonders feierlich wird das Begräbniß begangen. Die Grabstätten werden durch das Tabu geschützt. Ringsherum legt man die Waffen und Geräthe des Verstorbenen sowie die Schädel der Erschlagenen und der Sklaven, die bei der Bestattung eines Häuptlings geschlachtet und verzehrt wurden, endlich die der Frauen, welche sich beim Tode ihres Gatten etwa freiwillig getödtet haben. Daß die Maoris an ein zukünftiges, unsterbliches Leben der Seele glauben, geht schon aus diesen Feierlichkeiten hervor und wird auch ausdrücklich von den Missionären bestätigt[1].

In politischer Beziehung scheinen die Häuptlinge ehemals eine despotische Macht ausgeübt zu haben. Doch diese Macht sowohl als der Standesunterschied, der sonst bei den Polynesiern streng eingehalten wurde, war bei der Entdeckung Neuseelands durch die Europäer fast ganz verschwunden. Es fanden sich nur mehr Freie und Sklaven. Nur in religiöser Beziehung und in Bezug auf die Tracht genossen die alten Häuptlingsfamilien gewisse Vorrechte. Eine eigentliche Gesetzgebung bestand nicht, doch wurden viele althergebrachte Vorschriften als streng verpflichtend angesehen. So wurde der Diebstahl mit Verbannung oder dem Tode, der Ehebruch mit dem Tode bestraft, und gehörte der Verbrecher einem fremden Stamme an, so kam es zum Krieg. Das Eigenthumsrecht wurde sehr strenge gehandhabt. Die Kinder erben den Besitz ihrer Eltern, ohne daß sogar die Häuptlinge das Recht hätten, sie dessen zu berauben[2]. Als Familieneigenthum galten aber bloß die Häuser und die Geräthe, während das Land als Stammeseigenthum angesehen wurde, von dem jeder einen beliebigen Theil anbauen konnte. Die Missionäre rühmten noch an den Maoris ihren Gehorsam gegen die Häuptlinge, ihre Freundlichkeit, Dienstfertigkeit und ihre Ausdauer und Tapferkeit, besonders ihre Ehrlichkeit, an der sie erst durch das schlechte Beispiel der Europäer Schaden litten[3].

Zweiter Artikel.

Die Naturvölker Asiens.

§ 1.

Die wilden Bannars (Ba-Hnars) in Ost-Cochinchina.

Die Ureinwohner Ost-Cochinchina's, Bannars genannt, glauben an das Dasein unzähliger, theils wohlwollender, theils bösartiger Geister. Jeder Berg, jeder Felsen, jeder Fluß, jeder Baum hat seinen eigenen Geist. Die

[1] Cf. Annales de la propag. XV, p. 27. [2] Annales de la propag. XV, p. 10.
[3] Den obigen Berichten könnten wir noch leicht ähnliche Mittheilungen der Missionäre über andere Stämme Polynesiens hinzufügen. So liegen z. B. sehr ausführliche Schilderungen über die Sitten der Futunier vor. Man vgl. Kathol. Missionen, Jahrg. 1890, S. 127. Doch wir müssen uns beschränken, um unsern Ueberblick nicht über Gebühr auszudehnen.

Kenntniß eines allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde scheint ihnen abzugehen. Vom Ursprung des Menschengeschlechtes wissen sie nur, daß der gemeinsame Vater desselben in einem großen Kasten aus einer ungeheuren Ueberschwemmung gerettet wurde, und daß am Anfang ein Reiskorn genügte, um einen Kochtopf zu füllen und eine ganze Familie zu sättigen. Das ist offenbar eine Erinnerung an das goldene Zeitalter und an die Sintflut [1].

Von der *Unsterblichkeit* der Seele sind die Bannars fest überzeugt. Nach der Trennung von dem Leibe irrt die Seele des Verstorbenen in den umliegenden Gräbern und Bergen umher und erschreckt zuweilen die Lebenden durch nächtliches Erscheinen. Endlich verschwindet sie für immer in der dunkeln Tiefe des Südens, dem allgemeinen Versammlungsplatz der Seelen nach dem Tode.

Wie bei den meisten Naturvölkern, ist auch bei den Bannars die *Furcht* die einzige Triebfeder des ganzen religiösen und sittlichen Lebens. „Der ganze Cult besteht in Opfern, Gelübden und zahllosen abergläubischen Gebräuchen, deren einziger Zweck ist, die Uebel zu beschwören, die Leiden zu lindern und die Todesstunde möglichst hinauszuschieben.“ [2] Jedes Familienhaupt ist zugleich der geborene Opferer; einen eigentlichen Priesterstand gibt es nicht, dagegen eine Unzahl von Zauberinnen, welche als die untrüglichen Dolmetscher der Geister gelten, und deren Entscheidungen wie Orakel aufgenommen und als allgemeine Satzungen anerkannt werden. Sie gelten als mit übernatürlichen Kenntnissen und Kräften ausgerüstet, und jede ihrer Behauptungen findet unbedingten Glauben. Nur selten spielen auch Männer die Rolle der Zauberer.

Die Sitten der Bannars werden uns als einfach und rein geschildert. „Jede verbrecherische Handlung wird nicht bloß durch die allgemeine Mißbilligung gebrandmarkt, sondern auch durch strenge und verdemüthigende Strafen, wie z. B. Sklaverei und Verbannung der Uebelthäter, geahndet.“ [3] Sogar der Selbstmord, der zuweilen vorkommt, hat einen eigenen Artikel im Strafgesetzbuch der Wilden: wer sich desselben schuldig gemacht, wird in einem verborgenen Winkel des Waldes, fern von den Gräbern seiner Brüder, beerdigt, und alle die bei seinem Begräbniß mithelfen, müssen sich nachher einer besondern Reinigungsceremonie unterziehen, weil sie sich eine Verunreinigung zugezogen haben.

Leider mischt sich der lächerlichste Aberglaube in alle Verhältnisse der Wilden und gibt zu vielen Streitigkeiten und Kriegen Veranlassung. Jedes Unglück wird der Zauberei eines boshaften Menschen zugeschrieben, und der Schuldige muß durch Zauberkünste entdeckt werden, was zu vielen ungerechten Anklagen führt. Behauptet der Angeklagte, es geschehe ihm unrecht, und verweigert er die geforderte Genugthuung, so nimmt man zu Zauberkünsten oder zu einer Art Ordal seine Zuflucht: der Ankläger und der Angeklagte müssen sich beide mitten in einen Fluß hineinstellen und mit dem Kopf untertauchen. Wer es länger aushält, hat die Wahrheit auf seiner Seite. Erhebt der An-

[1] Wir folgen in unserer Darstellung dem Werke von *Dourisboure*, Les sauvages Ba-hnars, souvenirs d'un missionnaire. Paris 1875. Daselbst findet sich im Anhang auch ein anderer interessanter Bericht des Missionärs *Combe* über dieselben Stämme.
[2] *Combe* a. a. O. S. 311. [3] A. a. O. S. 300.

geklagte zuerst sein Haupt, so ist er des angeklagten Verbrechens schuldig und muß die von einem Schiedsgericht verhängte Strafe erdulden; gelingt es ihm aber, den Kopf länger im Wasser zu halten, so gilt der Ankläger als ein Verleumder und muß Genugthuung leisten. Die Wilden glauben wirklich, „der Geist“ werde dem Schuldigen nicht gestatten, den Kopf länger im Wasser zu halten als der Unschuldige.

Die politischen Angelegenheiten werden bei den Bannars in höchst patriarchalischer Weise geregelt. Jedes Dörfchen ist unabhängig, bildet eine kleine Republik für sich und wird von einem aus den einsichtigsten Greisen gebildeten Senat geleitet. Die Berathungen finden in höchst ungezwungener Weise statt. Jeder hat das Recht, ohne jemand zu fragen, frei und offen seine Ansicht zu äußern; doch sprechen die Jünglinge selten, meistens hören sie schweigend den Worten der Alten zu. Die Bannars lieben die Freiheit leidenschaftlich und dulden hierin keine Beeinträchtigung. Sie zahlen niemand Tribut und halten jedes tributpflichtige Volk für sklavisch.

Eine Eigenthümlichkeit der Bannars ist der *Freundschaftsbund*. Die Verwandtschaft gilt ihnen als etwas so Heiliges, daß es unter keinem sonst noch so gerechten Grund erlaubt sein kann, gegen einen Verwandten Krieg zu führen. Die öffentliche, feierliche Eingehung des Freundschaftsbündnisses gilt aber der Verwandtschaft gleich. Sie geschieht in mehrfacher Weise; die gebräuchlichste ist folgende: Zwei oder drei Wilde, welche mit den Absichten der zukünftigen Freunde bekannt sind, machen die Zwischenhändler. Sie erscheinen abwechselnd bei beiden und fragen sie wiederholt, ob sie wirklich die Absicht haben, sich gegenseitig Freundschaft zu schwören. Auf deren bejahende Antwort lassen sie sich von jedem einen Krug Reiswein und ein Huhn geben. Eines von den beiden Hühnern wird gebraten, dann zerschneiden die Zwischenhändler das Herz, die Leber und die Schenkel in zwei Theile und überreichen jedem der Freunde einen Theil. Zugleich werden zwei Bambusrohre in einen von den Krügen gesetzt. Bevor nun die Freunde trinken, ruft einer der Zwischenhändler mit feierlicher Stimme ungefähr folgendes: „Erinnert euch und vergesset nie, daß ihr heute Brüder werdet; die Freunde des einen sind die Freunde des andern; die Verwandten des einen die Verwandten des andern. Sollte einer von euch das Unglück haben, den Bruder zu verrathen, so möge ihn der Blitz zerschmettern, er möge in die Sklaverei versinken, er möge elend sterben, und sein Leib möge des Begräbnisses entbehren und den Fischen im Wasser oder den Raben des Waldes zur Beute werden u. s. w.“ Dann essen und trinken die beiden Freunde, und der Freundschaftsbund ist geschlossen. Der Missionär Dourisboure erzählt, daß ein Bannar mit einem Diener der Mission den Freundschaftsbund einging und seit jener Zeit in allen Wechselfällen und bei den größten Schwierigkeiten den Missionären unverbrüchlich die Treue bewahrte und sie beständig beschützte [1].

„Der Diebstahl ist bei den Bannars unbekannt oder kommt wenigstens äußerst selten vor.“ [2] Gefundene Sachen erstatten sie dem Eigenthümer, fordern aber hohen Finderlohn. Für wie schimpflich der Betrug gehalten wird, geht z. B. daraus hervor, daß ein Wilder, der einst die Missionäre hinter-

[1] *Dourisboure* l. c. p. 22 ss. [2] Ibid. p. 81.

gangen hatte und ertappt wurde, sich zwei Jahre lang nicht mehr bei ihnen sehen zu lassen wagte. Die Entheiligung der den Geistern geweihten Sachen sehen sie als ein schweres Vergehen an, das die Geister mit schrecklichen Strafen züchtigen.

Wahrhaft rührend sind die Züge treuer und selbstloser Anhänglichkeit an die Missionäre, die uns Dourisboure von einem Eingeborenen, Namens Hmur, erzählt. Hier nur einer, der für die sittlichen Begriffe der Bannars charakteristisch ist. Mehrere Wilde hatten beschlossen, die Missionäre zu tödten. Am Vorabende des Tages, an dem der Mord ausgeführt werden sollte, war großes Fest im Gemeindehause, das sich in der Mitte eines jeden Weilers befindet. Hmur, der wegen seines Muthes bekannt und allgemein geachtet war, führte die Missionäre auch zum Fest. Lange schon hatte die Festfeier gedauert, als Hmur sich plötzlich mitten in der Versammlung erhob und mit Donnerstimme den Wilden zurief: „Ich habe gehört, daß man mir ein Verbrechen daraus macht, der Freund dieser Annamiten (so wurden die Missionäre und ihre Gehilfen genannt) zu sein, und man tadelt mich, weil ich sie heute zur Theilnahme an unserem Feste eingeladen habe. Warum haben sie denn Feinde unter uns? Was haben sie uns Uebles gethan? Welches Unrecht haben sie begangen? Wenn sie euren Reis gegessen, so haben sie ihn bezahlt, niemand hat euch gezwungen, denselben zu verkaufen. Ist auch nur einer unter euch, vom kleinsten Kind bis zum Aeltesten, dem sie das geringste Unrecht zugefügt haben? Stehet auf, ihr, die ihr nur im geheimen zu reden, in die Ohren zu flüstern wagt. Ihr Feiglinge, wenn jemand mir zu antworten wagt, so erhebe er sich. Ja, ich sage es vor dem ganzen Dorfe, daß ich diese Fremden liebe, weil sie gut sind, ich allein lasse ihnen Gerechtigkeit widerfahren." Dann schwor er mit einem brennenden Stück Holz in der Hand dem Rädelsführer Haß. Durch dieses Auftreten wurden die Mörder so eingeschüchtert, daß sie ihr Vorhaben aufgaben[1].

Von demselben Hmur sagt Dourisboure: „Oft wenn ich daran dachte, wie ehrlich, gerecht, wahrheitsliebend und dienstfertig Hmur sei, fiel mir das Wort des hl. Thomas ein, Gott werde einem Manne, der sein ganzes Leben hindurch die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes beobachtet, eher einen Apostel schicken, als ihn ohne Taufe sterben lassen. In diesem Fall war Hmur. Haß der Ungerechtigkeit, natürliche Liebe zur Wahrheit und Edelsinn sind bei den Heiden nicht so selten, daß sich nicht manche Beispiele anführen ließen. Aber selbst in verborgener Einsamkeit keusche Sitten bewahren, schlechte Gedanken und schuldbare Begierden von seinem Geiste und Herzen fernhalten, ist eine Erscheinung, die man unter Nichtchristen selten antrifft. In Bezug auf diesen Punkt nun sagte Hmur einem Missionär, der ihm die Pflicht der Keuschheit selbst in betreff der Gedanken und Worte darlegte: O Vater, hierin weiß ich schon lange, was in Gedanken und Werken erlaubt ist. Früher, in meiner Jugend, wenn ich auf meinem Wege einem Mädchen begegnete, so wendete ich meine Blicke ab, um keine schlechten Begierden in mir aufkommen zu lassen."[2]

Bezeichnend für die Strenge, mit der die Bannars auf die Keuschheit halten, ist der Umstand, daß nur Mann und Frau mit den kleinen Kindern

[1] Dourisboure l. c. p. 67. [2] Ibid. p. 127.

um denselben Herd schlafen. Die etwas größeren Mädchen schlafen in einem getrennten Winkel, und die Jünglinge vom 13. Altersjahre an bis zur Heirat müssen das gemeinsame Haus inmitten des Dorfes bewohnen.

Zur Vervollständigung unseres Bildes lassen wir noch einen Zug folgen, der die Ansichten der Bannars in Bezug auf das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern beleuchtet. Einst fragte ein Wilder Namens Lam den Missionär, ob seine Eltern noch lebten, und als dieser das bejahte, fragte Lam weiter, warum er sie denn verlassen habe. „Um dich im Glauben zu unterrichten," entgegnete der Missionär. Lam: „Aber später wirst du doch nach Europa zurückkehren?" Missionär: „Nein, ich werde bis zum Tode hier bei euch bleiben." Lam: „Aber dann bist du undankbar. Du liebtest deine Mutter nicht." Der Missionär hatte Mühe, ihm begreiflich zu machen, wie sein Verhalten mit der Liebe und Dankbarkeit gegen seine Mutter recht wohl vereinbar sei[1].

Ich glaube, diese wenigen Angaben genügen, um uns fühlen zu lassen, daß wir uns bei den Bannars in Bezug auf die sittlichen Anschauungen ganz auf heimischem Boden befinden.

§ 2.

Die Ainos auf Japan.

Die Ainos sind die Ureinwohner Japans, die von dem jetzt herrschenden Volke in die Gebirge von Jesso und auf die umliegenden Inseln zurückgedrängt wurden und sich dort bis heute ziemlich unvermischt erhalten haben.

Sie glauben an Götter, Göttinnen und Geister, welche sie durch mancherlei Feste ehren. In Leiden und Krankheiten beten die Ainu-Männer inbrünstig zur Feuergöttin und bringen ihr Trankopfer dar. Von den Frauen behauptet J. K. Goodrich[2], dem wir unsere Angaben entnehmen, das Beten sei ihnen nicht gestattet; doch gibt er zu, daß sie während des Gebetes der Männer weinen und wehklagen.

Die Ainos glauben an die Fortexistenz im Jenseits. Im Po-Bea Moschiri (Reinigungsfeuer) empfangen die Verstorbenen Lohn und Strafe. „Man nimmt an, daß die Bösen dort von unreinen Geistern, eitun kamui, gequält werden; aber worin die Belohnung der Guten bestehen soll, davon haben die Ainu keine Vorstellung."[3] Obgleich die Vorstellungen der Ainos vom künftigen Dasein sehr unklar sind, so halten sie doch dafür, die Geister der verstorbenen Männer seien den Lebenden wohlgeneigt. Vor den Geistern der Weiber dagegen hegen sie Furcht; diese gelten als bösartige Hexen.

Die sittlichen Pflichten der Gottesverehrung erhellen schon aus dem Gesagten. Von den Pflichten der Eltern- und Kindesliebe sagt Goodrich: „Wenn die Ainu-Eltern in der Liebe zu ihren Kindern auch nicht so demonstrativ sind als andere Völker, so lieben sie meines Erachtens ihre Kinder ebenso zärtlich." „Die Kinder werden zum strengsten Gehorsam gegen beide Eltern erzogen, und wenn mehrere Söhne vorhanden sind, so verlangt und erhält der älteste von seinen jüngeren Brüdern unbedingten Gehorsam." Die Kinder

[1] Ibid. p. 95. [2] Ausland, Jahrg. 1889, S. 131.
[3] Ausland, Jahrg. 1889, S. 132.

werden manchmal durch ihre Väter in der frühesten Jugend verlobt, doch ist die Verlobung nicht absolut bindend, denn es steht den Kindern das Recht des Veto zu. Die Hütte des neuen Paares wird gewöhnlich auf dem Grund und Boden gebaut, der dem Vater gehört und nahe bei dessen Haus liegt.

„Ehebruch gilt bei den Ainos für ein großes Verbrechen und wird strenge bestraft; die schuldigen Theile werden manchmal an den Fersen aufgehangen, bis sie beinahe todt sind. Die anderen Verbrechen, welche durch allgemeine Zustimmung geahndet werden, waren, nach Batchelor, Diebstahl, Blutschande, Mord, Selbstmord, Kindsmord, Ungehorsam gegen die Eltern, Götzendienst und Preisgeben der Person.“ [1]

Dritter Artikel.

Die Naturvölker Afrika's.

§ 1.

Die Neger.

„Einer gehässigen Schule von Völkerkundigen war der Neger zum Inbegriff alles Rohen und Thierartigen geworden. Jede Entwicklungsfähigkeit suchte sie ihm zu bestreiten, ja seine Menschenähnlichkeit in Zweifel zu ziehen.“ [2]

Doch eine besonnenere Forschung hat die Neger längst wieder in ihre vollen Menschenrechte eingesetzt. Entgegen den Behauptungen früherer Reisenden, welche den Negern alle Religion und sittlichen Begriffe absprachen, steht heute fest, daß die schwarzen Bewohner des dunkeln Continents alle an überirdische Wesen glauben. Waitz stellt sogar die Behauptung auf, daß sie nahezu „auf der Grenze des Monotheismus stehen, wenn auch ihre Religion mit einer großen Summe groben Aberglaubens vermischt ist“ [3]. „Die Idee des höchsten Wesens ist überall bei den Negern vorhanden, wenn auch vielfach verdunkelt und verzerrt, und dieselbe erscheint nirgends als Keim jüngster Entwicklung, sondern überall als welke Blüte eines ursprünglichen reinern Monotheismus.“ [4]

Von der Beninküste schreibt der Missionär Barbaglia am 17. Januar 1891 [5]: „Ueber das Land will ich bemerken, daß jeder, welcher vielleicht noch der Ansicht sein sollte, es gebe Völker, die vom Dasein Gottes nichts wissen, hier bald diese falsche Meinung abstreifen würde. Wildere, unwissendere und verthiertere Menschen, als dieses Land aufweist, werden sich kaum denken lassen — keine Spur eines geistigen Fortschrittes seit Jahrhunderten; und doch trifft man hier keinen, der nicht völlig davon überzeugt wäre, daß es einen Gott gibt. Freilich denken sie sich Gott in ihrer Weise und zollen ihm, obschon sie ihn den Schöpfer und Herrn der Welt nennen, keine Verehrung; diese ist einem andern Herrn, dem Teufel, dem sie in tausend Götzenbildern, in Bäumen, Felsen, Flüssen, Bergen huldigen und Hennen, Tauben, Ziegen u. dgl. zum Opfer bringen, vorbehalten.“

---

[1] Ausland, Jahrg. 1889, S. 131. [2] Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., S. 487.
[3] Anthropologie der Naturvölker (1860), Thl. II, S. 167.
[4] Schneider, Die Naturvölker II, 271.
[5] Kathol. Missionen, Jahrg. 1891, S. 154.

Keiner hat sich um die Erforschung der Religion und Sitten der Neger Afrika's größere Verdienste erworben als der berühmte Livingstone, der sich jahrelang als Missionär im Innern Afrika's aufhielt und dem Stanley die größte Wahrheitsliebe nachrühmt [1]. Auch Livingstone behauptet, daß der Glaube an ein höchstes Wesen und die Fortdauer des Daseins nach dem Tode unter den Negern allgemein sei. „Alle Afrikaner, die wir angetroffen haben, sind so fest von ihrem zukünftigen Dasein überzeugt wie von ihrem gegenwärtigen Leben, und wir haben keine gefunden, denen der Glaube an das höchste Wesen nicht eingewurzelt war.“ [2]

„Der ursprüngliche afrikanische Glaube“, sagt derselbe Afrikaforscher, „scheint der zu sein, daß es einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde gibt, daß er die verschiedenen Pflanzen der Erde den Menschen gegeben hat, damit dieselben als Vermittler zwischen ihm und jener geistigen Welt dienen, in welcher alle, die geboren werden und sterben, fortfahren zu leben; daß die Sünde in Unbilden gegen die Mitmenschen, seien es nun lebende oder abgestorbene, besteht, und daß der Tod oft eine Strafe für eine Schuld, z. B. Zauberei, ist.“ Wenn die Neger gewöhnlich nicht zum höchsten Wesen selbst beten, sondern zu den untergeordneten Geistern, so kommt das nach Livingstone von ihrem Glauben, Gott habe diesen die Weltregierung überlassen. Zuweilen jedoch wendet sich der Neger direct an Gott. „Gott im Himmel, beschütze mich“, beten manche Stämme. Selbst bei den gesunkensten Stämmen kann man oft die frommen Redensarten hören: Wie wunderbar hat Gott dies gemacht! Gott hat ihn sterben lassen [3].

Ganz besonders wichtig und interessant ist Livingstone's Aussage über die sittlichen Anschauungen der Neger. „Ihr Begriff vom sittlich Schlechten unterscheidet sich in keiner Weise vom unserigen; doch glauben sie, daß sie nur niederen Wesen, nicht aber dem höchsten Wesen verantwortlich sind. Böse Reden, Lügen, Haß, Ungehorsam gegen die Eltern und Vernachlässigung derselben werden von den Einsichtigeren unter ihnen als Dinge bezeichnet, die sie ebenso gut wie Diebstahl, Mord oder Ehebruch als sündhaft kannten, bevor sie etwas von den Europäern oder ihrer Lehre wußten. Die einzige neue Zuthat zu ihrem Sittengesetz ist dies, daß es verkehrt sei, mehr als ein Weib zu haben. Dies war ihnen vor der Ankunft der Europäer nie in den Sinn gekommen, nicht einmal in Form eines Zweifels.“ [4]

Gegenüber solchen Zeugnissen reichen darwinistische Liebhabereien, die in den Negern so gerne die Zwischenglieder zwischen Menschen und Affen gefunden hätten, nicht aus. Die Neger sind auf sittlichem Gebiete Fleisch von unserem Fleisch.

Aber ist es denn nicht bekannt, daß sie diebisch, heimtückisch, träge, verlogen und äußerst sinnlich sind? Allerdings. Aber wir wiederholen: Daraus folgt nicht, daß sie der allgemeinen sittlichen Grundsätze entbehren und ihr

---

[1] How I found Livingstone. London 1879. p. 352.
[2] Livingstone, Neue Missionsreisen in Südafrika, übersetzt von Martin (1874), S. 242. [3] Schneider a. a. O. II, 270.
[4] Livingstone a. a. O. S. 242.

eigenes Thun für sittlich zulässig halten. „Der Neger", sagt der Afrikareisende Lenz, „weiß infolge angeborener Schlauheit und eines besondern Instinctes recht wohl zu unterscheiden, was gut und was böse ist; hat er irgend eine Schlechtigkeit vor, die Ausplünderung eines Europäers oder sonst etwas, so kommt es gar nicht selten vor, daß er sein Fetischidol, das ihm in diesem Falle ein unbequemes Gewissen ist, einfach vergräbt, damit dasselbe nicht Zeuge seiner Schandthat sei." [1]

Uebrigens darf man sich sein Urtheil über die sittlichen Anschauungen der Neger nicht nach ihrem Verhalten gegen die Europäer bilden. Diese haben es selbst verschuldet, daß sie von den Schwarzen vielfach als deren geborene Feinde betrachtet werden, mit denen sie auf beständigem Kriegsfuß leben und die sie nach Feindesart behandeln dürfen. Unter sich sind die Neger treu, der an einem Schwarzen begangene Diebstahl entehrt und wird schwer geahndet [2].

Rühmend sei noch an den Negern hervorgehoben ihre große Liebe und Zärtlichkeit zu ihren Kindern sowie die Liebe, Anhänglichkeit und Ehrfurcht der Kinder gegen ihre Eltern und überhaupt gegen ältere Leute; ferner ihre Liebe zur Heimat und ihre große Gastfreundschaft gegen Fremde.

Die Neger erstrecken sich vom Südrande der Sahara bis südlich zu dem Gebiete der Hottentotten und Buschmänner sowie vom Atlantischen Meer bis zum Indischen Ocean. Da sie ein so ausgedehntes Gebiet bewohnen und in sehr verschiedene Stämme zerfallen, so lassen wir der allgemeinen Charakteristik derselben noch die Schilderung einiger Stämme im besondern folgen.

Man pflegt die Neger in zwei große Familien einzutheilen: die Sudanneger und die Bantuneger. Die ersteren bewohnen den Sudan vom Senegal bis zur Ostküste Afrika's; die Bantuneger wohnen südlich vom Aequator. Wir wählen aufs Gerathewohl von den Sudannegern die Mandingos am Senegal und die Dinka am Weißen Nil; von den Bantunegern die Bazaramos an der Ostküste südlich vom Kingani und den Betschuanenstamm der Marutse-Mabunda am linken Ufer des Sambesi.

1. Die Mandingos (Malinke-Soninke-Familie) am Senegal haben zum Theil den Koran und mit ihm mohammedanische Sitten und Gebräuche angenommen. Ein Theil aber — und dieser allein interessirt uns hier — ist noch heidnisch und huldigt dem einheimischen Schlangencult. Im Tempel von Massanale thront Adhula-Dhajanor, die oberste der Schlangen. Bei Nachtzeit erscheint diese Gottheit ihren Anbetern unter den verschiedensten Gestalten und hält ihnen ihre Vergehen vor und verordnet zur Sühne derselben die schwersten Opfer. Allgemein glauben die Mandingos an die Seelenwanderung und sind überzeugt, daß sie in einem andern Lande wiedergeboren werden. Auf diesem Glauben beruht die große Verehrung, die den Todten zu theil wird.

Die Mandingos werden als ein kräftig gebautes und arbeitsames Volk geschildert, das sich durch Herzensgüte, Frohsinn und Wißbegierde auszeichnet [3]. Die Frauen sind weichherzig und zärtliche, liebevolle Mütter. Bei der Erziehung sehen sie vorzüglich auf Wahrheit und Treue. Die Mädchen helfen

[1] Skizzen aus Westafrika. Berlin 1878. S. 193.
[2] Schneider a. a. O. S. 299.
[3] Oberländer, Westafrika vom Senegal bis Benguela. 1874. S. 70.

spinnen und Korn mahlen, die Knaben verrichten Feldarbeiten. Wie alle Neger sind auch die Mandingos große Liebhaber der Musik, sie sind gastfrei, friedfertig, und ihre Behandlung der Armen und Kranken ist menschenfreundlich. An Diebssinn stehen sie den meisten Negern nicht nach.

Die Verheiratung geschieht früh. Der junge Mann, der eine Frau nehmen will, begibt sich zu den Eltern der Braut und hinterlegt den Kaufpreis, welcher in den Händen der Eltern verbleibt, damit die Tochter für den Fall des Todes ihres Mannes sich einen neuen Bräutigam kaufen könne. Am Hochzeitstage führt der Mann die Frau in ihre Hütte. Denn da jeder Freie mehrere Frauen hat, so besitzt jede davon eine eigene Hütte, welche innerhalb eines Zaunes liegt, der das ganze Familiengehöfte (Surk) umschließt. In der Behausung angekommen, erhält die Braut sofort den Auftrag, die gewöhnlichste Hausarbeit zu verrichten, und mit diesem symbolischen Zeichen ihrer künftigen Bestimmung ist die Trauung vollzogen. Ist die Frau auch dem Manne nicht gleichgestellt, so wird sie doch bei den Mandingos besser behandelt als vielfach bei den Arabern [1]. Ehebruch soll häufig vorkommen, wird aber strenge bestraft. Im Betretungsfalle erhält der Verführer eine Tracht Prügel — die gewöhnliche, landesübliche Strafe für die meisten Vergehen — und wird dann sammt seiner Familie zu Gunsten des betrogenen Gatten in die Sklaverei verkauft. Die schuldige Frau dagegen soll, wie uns Reisende versichern, oft straflos ausgehen, ja sogar von ihrem Manne als Werkzeug der Verführung gebraucht werden, um so seine Habsucht befriedigen zu können.

Obwohl die Sklaverei bei den Mandingos allgemein ist, so dürfen doch die einheimischen Sklaven nur mit Einwilligung des Palawer (Rathsversammlung) getödtet oder verkauft werden, ja ihre Behandlung soll durchschnittlich eine milde sein. Viel härter dagegen ist das Loos der kriegsgefangenen Sklaven, über die dem Eigenthümer unbeschränktes Verfügungsrecht zusteht.

Die gewöhnliche Strafe für geringere Verbrechen ist, wie schon bemerkt, die Bastonnade; schwerere Verbrechen werden auch mit Versklavung und der Mord mit Hinrichtung bestraft.

2. Die Dinkaneger sind wohl das zahlreichste der vielen Völker am Weißen Nil, aber an einem politisch-nationalen Zusammenhang scheint es ihnen ganz zu fehlen. Ein gemeinsames Oberhaupt gibt es nicht. Die Gemeindehäuptlinge haben nur geringes Ansehen und geringe Befugnisse; doch achtet man auf ihren Rath. Im Kriege sind sie die Anführer. Die Dinka sind voll unbeugsamen Trotzes gegen alles Fremde und voll Freiheitsliebe.

Hinsichtlich ihrer Religion glauben sie an ein höchstes Wesen, Den-did, das alles, auch den Menschen, erschaffen hat. Gott ist gut, aber er kümmert sich um die Weltregierung nicht; deshalb fürchten ihn die Dinka nicht und scheinen ihn auch nicht zu verehren. Sie scheinen noch eine Ahnung vom seligen Urzustand des Menschen und dem Sündenfall zu haben. Sie sagen: Gott hat alle Menschen gut erschaffen, und sie lebten bei Gott im Himmel. Da aber einige böse geworden, so habe er sie mittels eines Seiles auf die Erde herabgelassen. Die Guten konnten an diesem Seile wieder in den Himmel

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1877, S. 76.

hinaufklettern, wo sich alles an Tanz und Bier belustigte; allein mit der Zeit brach das Seil, und so ist der Himmel für die Menschen verschlossen [1].

Außer an Gott glauben sie auch an gute und böse Geister. Um die ersteren scheinen sie sich nicht zu kümmern, die bösen dagegen sehen sie als Urheber aller Uebel an. Durch allerlei Zauberkünste — deren Ausübung das Handwerk einer eigenen Klasse von Menschen bildet — suchen sie den Einfluß der bösen Geister zu entfernen oder zu hindern. Eine eigentliche göttliche Verehrung scheint den Schlangen erwiesen zu werden, die sie als das Princip oder Symbol alles Bösen ansehen und denen sie Opfer bringen.

Ob die Dinkaneger an die Unsterblichkeit der Seele glauben, wird von einigen Reisenden bezweifelt. So von dem Missionär Kaufmann und auch von Schweinfurth, der überhaupt den Zweifel ausspricht, ob in Afrika der Unsterblichkeitsglaube einheimisch sei. Doch behauptet letzterer selbst von den Schillukneger, den Nachbarn der Dinka: „Von den Verstorbenen nehmen sie an, daß sie unsichtbar stets in der Nähe der Lebenden weilen und sie begleiten.“ [2] Auch Kaufmann bemerkt, daß man die Todten mit einer gewissen Feierlichkeit begräbt und die Todtengräber sich Erde in das Ohr legen, um das Geheul des Todten nicht zu hören [3]. Das hätte keinen Sinn, wenn sie meinten, mit dem Tode sei alles aus.

Ungerechtfertigt ist die Annahme, daß es bei den Dinkanegern kein eigentliches Familienband und Familienleben im europäischen Sinne gebe [4]. Ist ein Familienglied gestorben, so legt die ganze Familie für längere Zeit das Zeichen der Trauer an, nämlich einen Strick um den Hals.

Die Eingehung der Ehe geschieht wie meist bei den Orientalen. Hat der Jüngling ein Mädchen gefunden, das ihm gefällt, so sucht er zuerst dessen Einwilligung zu erhalten; dann geht er zum Vater desselben und unterhandelt um den Preis, der meist in Kühen und Ochsen besteht. Selbst eine Verlobung kennt der Dinka. Es wird nämlich das Mädchen oft schon im zarten Alter von sieben bis neun Jahren dem Bewerber um den festgesetzten Preis versprochen. Dieser muß sogleich einen Hammel bezahlen, welcher geschlachtet und geschmaust wird. Die Hochzeit selbst findet aber meistens erst statt, wenn das Mädchen 15—16 Jahre alt ist. Am Hochzeitstage kommen die Freunde des Bräutigams mit Krügen voll Milch zum Vater der Braut; bei Vornehmen wird ein Ochs geschlachtet und Freudenmahl gehalten. Der Bräutigam übergibt einen Theil seines Kaufpreises und bringt damit die Ehe zum Abschluß. Er führt die Braut in seine Wohnung und übergibt ihr zwei Felle als Kleidung. Bei höheren Preisen wird die ganze Summe erst dann bezahlt, wenn die junge Frau in Hoffnung ist. Bleibt sie unfruchtbar, so erfolgt keine Nachzahlung mehr; oft wird sie sogar heimgeschickt, was zu mancherlei Streit Veranlassung gibt. Das Loos der Dinkaweiber ist ein hartes; alle mühsamen Arbeiten liegen ihnen ob, während die Männer faulenzen und Tabak rauchen. Auch die Vielweiberei trägt wesentlich dazu bei, das Loos des Weibes zu verschlechtern. Trotzdem versichert uns ein Missionär, daß dasselbe nicht nur

---

[1] Kaufmann, Schilderungen aus Centralafrika. 1862. S. 125.
[2] Im Herzen Afrika's. 1874. I, 99.
[3] A. a. O. S. 130. [4] Schweinfurth, Im Herzen Afrika's S. 182.

frei herumgehen kann, sondern auch geachtet ist und im Kriege geschont wird. Die Negerkinder lieben ihre Eltern, wie auch umgekehrt die Eltern, besonders die Mütter, mit zärtlicher Liebe ihren Kindern zugethan sind [1].

Da die Männer jede Bekleidung unter ihrer Würde halten und auch die unverheirateten Mädchen fast ganz nackt umhergehen, so läßt sich erwarten, daß ihre Keuschheit nicht in allem den christlichen Anforderungen entspricht und ihre Schamhaftigkeit viel zu wünschen übrig läßt. „Doch sind sie in Gegenwart des Fremden eingezogener, als man glauben könnte. Ich muß sagen, daß ich durch drei Jahre nie etwas Unsittliches gesehen oder in meiner Gegenwart gehört habe, wenn auch noch so oft junge Burschen und Mädchen untereinander beisammen waren. Von Verführung eines jungen Mädchens haben wir wenig gehört; dazu mag wohl der Umstand viel beitragen, daß die Mädchen als Bräute verkauft werden und der Verführer die Rache des Vaters zu gewärtigen hätte, den er so um einige Kühe gebracht. Allein um so freier und frecher leben ältere Mädchen, die keinen Mann gefunden, und entlaufene Weiber.“ [2]

Der Hauptbesitz der Dinka besteht im Vieh, besonders in zahlreichen Rinderheerden, die für einen ganzen Bezirk in einem großen Park vereinigt sind. Alles Dichten und Trachten der Dinka dreht sich um ihre Rinder, die ihnen fast theurer sind als Weib und Kind.

Seiner Sklavenstellung entsprechend erbt das Weib nicht, sondern wird vererbt. Sein Besitz erstreckt sich bloß auf Glasperlen und Ringe aus Kupfer und Eisen. Hinterläßt ein Vater mehrere erwachsene Kinder, so vertheilt er noch vor seinem Tode seine Habe unter seine Söhne, damit keine Erbstreitigkeiten entstehen. Die Weiber und Töchter bleiben beim Erstgeborenen, der nach dem Tode des Vaters als Haupt der Familie gilt. Hat ein Vater bloß kleine Kinder, so geht das Erbe an den nächsten Verwandten, bis die Söhne groß geworden, wo sie dann die Erbschaft des Vaters antreten und am Grabe desselben einen Kuhpark anlegen.

Die Dinkastämme führen häufige Kriege untereinander, zu denen meistens der Raub einer Frau oder Viehdiebstahl Veranlassung gibt. Doch sind die Kriege nicht sehr blutig und meistens bald beendigt. Die Besiegten müssen zur Sühne ein paar Kühe abtreten.

3. Ueber die Vazaramos besitzen wir ziemlich ausführliche Berichte von Msgr. Horner, der viele Jahre als Missionär mit ihnen verkehrte [3]. Die Vazaramos, die an der Küste wohnen, haben den Islam angenommen. Diejenigen aber, die mehr nach dem Innern wohnen, sind bis heute heidnisch und Gegner der Araber. Sie werden als häßlich und abstoßend geschildert, sollen aber trotzdem, wie alle Neger, eitel und putzsüchtig sein, besonders natürlich das „schöne Geschlecht“. Ihren Hauptstolz setzen sie auf ihre Waffen, die sie beständig mit sich tragen. Ihre Häuser sind besser gebaut als die vieler anderen Neger und verrathen einen Anfang von Civilisation. Wie weit ihre Anschauungen durch arabischen und europäischen Einfluß verändert wurden, läßt sich nicht leicht ermitteln.

---

[1] Kaufmann a. a. O. S. 116 u. 132. [2] Ebend. S. 93.
[3] Voyage à la côte orientale d'Afrique pendant l'année 1866. 1872. p. 125 ss.

Aeußerst streng wird der Diebstahl geahndet. Man haut dem Diebe den Kopf ab und steckt ihn zum warnenden Beispiele auf eine Stange am Eingange des Dorfes. Die Häuptlinge, deren Würde erblich ist, haben tyrannische Gewalt über ihre Unterthanen. Im Fall von Ehebruch und schädlichen Zauberkünsten haben sie das Recht, ihre Unterthanen zu verkaufen oder dem Scheiterhaufen zu überliefern. Die Kinder der Schuldigen werden ebenfalls ins Feuer geworfen, „um sie zu hindern, dem Beispiel ihrer Eltern zu folgen" [1].

Dem „Bruderbund", den wir bei den Bannars in Cochinchina antrafen, begegnen wir auch bei den Vazaramos. Nach P. Horner hat derselbe seinen Grund in der Schwäche der Familienbande, welche die nothwendige Folge der Vielweiberei ist. Der Zweck des Bruderbundes ist die Beseitigung von Streit, Haß und Zwietracht. Um diesen Zweck zu erreichen, wählt man zwei Personen, die durch einen Eidschwur Brüder oder Verwandte werden sollen. Die zwei Individuen, die Brüder werden wollen, setzen sich auf eine Thierhaut und halten die Waffen, Pfeil und Bogen, auf den Schenkeln, während der Opferer einen großen Säbel über ihren Häuptern schwingt und demjenigen flucht und mit wildem Geschrei den Zorn des Pepo (Geistes) androht, der die Gesetze des Bruderbundes mißachten sollte. Dann wird eine Ziege geopfert, ihr Herz gebraten und den neuen Brüdern überreicht. Diese machen sich gegenseitig einen Einschnitt in die Brust, benetzen mit dem Blut das Herz der Ziege und essen dasselbe in Gegenwart vieler Zeugen.

Eine Mutter, die ein Kind durch den Tod verliert, muß mehrere Tage außerhalb des Dorfes Buße thun und ist während dieser Zeit für die Vorübergehenden die Zielscheibe von allerlei Schimpfreden. Vielleicht ist dieser Gebrauch ein Schutzmittel gegen die Fahrlässigkeit der Mütter.

Die Eingehung der Ehe geschieht in der einfachsten Weise von der Welt. Der junge Mann schickt einen Freund zum Vater derjenigen, welche er zu heiraten wünscht. Die Unterhandlung geschieht ohne Wissen der Braut. Der Zwischenhändler überreicht ein Geschenk, meist einen Turban. Nach altem Brauch muß dieser Turban dem Manne zurückgestellt werden, wenn die Frau ohne Nachkommenschaft stirbt; im andern Fall wird er das Eigenthum der Kinder. Hat der Zwischenhändler sich mit dem Vater der Braut über den Preis geeinigt, so stellt auch die Mutter noch ihre Forderungen. Ist auch sie zufriedengestellt, so wird die Braut, mag sie wollen oder nicht, auf eine Tragbahre gesetzt und in die Wohnung des Bräutigams getragen. Anstatt aller Heiratsceremonien fängt man hier an zu tanzen und Pombe (eine Art Bier aus Bananen) zu trinken, und die Heirat ist abgeschlossen.

Die Ehescheidung ist, wie fast überall, wo Vielweiberei herrscht, äußerst leicht. Hat der Mann seine Frau satt, so zeigt er ihr einen Maisstengel, und wenn sie diese symbolische Sprache nicht versteht, so jagt er sie mit Schlägen aus dem Hause.

Die Religion der Vazaramos ist nichts als Fetischdienst. Beständig sehen sie sich von Geistern umringt, die sie überaus fürchten. Daß sie an die Fortdauer des Daseins im Jenseits glauben, erhellt aus ihren Todtengebräuchen. Dem todten Manne werden Bogen, Pfeil und Köcher mitgegeben, der Frau

[1] Horner l. c. p. 127.

einige Hausgeräthe, z. B. ein Kochtopf u. s. w. Manche Stämme bauen den Todten kleine Hütten im Walde. Anwendung von Zaubermitteln und Opfern, um den Zorn der bösen Geister abzuhalten, scheinen so ziemlich die ganze Gottesverehrung der Vazaramos auszumachen.

4. Die Marutse-Mabunda am obern Sambesi sind ein sprechender Beweis, daß ein Volk trotz der größten Schandthaten sich seiner sittlichen Pflichten wohl bewußt bleiben kann. Vergewaltigung und Mord haben durch blutdürstige Tyrannen und ihre Gehilfen dort in den letzten Jahrzehnten so überhand genommen, daß ein Missionär das von ihnen bewohnte Thal geradezu eine „Mördergrube" nannte [1]. Daß ihnen trotzdem die Gebote Gottes sehr wohl bekannt sind, ergibt sich aus einer Hinrichtung, deren Zeuge der Afrikareisende Dr. Holub war. „Ein Mann wurde aus Neid über seine reiche Ernte beim Könige Sepopo fälschlich des Hochverraths angeklagt und von diesem gegen den Ausspruch seines Rathes zum Gifttrank verurtheilt. Kaum hatte der Aermste auf der Richtstätte das Gift getrunken, so stürzten seine Freunde und Verwandten, die ihm gesenkten Hauptes und klagend zur Richtstätte gefolgt waren, auf ihn zu und brachen in lautes Wehklagen aus. ‚Mein Mann, mein Bruder, mein Vater, Freund, Freund!' riefen sie durcheinander. ‚Fürchte dich nicht, du sollst nicht sterben, du bist ein guter Mann, du hast nie Böses gethan. Böse Menschen, die nach deinem Mabele (Korn) und nach deinem Khomo (Vieh) trachteten, haben schlechte Worte gesprochen, und deshalb hat man dich hierher geschleppt. Du hast nie Böses gegen den König im Sinne gehabt, so wirst du auch nicht sterben. Njambe (Gott), der gute und schlechte Herzen kennt, sieht auch deine Unschuld und wird dich das Gift brechen lassen.' So reden die Freunde des Verurtheilten, sie streicheln und liebkosen ihn. Dann treten die Ankläger heran ... Mit geballten Fäusten drohen sie dem auf dem Schafott Sitzenden: ‚Du Verräther, du schlechter Mensch! Schwarz ist dein Herz, du wolltest den König tödten ...; allein wir haben deine Schlechtigkeit erkannt, es dem Könige gesagt, und nun sollst du dafür sterben' u. s. w. Nachher treten wieder die Freunde des Verurtheilten heran und rufen: ‚Freund, entledige dich doch des schädlichen Stoffes, zeige diesen bösen Menschen und dem Könige, daß du unschuldig bist.' Freunde und Kläger wechseln so ab, bis das Gift betäubend oder wie ein Brechmittel zu wirken beginnt. In unserem Falle wirkte es betäubend." [2]

Diese einzige Scene enthüllt uns mehr von der Sittenlehre der Marutse-Mabundastämme, als es seitenlange Ausführungen in einem Reiseberichte thun könnten. Sie zeigt uns, daß die genannten Stämme an Gott glauben, dessen Auge auch die verborgensten Gedanken der Menschen kennt und die guten und bösen Herzen der Menschen voneinander unterscheidet. Sie beweist, daß sie zwischen gut und bös, zwischen guten und schlechten Menschen, zwischen Schuld und Unschuld sehr wohl unterscheiden, daß ihnen das gute Herz als achtenswerth, das böse (schwarze) Herz als verabscheuungswürdig erscheint. Die Unschuld und Tugend gibt einen Anspruch auf den Schutz, ja sogar auf ein

[1] Kathol. Missionen, Jahrg. 1881, S. 211.
[2] Dr. Holub, Sieben Jahre in Südafrika. 1881. II, 355.

wunderbares Eingreifen Gottes. Die Marutse müssen also glauben, daß Gott die Macht hat und geneigt ist, in den Lauf der natürlichen Dinge einzugreifen und den Unschuldigen zu retten, den Schuldigen dagegen zu verderben. Die Scene beweist ferner, daß nach der Ansicht der Marutse die bösen Gedanken und Begierden, auch wenn sie nicht zur That werden, sondern im Innern des Menschen verschlossen bleiben, strafwürdig sind. Endlich ersehen wir aus ihr, daß sie Neid und Mißgunst, Hochverrath, Mord, ungerechtes Verlangen nach fremdem Gut, verleumderische Anklagen für Verbrechen halten.

Die Schlußfolgerungen, die wir aus der geschilderten Scene zogen, werden übrigens durch die sonstigen Schilderungen der Marutse-Mabunda von Dr. Holub ausdrücklich bestätigt. Njambe ist die eigentliche Bezeichnung Gottes, des Allwissenden, bei dessen Nennung sie ihre Augen gegen das Firmament erheben, während sie zugleich mit der Hand hinaufweisen. Die Marutse scheuen sich übrigens, diesen Namen auszusprechen, und umschreiben ihn deshalb oft. Fast alle bedeutenderen unangenehmen Vorkommnisse gelten ihnen als Schickungen oder Strafen Njambe's. Außerdem glauben die Völker des Marutsereiches an unsichtbare gute und böse Geister. Auch von der Fortdauer der Seele nach dem Tode sind sie überzeugt und, was bei einem Naturvolke auffällt, selbst von der Kraft der Fürbitte der abgestorbenen Seelen bei Gott [1].

Bis zur Herrschaft des Tyrannen Sepopo war die Rechtspflege bei den Marutse-Mabunda eine sehr gute. Der Mord, der übrigens selten vorkommt, wurde mit dem Tode bestraft; auch Ehebruch und Diebstahl wurden geahndet. Es existirten ferner genaue Gesetze über das bewegliche und unbewegliche Eigenthum, über die gesellschaftlichen Rechte der verschiedenen Stämme, über die Thronfolge, über die Art und Weise der Bestrafung u. s. w. [2] Seit Sepopo's Regierungsantritt war sein Wille das einzige Gesetz.

§ 2.

Die Hottentotten und Buschmänner.

Ein merkwürdiges, von den Negern sowohl sprachlich als physiologisch wesentlich verschiedenes Volk sind die **Hottentotten** und ihre Verwandten, die **Buschmänner**. Beide werden heute oft unter dem gemeinsamen Namen Koi-koin zusammengefaßt. **Koi-koin** bedeutet in der Hottentottensprache Urmenschen und ist der Name, den sich die Hottentotten selbst beilegen, während sie die Buschmänner Sân nennen. Der Name Hottentott (Stotterer) stammt von den Holländern ebenso wie der Name Buschmann.

1. Die **Hottentotten**, von denen wir zuerst reden wollen, stehen schon seit langem im Verkehr mit den Europäern und haben von diesen mehr als eine Untugend gelernt. Wir gehen deshalb sicherer, wenn wir den älteren Schilderungen der Sitten der Hottentotten folgen, unter denen diejenige von **Kolb** die bedeutendste ist [3].

[1] Holub a. a. O. II, 338. [2] Ebend. II, 353.
[3] Beschreibung von dem Vorgebirge der guten Hoffnung (1719). Ein Auszug aus dem Werke erschien 1745.

Die Hottentotten glauben an einen Gott, der alle Dinge erschaffen, der die ganze Welt regiert. Sie glauben auch, daß dieses höchste Wesen überaus vollkommen sei, und nennen es Gott der Götter. Es wohnt oberhalb des Mondes und fügt niemand ein Leid zu. Die Folge dieses Glaubens ist, daß sie ihm, wie es scheint, auch keine Verehrung zollen. Dagegen erweisen sie dem Monde göttliche Ehre. Sie beten zu ihm um Regen und Sonnenschein und andere zeitliche Wohlthaten. Außerdem beten sie eine Art Ungeziefer an, von dem sie Glück, Vergebung ihrer Fehler und Besserung für die Zukunft durch Gebet und Opfer erflehen.

Auch halten die Hottentotten einige Orte heilig, weil ihren Vorfahren daselbst große Wohlthaten zu theil geworden. So oft sie an einen solchen Ort kommen, erzeigen sie demjenigen verstorbenen Heiligen ihre Verehrung, der nach ihrer Meinung den Ort bewohnt und dort schon viele Wohlthaten erwiesen. Neben den guten Geistern verehren sie auch einen bösen Gott (oder verstorbene Helden), den sie als den Urheber alles Uebels ansehen und durch Opfer zu besänftigen suchen.

Nach Kolb sind die Hottentotten von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt. Sie beten und danken für die Frommen und Verstorbenen unter ihnen und fürchten sich vor ihrer Wiederkunft. Ebenso wähnen sie, ihre Zauberpriester vermöchten die Geister der Verstorbenen zu bannen und mit ihnen zu reden. Welcher Art aber das Dasein nach dem Tode ist, scheinen sie nicht zu wissen.

Jede Gemeinde hat eine Art Priester (Suri), der von ihr gewählt wird und die Aufgabe hat, Opfer darzubringen, die Beschneidung vorzunehmen und die Heiraten und Begräbnisse zu leiten.

Die Verheiratung findet frühe statt und wird durch die Eltern besorgt. Die Braut wird gekauft, doch wird auch sie um ihre Einwilligung gefragt. Wird das Gesuch des Bräutigams bewilligt, so erscheinen er und seine Angehörigen am nächsten Tage mit den für das Hochzeitsmahl bestimmten Rindern im Kraal, wo die Braut wohnt, schlachten und bereiten ein großes Mahl, das den Mittelpunkt der Hochzeit bildet. Obwohl die Hottentotten große Liebhaber von Musik und Tanz sind, so fehlt doch auffallenderweise am Hochzeitstage beides. Vielweiberei ist allgemein gestattet. Heiraten unter nächsten Verwandten bis zu Geschwisterkindern sind nicht erlaubt. Alleiniger Erbe seiner Eltern ist der männliche Erstgeborene. Den anderen Kindern wird bei der Hochzeit eine kleine Ausstattung von Rindern und Schafen mitgegeben.

Kranke Kinder und weibliche Zwillinge werden gleich nach der Geburt ausgesetzt. Sonst werden die Kinder von den Eltern gut, selbst zärtlich behandelt, und die Kinder hinwiederum sind gegen ihre altersschwachen Eltern nicht allgemein so roh, wie es oft geschildert wurde. „Daß sie diese Unglücklichen aussetzen, wenn sie dieselben nicht mehr ernähren können, kommt selten vor: am ehesten ist es möglich auf der Flucht vor Feinden oder wilden Thieren oder auf einer Reise, wo die Vorräthe ausgehen. In solchem Falle möchte allerdings der Selbsterhaltungstrieb über die edlen Gefühle des Mitleids und der Kindesliebe triumphiren. Aber andererseits liegen aus den besten Quellen Beispiele vor, daß Kinder ihren Eltern das zärtlichste Andenken bewahrten,

und jedenfalls zeigen sie dies in der mühevollen und sorgfältigen Art, mit der sie beim Begräbnisse derselben zu Werke gehen." [1]

Als strafbare Verbrechen galten Mord, Diebstahl, Ehebruch und Blutschande, in welch letzterem Punkte die Hottentotten sehr streng sein sollen. Bei unabsichtlichem Todtschlag genügt eine Buße an Vieh und ein Versöhnungsmahl auf Kosten des Todtschlägers, bei absichtlichem Mord tritt die strenge Pflicht der Blutrache ein, die dem nächsten Verwandten in erster Linie obliegt. Bei Eigenthumsverletzungen scheint Buße an Vieh und im Falle des Unvermögens körperliche Züchtigung die Strafe zu bilden. „Auch beim Civilproceß handelt es sich in der Regel um den Besitz oder die Erstattung von Vieh, welches fast allein das Vermögen der Leute repräsentirt." [2]

2. Die Buschmänner stehen unter den südafrikanischen Eingeborenen in der Civilisation vielleicht am niedrigsten, und manche Schriftsteller haben ihnen wirklich jede Gesittung abgesprochen, dadurch aber auch, wie Fritsch meint, ihre Unkenntniß derselben bekundet.

So entartet und verwahrlost der Buschmann auch ist, so fehlt ihm doch der Gottesbegriff nicht. Er verehrt ein höchstes Wesen, das er „Cayan" oder „Caany" nennt, zu dem er um Schutz und Nahrung fleht und zu dessen Ehre er Tänze aufführt. Dem Caany steht eine weibliche Gottheit zur Seite. Livingstone erzählt, ein Buschmann habe seine Würfel geworfen und erklärt, der Geist gebiete ihm, umzukehren, woraus hervorgeht, daß sie an eine Leitung des Menschen durch die Gottheit glauben. Ebenso sicher ist, daß sie an die Fortdauer des Daseins nach dem Tode glauben. Der Tod gilt ihnen nur als Schlaf [3].

Die Eingehung der Ehe geschieht in ähnlicher Weise wie bei den Hottentotten. Der Bräutigam sucht sich ein Weib, das er durch Geschenke erwirbt. Die Werbung geschieht durch die Schwester des Bräutigams, „welcher durch dieselbe bescheidentlich bei der Zukünftigen fragen läßt, ob sie günstig über seine Liebe denkt. Erweckt die Art, wie sie sich ausdrückt, Hoffnungen, daß seine Bewerbung angenommen werden dürfte, so sendet er nach einiger Zeit wiederum durch die Schwester ein kleines Geschenk, welches sie vor der Behausung des Mädchens läßt. Wird dies nicht in den nächsten Tagen zurückgeschickt, so nimmt der Buschmann an, sein Antrag habe Gnade gefunden. Er veranstaltet alsdann mit seinen Freunden eine große Jagd, welche das Fleisch liefern muß zu dem bevorstehenden Feste, und während dies unter Singen und Tanzen stattfindet, schickt die Familie der Braut bei den Freunden des Bräutigams ein irdenes Gefäß herum, in welches dieselben ihre Hochzeitsgeschenke, bestehend in Glasperlen, Schmucksachen oder auch Waffen, deponiren. Darauf gilt die Ehe für geschlossen, das Paar wohnt aber noch für längere Zeit bei den Schwiegereltern, und der junge Mann bringt die Jagdbeute als ein Zeichen des Respects dem Schwiegervater dar" [4]. Der Buschmann scheut seine Schwiegermutter und vermeidet sie, ebenso wie die Frau ihrem Schwiegervater

[1] Ratzel, Völkerkunde I, 105.
[2] Fritsch, Die Eingeborenen Südafrika's. 1872. S. 322.
[3] Ratzel a. a. O. S. 74. Sievers, Afrika 1891. S. 254.
[4] Fritsch a. a. O. S. 445.

aus dem Wege geht. „Die verschiedenen Grade der Verwandtschaft finden auch sonst bei diesen Eingeborenen eine sorgfältige Beobachtung, da sie die Blutschande verabscheuen, und es geht aus allem diesen hervor, daß sie, obgleich wie Thiere behandelt (von den Europäern), keineswegs wirklich zu Thieren geworden sind." [1]

Die Stellung des Weibes bei den Buschmännern ist eine zwar niedrige, aber immerhin geachtetere als bei den Kaffern und vielen anderen Negerstämmen, obwohl auch bei ihnen Polygamie gestattet ist. „In Hinsicht des geschlechtlichen Verkehrs, worin ihnen Wood jede Schranke abspricht, sind sie in der That weniger frei als ihre viel civilisirteren Nachbarn. Sie sind im allgemeinen nicht so sehr der Sinnlichkeit ergeben, zu welcher ihr hartes Leben unter den schwersten Entbehrungen auch eine ungeeignete Schule ist; die Frauen sind keuscher als die der Betschuanas." Daß Ehebruch als ein Verbrechen gilt, geht daraus hervor, daß oft um den Besitz der Weiber Mord und Todtschlag entsteht. Wenn man den Buschmännern alle Liebe zwischen Eltern und Kindern abgesprochen, so wird das schon durch die vielen verbürgten Züge aufopfernder Kindes- und Elternliebe widerlegt. Freilich soll es vorkommen, daß alte, unbrauchbare Weiber auf den Wanderungen einfach zurückgelassen werden. Das ist aber nur die Folge des Selbsterhaltungstriebes. Der Mann ist nicht mehr im Stande, seine Frau mitzunehmen und zu ernähren. Das Leben des Buschmanns ist ein beständiger Kampf mit Noth und Entbehrung.

Weil die Buschmänner seit langem den Viehdiebstahl als Gewerbe betreiben, hat man ihnen alle Begriffe von Gerechtigkeit abgesprochen. Aber an diesen Diebstählen ist außer der übergroßen Noth, in der die Buschmänner aus Mangel an Jagdwild oft leben, die unmenschliche, aller Gerechtigkeit Hohn sprechende Behandlung derselben seitens der Boers schuld. Diese betrachteten die Buschmänner vielfach als vogelfreies Wild, auf das man nach Belieben Jagd machen konnte [2]. Nur zu begreiflich ist deshalb der unauslöschliche Haß dieser Söhne der Wildniß gegen die Europäer. Daß der Buschmann bei guter Behandlung harmlos, zutraulich und dankbar ist, geht aus vielen zuverlässigen Reiseberichten hervor. „Durch Wohlwollen und kleine Wohlthaten haben sich Buschmannshorden dahin bringen lassen, an den eigenen Stammesgenossen den Viehdiebstahl zu bestrafen, den Raub zurückzuerstatten und entlaufenes Vieh aus eigenem Antrieb zurückzubringen." [3]

Vierter Artikel.

Die Eingeborenen Amerika's.

§ 1.

Die Indianer Nordamerika's.

Obwohl die amerikanischen „Rothhäute" in viele, sehr verschiedene Stämme zerfallen, so zeigen sie doch besonders in religiöser und sittlicher Beziehung eine so große Aehnlichkeit, daß wir sie hier gemeinsam behandeln können.

[1] Fritsch a. a. O.
[2] Vgl. Spillmann S. J., Vom Cap zum Sambesi. Freiburg 1882. S. 4. Schneider, Die Naturvölker II, 161. [3] Schneider a. a. O. S. 159.

Von den Indianern des Felsengebirges schreibt P. de Smet, der beinahe sein ganzes Leben unter ihnen zugebracht: „Allgemein glauben die Wilden des Felsengebirges an das Dasein eines höchsten Wesens, den großen Geist, den Schöpfer aller Dinge, an die Unsterblichkeit der Seele und ein künftiges Leben, in dem der Mensch für seine Werke belohnt oder bestraft wird. Dies sind ihre wichtigsten Glaubensartikel. Ihre religiösen Ideen sind sehr beschränkt. Sie glauben, daß der große Geist alle wichtigen Ereignisse leitet, daß er der Urheber alles Guten und folglich allein der Anbetung würdig ist; ferner, daß sie durch ihr schlechtes Leben sich seinen Unwillen und Zorn zuziehen, und daß er ihnen zur Strafe Unglück sendet." [1] Lohn und Strafe sind nach der Ansicht der Wilden ewig [2].

Derselbe Missionär lobt auch die große Wahrheitsliebe und Rechtschaffenheit der Wilden. Die Lüge gilt als besonders hassenswerth. Der Diebstahl unter den Angehörigen desselben Stammes war unbekannt, ebenso die Verleumdung [3]. Ein zum Christenthum bekehrter Häuptling erklärte bei der Taufe, er habe zwar früher in Unwissenheit gelebt und den großen Geist durch Unkenntniß des Guten und Bösen oft beleidigt. Aber jedesmal, wo er etwas als Böse erkannt, habe er es sogleich aus seinem Herzen verbannt. Er erinnere sich nicht, daß er den großen Geist ein einziges Mal in seinem Leben vorsätzlich beleidigt habe. P. de Smet rühmt auch ihre gegenseitige Liebe, den bereitwilligen Gehorsam gegen den Häuptling, ihr großes Verlangen, in den Heilswahrheiten unterrichtet zu werden. Ganz besonderes Lob der Ehrlichkeit, Einfachheit, Sittenreinheit, Tapferkeit spendet er den Plattköpfen [4]. Leider mußte auch er die Bemerkung machen, daß überall, wo die Wilden mit den Weißen in Verbindung traten, ihre Sitten durch das böse Beispiel der letzteren sich verschlimmerten [5].

Auch die Kris, die Chippewayans und andere Indianerstämme im Stromgebiete des Athabaska-Mackenzie glauben an den guten „großen Geist", daneben aber auch an einen ihm widerstrebenden bösen Geist. Dem bösen Geist opfern sie einen Hund, damit er nicht schade, dem guten ein edles Thier [6].

Fast denselben Glauben an den „großen Geist" hatten die Algonkins, Huronen und Irokesen schon bei der Ankunft der ersten Missionäre [7]. Der „große Geist" war es, welcher die von der Sintflut überschwemmte Welt wiederherstellte. Freilich war die Gottesidee durch allerlei abergläubische und kindische Zuthaten entstellt.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist unter den Indianern Nordamerika's ganz allgemein. Ratzel gibt in seiner Völkerkunde zu, daß alle Indianer, und er redet von Nord- und Südamerika zugleich, an die Unsterblichkeit der Seele und an ein anderes Leben glauben, jedoch „mit geringen Ausnahmen, die entweder auf ungenaue Beobachtung oder auf den Zustand kleiner, heruntergekommener Gemeinschaften, wie der unteren Pend d'Oreilles am Oregon, sich beziehen" [8].

[1] Voyages aux Montagnes Rocheuses. Bruxelles 1873. p. 56. Ratzel, Völkerkunde II, 678 ff. [2] De Smet l. c. p. 57. [3] Ibid. p. 45.
[4] Ibid. p. 219 ss. [5] Ibid. p. 46 et 270.
[6] Kathol. Missionen, Jahrg. 1877, S. 178.
[7] Charlevoix, Journal Historique p. 344. [8] Völkerkunde II, 694.

Wir wissen nicht, auf welche Beweise der sonst vorsichtige Forscher seine Behauptung stützt, denn er gibt leider keine Quellen an. Dagegen wissen wir ganz bestimmt, daß der schon genannte Missionär P. de Smet den Indianern am Oregon den Glauben an die Unsterblichkeit zuschreibt. Wir lassen hier seine Worte folgen, die uns ein allgemeines Bild der Sittenlehre der Oregonindianer entwerfen. „Ihr Glaube an die Unsterblichkeit der Seele besteht in der Annahme eines zukünftigen, glücklichen oder unglücklichen Lebens, d. h. eines Zustandes des Ueberflusses oder der Noth, nach dem Verdienste eines jeden . . . Sie haben klare Ideen von Recht und Unrecht und anerkennen mehrere Grundsätze des Naturrechts. Diebstahl, Ehebruch, Mord und Lüge werden als Verbrechen verurtheilt, und wenn die Vielweiberei geduldet ist, so wird sie wenigstens nicht gebilligt. Sie ist auf die Häuptlinge beschränkt, die dadurch den Frieden mit den benachbarten Völkern aufrecht erhalten. Die Erschlaffung der Sittlichkeit, die man in ihrem rohen und unwissenden Zustand für unvermeidlich halten sollte, ist bei weitem nicht so groß, als man annimmt. Ein sittigeres Betragen könnte allerdings vorhanden sein, aber die allgemeinen Gesetze desselben sind anerkannt. Die Beziehungen junger Leute beiderlei Geschlechts haben immer die Heirat zum Zweck. Das Verlöbniß geschieht durch die Eltern beider Theile." [1]

Ebenso allgemein als der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode ist unter den nordamerikanischen Indianern der Glaube an die Vergeltung des Guten und Bösen nicht nur in diesem Leben, sondern auch im zukünftigen. Nach vielen Stämmen müssen die Seelen auf der Reise in das Land der Schatten über einen Strom setzen oder einen schmalen Felsen überschreiten. Diejenigen, welchen der Uebergang nicht gelingt, werden im andern Leben unglücklich. Ob der Uebergang gelingt oder nicht, hängt von dem guten oder bösen Leben ab [2].

„Der Indianer ist in hohem Grade gottesfürchtig. Die Art und Weise seiner Gottesverehrung legt ihm oft die schwerste Selbstüberwindung auf." [3]

Die Grundlage der Ehe ist der Brautkauf, wenn auch vielfach persönliche Zuneigung berücksichtigt wird. Als Zwischenhändler dienen Verwandte, mit Vorliebe ältere Weiber. Oft verheiraten Eltern ihre Kinder schon in früher Jugend. Die Verheiratung ist immer an gewisse Förmlichkeiten gebunden, aus denen hervorgeht, daß dieselbe als eine an und für sich lebenslängliche Verbindung angesehen wird. Die unverheirateten Männer hatten bei manchen Stämmen gar keinen Verkehr mit den Mädchen, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß nicht trotzdem Ausschweifungen vorgekommen seien. Im allgemeinen wurden auch die Verwandtschaftsgrade beobachtet, wobei es merkwürdigerweise Sitte war, nur die Verwandtschaft in weiblicher Linie als eigentliche Verwandtschaft anzusehen [4].

Polygamie scheint allgemein wenigstens geduldet gewesen zu sein, und deshalb war auch die Stellung des Weibes eine niedrige. Die Liebe der In-

[1] De Smet S. J., Voyages dans l'Amérique septentrionale. Orégon. Bruxelles 1874. p. 12.
[2] Waitz, Anthropologie III, 197. [3] Ebend. S. 205.
[4] Ebend. S. 106.

dianer zu ihren Kindern ist zärtlich und innig. Beispiele von Aufopferung der Eltern für ihre Kinder und der Kinder für ihre Eltern sind zahlreich. „Die Eigenthumsbegriffe dieser Völker sind ausgebildeter, als man wähnt.“[1] Selbst an Grund und Boden gab es von jeher bei verschiedenen Stämmen neben Gemeindeeigenthum Familien- und Privateigenthum. Der Diebstahl gilt allgemein als strafwürdiges Verbrechen. Bei den Irokesen wurde der gewerbsmäßige Dieb von den Verwandten selbst angeklagt und erschlagen. Die Vererbung geht meist in der weiblichen Linie, und dieses System gilt selbst in Bezug auf die Häuptlingswürde, so daß dem Vater nicht der Sohn, sondern der Schwestersohn folgt.

Als strafbare Verbrechen wurden nicht nur Mord, Ehebruch und Diebstahl, sondern auch Zauberei, Ungehorsam gegen die Eltern, Verletzung religiöser Gelübde angesehen. Ebenso galt Lüge und Falschheit als verabscheuungswerth; dagegen wurden Tapferkeit, Standhaftigkeit, Gastfreundschaft und Milde als Tugenden angesehen[2].

Daß es an groben Lastern nicht fehlt, bedarf keiner Erwähnung. Trägheit, Grausamkeit, Unmäßigkeit begegnen uns fast bei allen Naturvölkern. Die Trunksucht scheint übrigens erst durch die Europäer aufgekommen zu sein. Nicht ohne Entrüstung kann man lesen, wie europäische Spirituosenhändler alle Energie aufwandten, um die Eingeborenen durch Trunk zu ruiniren[3]. Die im trunkenen Zustande begangenen Verbrechen blieben ungestraft, weil sie dem Thäter nicht zugerechnet werden konnten[4], woraus hervorgeht, daß es auch nach der Anschauung der Indianer bei der sittlichen Beurtheilung vor allem auf die Beschaffenheit des Willens und die Absicht ankommt.

Weil uns daran liegt, die Anschauungen der Eingeborenen, wie sie schon von den ersten Reisenden angetroffen wurden, wiederzugeben, so lassen wir einige Stellen aus dem Berichte folgen, den der Engländer Th. Hariot im Jahre 1585 über die Eingeborenen Virginiens erstattete. Derselbe schreibt: „Sie glauben an viele Götter, die sie Montoak nennen und in verschiedene Gattungen und Ordnungen eintheilen; aber nur an einen obersten, großen Gott, der von Ewigkeit existirte. Als dieser im Begriffe stand, die Welt zu erschaffen, bildete er, wie sie behaupten, zuerst andere Götter der höchsten Ordnung, um dieselben als Werkzeuge zur Erschaffung und Leitung der übrigen Dinge zu gebrauchen. Dann schuf er Sonne, Mond und Sterne als Halbgötter und Werkzeuge einer andern hohen Ordnung . . .

„In Bezug auf den Ursprung des Menschen behaupten sie, zuerst sei das Weib geschaffen worden, das mit einem der Götter Kinder erzeugte, und von diesen stammten sie ab . . . Sie glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Gleich nach ihrer Trennung vom Leibe kommt dieselbe, je nach ihren Werken, entweder zu den Wohnsitzen der Götter, um sich dort ewig zu freuen, oder in eine ungeheure Grube zu ewigem Feuer. Diese Grube soll am äußersten Ende der Erde gegen Sonnenuntergang liegen und heißt in ihrer Sprache Popogusso . . .“ Sie wohnten, wie Hariot berichtet, in Dörfern unter Häuptlingen, besaßen Priester, Tempel, Opfer und religiöse Feste.

[1] Ratzel a. a. O. II, 627. [2] Waitz a. a. O. S. 161.
[3] Ebend. S. 83. [4] Ebend. S. 84.

„Dieser Glaube (an die Vergeltung) . . . sitzt fest im Gemüthe der Leute und treibt sie an, die Vorgesetzten höher zu achten und ihre Geschäfte sorgfältiger zu betreiben, um den Qualen nach dem Tode zu entgehen und zur Seligkeit zu gelangen. Trotzdem bestehen auch Strafen gegen die Bösen, z. B. gegen die Diebe, Ehebrecher und andere Verbrechen; denn einige werden mit dem Tode bestraft, andere erhalten Geldstrafen oder Schläge, je nach der Größe des Verbrechens.“[1] Derselbe Reisende lobt auch die Mäßigkeit der Virginier in Speise und Trank. Ihre Kleidung war verhältnißmäßig sehr ehrbar. Selbst die Kinder unter zehn Jahren trugen eine Schamhülle.

§ 2.

Die Azteken.

Die Geschichte keines Volkes ist vielleicht so voll von noch ungelösten Räthseln als die der Azteken, welche die Spanier bei der Entdeckung Amerika's im heutigen Mexiko vorfanden. Das merkwürdige Volk zeigt ein so sonderbares Gemisch von hoher Cultur und roher Barbarei, daß man oft kaum begreift, wie sich beides bei einem und demselben Volke nebeneinander vorfinden konnte. Eine nicht unwahrscheinliche Erklärung nimmt an, daß die Tolteken die ursprüngliche Bevölkerung Mittelamerika's waren, während die kriegerischen Azteken später das Land der Tolteken unterjochten, sich aber zugleich deren hohe Cultur aneigneten, ähnlich wie die Römer und Germanen die Kelten unterjochten, aber theilweise ihre Cultur annahmen.

Doch soviel auch sonst in Bezug auf dieses halb Cultur- und halb Naturvolk noch dunkel ist, so viel scheint zweifellos, daß sie in Bezug auf Religion und Sittlichkeit auf einer ziemlich hohen Stufe standen. Sie glaubten an das Dasein des höchsten Schöpfers und Herrn der Welt, dem sie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart zuschrieben[2]. Neben diesem höchsten Gott beteten sie noch viele andere Götter an, unter denen dem kriegerischen Charakter des Volkes entsprechend dem Kriegsgott eine besondere Verehrung zu theil wurde.

Die Azteken beweisen durch ihr Beispiel, daß ein hoher Grad von Civilisation kein genügender Schutz gegen Menschenopfer und Menschenfresserei ist. Vielleicht nirgends ist dem Kriegsgott zu Ehren so viel Blut geflossen als in Mexiko. Montezuma soll jährlich mehrere tausend Menschen haben schlachten lassen. Der Opferritus war ein äußerst grausamer[3].

Jede Gottheit hatte ihre eigenen Priester, die aber alle unter einem Oberpriester in Mexiko standen. Die Jugend wurde in Klöstern von Mönchen und Nonnen in der Gottesverehrung unterrichtet. Die Nonnen waren bis zum 15. Jahre durch das Gelübde der Keuschheit gebunden.

Die Mexikaner unterschieden ein doppeltes Paradies. Diejenigen, die sich besonders hervorgethan durch Tapferkeit und Tugend, gelangten in das „Haus

[1] Admiranda Narratio, fida tamen, de commodis et Incolarum ritibus Virginiac . . . anglico sermone scripta a Thoma Hariot. . . Francofurti ad M. 1590. p. 26 sqq.
[2] Prescott, History of the conquest of Mexico. London 1863. I, 31.
[3] Ibid. p. 41. Schneiber, Die Naturvölker I, 146.

der Sonne", wo Glück und Freude ihrer wartete, die übrigen Guten in das weniger herrliche untere Paradies. Die Bösen kamen in die ewige Finsterniß, um dort für ihre Sünden gestraft zu werden [1].

Politisch bildete Mexiko nicht ein streng einheitliches Reich, sondern war eine Art Zwangsbund von kleinen Staaten, an deren Spitze ein Herrscher stand, der ein großes Uebergewicht ausübte. Die Gesetzgebungsgewalt ruhte in den Händen des Monarchen. Ein Gegengewicht gegen Despotismus bildeten die Gerichtshöfe in den Hauptstädten, von deren Urtheil es keine Berufung, nicht einmal an den Monarchen, gab [2].

Die Gerechtigkeitspflege scheint sehr strenge gewesen zu sein. „Die großen Verbrechen gegen die Gesellschaft wurden alle mit dem Tode bestraft. Sogar der *Mord* eines Sklaven hatte Todesstrafe zur Folge. *Ehebrecher* wurden wie bei den Juden zu Tode gesteinigt. *Diebstahl* wurde je nach der Schwere des Verbrechens mit Sklaverei oder Tod geahndet. Die Mexikaner scheinen aber dieses Verbrechen nicht sehr gefürchtet zu haben, da die Zugänge zu ihren Wohnungen weder durch Riegel noch sonst irgendwie gesichert waren. Die *Grenzen des Grundstücks eines andern zu verschieben*, galt als todeswürdiges Verbrechen; ebenso die Veränderung der festgesetzten Maße und für einen Vormund die Unfähigkeit, vom Eigenthum seines Mündels Rechenschaft zu geben. Diese Vorschriften verrathen eine Berücksichtigung der Billigkeit im Verkehr und der Privatrechte, welche einen bedeutenden Fortschritt in der Civilisation voraussetzt. *Verschwender*, welche ihr väterliches Erbe verschleuderten, wurden in derselben Weise bestraft." [3] Auch die *Unmäßigkeit* wurde strenge gezüchtigt, ebenso *Lüge* und *Verleumdung*. Dem Lügner (vor Gericht) wurde die Lippe durchstochen oder ein Stück derselben abgeschnitten [4].

Die Monogamie war im Princip anerkannt; die Ehen in den nächsten Verwandtschaftsgraden waren verboten, geschlechtliche Ausschweifungen, Kuppelei und Päderastie hatten ebenfalls ihre Strafen. Auf die Reinheit der Braut wurde strenge gehalten, selbst der Verführer einer Sklavin wurde in gewissen Fällen zum Sklaven gemacht. Die Geburt und Eheschließung wurden festlich begangen.

Zum Schluß führen wir einige Stellen aus einer der Reden an, welche Sahagun, der älteste Geschichtschreiber Mexiko's, als ein Vermächtniß der Weisheit der Vorzeit für die Nachkommen bezeichnet hat. Dieselben wurden wohl erst in spanischer Zeit aufgeschrieben; Waitz vertheidigt jedoch ihre Echtheit [5]. Daß dieselben christlichen Einfluß verrathen, läßt sich freilich kaum läugnen. Immerhin aber sind sie zum Theil vorspanischen Ursprungs und beweisen jedenfalls, welche hohe Meinung die ersten Missionäre von der Sittenlehre der Azteken hatten. In der Rede eines Vaters aus den höheren Ständen an seine Tochter heißt es: „Meine Tochter, unser Gott, der überall und der Schöpfer aller ist, hat dir Vernunft gegeben, um zu denken, und im Besitz derselben vermagst du jetzt die Dinge dieser Welt zu verstehen und zu erkennen, daß in ihnen keine wahre Freude und Ruhe zu finden ist, sondern nur Mühe,

[1] Prescott l. c. p. 33. [2] Ibid. p. 15. [3] Ibid. p. 19.
[4] Waitz, Anthropologie IV, 84 ff. [5] Sybels Histor. Zeitschrift VI, 79.

Trauer und Last, Elend und Armuth in Menge ... Merke wohl auf, meine Tochter, diese Welt ist schlimm und voll Plage, es gibt in ihr keine Freude ohne Leid ... Es ist der Lauf der Welt, daß einige Freuden mit vielen Mühen und Plagen gemischt sind im Leben; doch denkt niemand an den Tod, man achtet nur auf das Gegenwärtige, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, Häuser zu bauen, sich zu verheiraten ..."

„Bis jetzt, meine Tochter, hast du das Leben durchträumt, nun bist du erwacht ... Ich bitte Gott, daß du viele Tage leben mögest. Du mußt aber wissen, wie du leben, welchen Weg du gehen sollst." Dann wird die Tochter erinnert, daß sie aus edlem Geschlechte sei und deshalb ihren Wandel rein bewahren solle, damit sie weder sich selbst noch ihr Geschlecht entehre. Tag und Nacht soll sie von Herzen zu dem unsichtbaren Gotte beten, Gott werde sie erhören und ihr geben, was ihr gut sei und was sie verdiene. Weiterhin wird sie ermahnt, früh aufzustehen, fleißig bei der Arbeit zu sein, alle weiblichen Arbeiten fleißig zu lernen jetzt noch in der Jugend, da ihr Verstand noch offen und ihr Herz noch rein sei von jeder Sünde. Sie soll sich vor Ausschweifungen hüten, nicht stolz sich wegen ihres Geschlechtes erheben, „denn du beleidigst damit Gott, und er wird zulassen, daß du in Schmach und Schande verfällst durch schlechten Lebenswandel, und man wird deiner spotten". In der Wahl ihres Mannes soll sie sich nicht durch Leidenschaften leiten lassen, sie soll den bessern wählen, sich außerdem aber an keinen Mann hingeben und beim Erwählten ausharren bis zum Tode, wer er immer sei. „Auch wenn er nichts zu leben hat, verlasse und verachte ihn nicht, denn Gott der Herr ist mächtig, für euch zu sorgen; denn er weiß alle Dinge und ist gnädig, wem er will. Dies, meine Tochter, ist meine Lehre. Ich habe vor Gott hiermit meine Pflicht erfüllt, und wenn du sie vergissest, ist es deine Schuld."

Die Mutter legt in einer ähnlichen Rede ihrer Tochter ans Herz, sich nicht zu sehr zu putzen, aber auch nicht zu sehr zu vernachlässigen; sie solle in ihrem ganzen Betragen Anstand, Bescheidenheit und gefälliges Entgegenkommen an den Tag legen. Mit dringenden Worten wird ihr Keuschheit empfohlen, weil die Unkeuschheit ins Unglück stürze, das Glück der Ehe untergrabe und Schande über die ganze Familie bringe. „Wenn auch niemand dich sieht und dein Gatte es auch nicht erfährt, sieht es doch Gott, der überall gegenwärtig ist und dich strafen wird." [1]

§ 3.

Die Inka.

„Es ist eine merkwürdige Thatsache," meint Prescott, der Geschichtschreiber des Reiches der Inka in Peru, „daß viele, wo nicht die meisten der rohen Stämme, welche das große amerikanische Festland bewohnten, wie entstellt auch ihr Glaube in anderer Rücksicht durch kindischen Aberglauben gewesen sein mag, doch zu dem erhabenen Gedanken eines großen Geistes, des Schöpfers des Weltalls, gelangt waren, der seiner Natur nach unkörperlich, nicht durch einen Versuch, ihn sichtbar darzustellen, entwürdigt werden durfte,

[1] Waitz, Anthropologie IV, 128.

und der, weil alle Räume durchdringend, nicht auf die Umfangsmauern eines Tempels beschränkt wurde." [1]

Auch die alten Peruaner waren, wie derselbe Geschichtschreiber nachweist, vom Dasein des großen, allgegenwärtigen und allmächtigen Geistes überzeugt. Verehrung genoß aber dieser höchste Geist nur wenig. Er besaß einen einzigen Tempel. Dagegen wurde die Sonne um so mehr verehrt. Von ihr stammten die Gründer und Beherrscher des altperuanischen Reiches, die Inka, ab, die deshalb auch, wie die Kaiser von China und die Mikados von Japan, göttliche Verehrung genossen. Die Sonne galt zugleich als Lenkerin der menschlichen Schicksale. Unter den übrigen Gottheiten ragte der Mond hervor, welcher als Schwester und Gattin der Sonne angebetet wurde.

Die Peruaner glauben nicht nur an die Fortdauer nach dem Tode, sondern auch an die Auferstehung des Leibes. Die Bösen kommen nach dem Hinscheiden in den Mittelpunkt der Erde und büßen ihre Verbrechen durch Jahrhunderte voll Mühsal; die Guten dagegen gelangen in ein Paradies voll Ruhe und Gemächlichkeit. Auch an einen bösen Geist glaubten sie, brachten ihm aber keine Opfer dar [2].

Die Gesetze des Inkareiches waren gering an Zahl, aber äußerst streng. Auf Diebstahl, Ehebruch, Hurerei und Mord stand Todesstrafe, ebenso auf Lästerung der Sonne und Verfluchen des Inka. Verrücken der Grenzsteine, das Ableiten von Wasser aus des Nachbars Land in sein eigenes, das Anzünden eines Hauses wurde ebenfalls streng bestraft. Empörung galt als eines der schwersten Verbrechen. Die Gesetze des Herrschers galten als göttliche Gesetze, deren Verletzung nicht nur den Herrscher, sondern Gott selbst beschimpfte.

Dem Adel war die Vielweiberei erlaubt, und dem Inka selbst gehörte ein ganzer Harem von Weibern. Die gewöhnlichen Leute dagegen besaßen — sei es auf Grund des Gesetzes oder aus Mangel an Mitteln — nur eine Frau. Die Verwandtschaftsgrade wurden beobachtet, nur dem Inka war auch in dieser Beziehung größere Freiheit gestattet. Zur Eingehung der Ehe war die Einwilligung der Eltern nothwendig. Die Vermählung geschah in höchst sonderbarer Weise. An einem bestimmten Tage des Jahres wurden alle heiratsfähigen jungen Leute auf die großen Plätze ihrer Städte oder Dörfer zusammenberufen. Der Vorsteher des Ortes legte die Hände des zu vermählenden Paares ineinander und erklärte es für verheiratet [3]. Ueberhaupt muß im alten Inkareich ein arger Despotismus geherrscht und jede freie Bewegung des Einzelnen unterdrückt haben. Dem entsprach auch, daß aller Grund und Boden als Eigenthum des Inka angesehen wurde. Der Boden wurde in drei Theile getheilt, deren einer der Sonne (dem Tempeldienst), der zweite dem Inka, der dritte dem Volke zugewiesen war. Jedem Familienvater wurde je nach der Zahl seiner Kinder ein Stück Land zugetheilt, das er jedoch nicht als Privateigenthum besaß; denn jährlich wurde eine neue Vertheilung vorgenommen [4].

Müßiggang war eine Unmöglichkeit im Inkareiche, denn von der Staatsverwaltung wurde jedem seine Arbeit angewiesen. Selbst die Frauen erhielten

[1] Geschichte der Eroberung von Peru, aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1848. I, 67.
[2] Prescott l. c. p. 69. [3] Ibid. p. 86. [4] Waitz, Anthropologie IV, 404.

die Wolle aus den öffentlichen Vorrathshäusern zugetheilt. Die Menge des nöthigen Tuches und die Art desselben wurde in der Hauptstadt des Reiches, in Cuzco, festgesetzt. Die Ausführung der Arbeit wurde von Beamten überwacht, die zu diesem Zweck von Zeit zu Zeit die Häuser besuchten und nachsahen, ob die Arbeit gehörig verrichtet werde. „Müßiggang war im Auge des Gesetzes ein Verbrechen und ward als solches bestraft, dagegen Fleiß öffentlich gelobt und durch Belohnungen angespornt." [1]

Kurz, im Inkastaat war vieles von dem verwirklicht, was unsere Socialisten für ihren Zukunftsstaat erstrebten — nur nicht auf demokratischer, sondern auf streng monarchischer oder vielmehr theokratisch-despotischer Grundlage.

§ 4.

Die Tupi-Guaranistämme Südbrasiliens.

Die Tupi-Guaranistämme am Parana stehen schon seit langem im Verkehr mit Europäern und haben ohne Zweifel ihre ursprünglichen Ansichten mannigfach geändert. Wir halten uns deshalb mit Vorliebe an die Berichte der älteren Missionäre und Reisenden.

Daß die Tupi-Guaranistämme an ein höchstes Wesen glaubten, wird fast einstimmig berichtet; manche Stämme scheinen dasselbe zugleich als den Stammvater der Menschen anzusehen. Daneben glaubten sie auch an zahlreiche gute und böse Geister. Die letzteren fürchteten sie sehr und suchten sie durch Gaben und Zaubermittel zu versöhnen und unschädlich zu machen.

Natürlich darf man sich unter dem höchsten Wesen nicht den unendlich vollkommenen Gott im christlichen Sinne denken. In dem Sinne, in welchem wir Christen von Gott reden, kannten sie Gott nicht. Man muß das vor Augen behalten, wenn man in älteren Reiseberichten liest, die Eingeborenen seien „Atheisten" gewesen. Aus eben denselben Reiseberichten erhellt, daß die Wilden höhere, überirdische Wesen verehrten, von welchen sie sich abhängig glaubten. Man vergleiche beispielsweise die Berichte des Joh. Lerius [2], der die brasilianischen Eingeborenen zu den Atheisten rechnet und dann doch ausführlich ihre religiösen Gebräuche erzählt.

Charlevoix meint, die Guarani hätten dem höchsten Wesen keine Verehrung gezollt [3]. Waitz stellt dies, auf andere Zeugnisse gestützt, in Abrede [4]. Jedenfalls besaßen sie Opfer und feierten religiöse Feste. Sie glaubten auch an das Fortleben der Seele nach dem Tode. Nach einigen Stämmen hielt sich die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe in der Nähe des letztern auf, ja leistete ihm sogar im Grabe Gesellschaft. Deshalb machten sie die Gräber geräumig und ließen einen leeren Raum, damit die Seele nicht beengt werde [5]. Andere Stämme glaubten, die Seelen der Tapferen fliegen hinter die höchsten Berge, wo sie in Gemeinschaft mit ihren Vorfahren ein genußreiches Leben

[1] Prescott l. c. p. 41.
[2] Historia Navigationis in Brasiliam. Francof. ad M. 1592. c. 15. p. 224 sqq.
[3] Histoire du Paraguay (1757) I, 295. [4] Anthropologie III, 418.
[5] Charlevoix l. c. p. 297.

führen, während die Seelen der Trägen und Feigen von Agnan, dem bösen Geiste, gequält werden[1].

Zauberei und Aberglauben spielten im Leben der Tupi-Guaranistämme eine große Rolle. War ein Kind geboren, so mußte der Vater 15 Tage streng fasten, sich der Jagd enthalten und mit niemand verkehren, sonst, meinte man, sei es um das Leben des Kindes geschehen. Sie besaßen auch eine Art Taufe. Die Namengebung an die Neugeborenen wurde durch Menschenopfer gefeiert. Das Fleisch des Geschlachteten wurde verzehrt. Dem Opfer, gewöhnlich ein Kriegsgefangener, erlaubte man noch vor dem Tode die größten Ausschweifungen.

Kam ein Mädchen in das heiratsfähige Alter, so wurde es einer Frau übergeben, welche acht Tage lang durch die schwersten Arbeiten, Fasten und andere Quälereien die Tauglichkeit desselben für die Mühen der Haushaltung erprobte. Nach Ablauf dieser Zeit wurde ihm das Haar abgeschnitten und der gewöhnliche Schmuck der Weiber angelegt. Dann wurde es für heiratsfähig erklärt. Ob ein solches Noviziat für den Ehestand nicht auch den „Civilisirten" zu empfehlen wäre?

Ehen unter nahen Verwandten waren nicht erlaubt, nur die Kaziken nahmen sich hierin größere Freiheit. Bei einigen Stämmen war die Vielweiberei allen, bei anderen bloß den Häuptlingen erlaubt. Zur Heirat war die Einwilligung der nächsten Verwandten erforderlich. Für die Weiber stand auf Ehebruch der Tod oder schimpfliche Verstoßung. Unnatürliche Laster waren verabscheut. Von den Mädchen wurde vor der Verheiratung, wie es scheint, keine Zurückhaltung gefordert.

Die Tupi-Guarani wohnten in ziemlich großen, volkreichen Dörfern, die voneinander unabhängig waren und von Kaziken regiert wurden. Die Kaziken besaßen großes Ansehen und vererbten ihre Würde in ihrer Familie. Ihre Hauptrechte bestanden darin, daß ihnen ihre Unterthanen das Land bebauen und auf ihr Verlangen ihre Töchter als Frauen überlassen mußten. Die Ehrlichkeit scheint nicht die starke Seite der Guarani gewesen zu sein: wohl eine natürliche Folge ihrer übergroßen Armuth. Mit der Unehrlichkeit scheint die Trägheit und Trunksucht gleichen Schritt gehalten zu haben. Der Kannibalismus war bei ihnen allgemein, ähnlich wie bei den Kariben, mit denen die Tupi-Guarani verwandt zu sein scheinen. Als lobenswerthe Eigenschaften werden an den Guarani die Dankbarkeit und Höflichkeit hervorgehoben.

Noch ein Wort über die Bekleidung. Nach den Berichten älterer Reisenden — wir nennen z. B. Chr. Columbus[2], Joh. Stadius[3] und Joh. Lerius[4] — gingen die Eingeborenen Brasiliens, Männer und Weiber, völlig wie Adam und Eva im Paradies. Daß in ihrer Allgemeinheit diese Behauptung nicht richtig ist, geht unzweideutig aus den Berichten der Missionäre hervor. Dobrizhoffer z. B. bekämpft dieselbe ausdrücklich[5] und warnt

[1] Waitz a. a. O. III, 418. I. Lerius, Historia navigationis in Brasiliam c. 15. Nach Charlevoix (a. a. O. S. 299) hatte sich auch die Ueberlieferung der Sintflut bei den Guarani erhalten. Dasselbe berichtet schon J. Stadius in seiner Historia Brasiliana l. 2 c. 23.

[2] Cf. Histoire générale des voyages (Paris 1763) XVIII, 23.

[3] Historia Brasil. l. 2 c. 9. [4] Historia Navigationis in Brasiliam c. 7.

[5] Historia de Abiponibus. Viennae 1784. tom. II. c. 14.

vor den Abbildungen völlig nackter Indianer, denen man in Reisebeschreibungen begegne. Den Abiponern gibt er das ehrende Zeugniß, daß sie auch zur Zeit, wo sie als Heiden wie wilde Thiere die Wälder durchstreiften, sich immer sehr schamhaft kleideten. Von den Guaranis berichtet schon N. Del Techo, daß sie eine Schamhülle aus Federn und Muscheln trugen[1]. Auch nach Ojeda, der im Jahre 1499 mit A. Vespucci eine Entdeckungsreise nach Amerika unternahm, trugen die Eingeborenen eine Hülle um die Lenden und beobachteten die Männer in Gegenwart der Frauen eine gewisse Zurückhaltung. Daß einzelne Völkerschaften jede Verhüllung verschmähten, scheint freilich der Fall gewesen zu sein. Wenigstens berichten die ersten Entdecker Amerika's, unter ihnen auch Columbus selbst, sie hätten Völkerschaften angetroffen, die völlig nackt einhergingen. Man darf jedoch daraus nicht schließen, daß ihnen jedes Schamgefühl gemangelt habe. Die dunkle Hautfarbe und Tätowirung vermindern um vieles den sinnlichen Reiz der Nacktheit, wie dies auch der eben angeführte Lerius bezeugt. Derselbe berichtet außerdem ausdrücklich, daß er ältere Männer gesehen habe, die eine Lendenbekleidung von Blättern trugen, will es aber dahingestellt sein lassen, aus welchen Gründen sie dies thaten[2].

Das im obigen gezeichnete Bild der Tupi-Guaranistämme stimmt fast in allen Zügen mit den Schilderungen überein, welche uns Dobrizhoffer[3] von den Abiponen, Baucke[4] von den Mokobiern und in der neuern Zeit v. Martius[5] von den Coroados entwerfen.

§ 5.

Die Botokuden und Chavantes.

Die Botokuden im brasilianischen Küstengebirge, nördlich von Rio de Janeiro, „genießen den traurigen Vorrang, unter den brasilianischen Wilden die allerniedrigste Stufe einzunehmen"[6]. Auch Peschel meint: „Unter allen Bewohnern der Erde stehen vielleicht die Botokuden Brasiliens dem Urzustand (!) am nächsten." Unter Urzustand haben wir im Sinne der Entwicklungslehre jenen Zustand zu verstehen, in dem der Mensch erst anfing, sich über das Thier zu erheben.

Beide genannten Schriftsteller, denen wir diese Stellen entlehnt, behaupten, die Botokuden gingen ganz nackt. Bei v. Hellwald nimmt uns diese Behauptung nicht wunder. Denn die blinde Voreingenommenheit für den Darwinismus raubt ihm nicht selten die für einen unparteiischen Forscher nöthige Objectivität. Dagegen wundern wir uns, diese Behauptung bei dem sonst zuverlässigen Peschel zu finden. „Die Kleidung ist bei den südamerikanischen Stämmen bis zum La Plata, dem milden Himmel entsprechend, unter dem sie wohnen, auf ein Minimum reducirt. Ebenso wenig wie sonst in der Welt gibt es

[1] Cf. Histoire générale des voyages l. c. p. 91.

[2] Historia Provinciae Paraquariae S. J. Leodii 1673. l. 5 c. 7.

[3] Historia de Abiponibus. tom. II. c. 15 sqq.; tom. III. c. 45.

[4] P. Florian Baucke, von Kobler. Regensburg 1870. S. 311 ff.

[5] Reise in Brasilien. München 1823. I, 384.

[6] Hellwald, Naturgeschichte des Menschen (1882) I, 443.

[7] Völkerkunde, 5. Aufl., S. 148.

aber hier Stämme, die gewohnheitsmäßig ganz nackt gehen."[1] Die Schambedeckung, deren sich die Botokuden bedienen, heißt Giukanu[2]. Sie besitzen auch ein Wort für Schamröthe.

Aus den Berichten des P. Samuel de Lodi aus dem Kapuzinerorden, der 20 Jahre unter den Botokuden und anderen brasilianischen Stämmen als Missionär weilte, weiß man, daß sie an einen obersten Geist glauben. Die Seelen der Verstorbenen bleiben nach ihrem Tode einige Tage bei ihrem Körper und gelangen dann auf den Mond, wo die Seligen wohnen[3].

Prinz v. Wied, der die Botokuden beschrieben, zeigt auch, daß sie einen klaren Begriff von Eigenthum haben. Nutzung der Jagdreviere ist nur den Eigenthümern gestattet, und Wildfrevel wird durch eine Art Zweikampf gerächt[4]. Obwohl die Botokuden äußerst roh und grausam sind und dem Kannibalismus huldigen, so sind sie doch sonst offen und heiter, vergessen gute Behandlung nicht, sondern zeigen sich treu und anhänglich[5].

Die Häuptlinge, unter denen die einzelnen Stämme stehen, werden gewählt und besitzen geringes Ansehen. Es ist auch nicht richtig, daß die Botokuden in Weibergemeinschaft oder in einem wechselnden Concubinate leben. Hellwald, der dies behauptet, gibt ja selbst zu, daß aus Eifersucht um die Frauen oft barbarische Züchtigung und Todtschlag eintritt. Wenn er sagt, eheliche Treue sei selten, so gibt er wenigstens zu, daß sie vorkommt, daß also dieser Begriff auch den armen Botokuden nicht fehlt. Uebrigens behauptet v. Martius ausdrücklich, daß die Untreue der Weiber schonungslos gestraft wird[6]. „Die Gemüthsart der Botokuden beurtheilt v. Martius günstig, und manche Berichterstatter haben sie von liebenswürdigem Charakter gefunden, tapfer, uneigennützig, mäßig und dankbar. Seitdem man anfing, sie freundlich zu behandeln, gelang es, eine Anzahl an bleibende Wohnsitze und an Landbau zu gewöhnen."[7]

Wir fügen noch das Bild bei, welches v. Martius[8] von den wilden, zwischen dem Araguaya und Tocantins lebenden Chavantes entwirft. Er rühmt ihren hohen Wuchs und ihre Tapferkeit. Zur Führung ihrer Hauptwaffe, einer vier Fuß langen Keule, gewöhnen sie sich durch das Tragen eines schweren Holzblockes, den sie im Laufe von sich schleudern. Wer dies nicht vermag, darf auch nicht heiraten. Sie bewachen die Keuschheit der Jünglinge und halten dadurch die der Mädchen gesichert; doch erlauben sie dem Kühnsten im Kriege den Genuß der Braut; aber eheliche Untreue des Weibes strafen sie mit dem Tode. Wie bei allen brasilianischen Wilden trägt auch hier das schwächere Geschlecht alle Sorgen des Haushaltes und der Erziehung. Sie sind übrigens geschickt in Handarbeiten. Im Schwimmen und anderen Leibesübungen zeichnen sie sich ebenso sehr aus wie durch eine gewisse sichere und edle Haltung in ihrem Benehmen und durch die Offenheit ihrer Gesichtszüge. Auch ist ihnen die Idee der Unsterblichkeit nicht fremd, und sie hoffen nach

[1] Ratzel, Völkerkunde II, 572.
[2] Prinz Maximilian zu Wied, Reisen in Brasilien II, 10.
[3] Annales de la propag. XVII, 418.
[4] Prinz zu Wied a. a. O. I, 368.
[5] Waitz, Anthropologie III, 446.
[6] Martius, Reise in Brasilien II, 480.
[7] Hellwald a. a. O. I, 445.
[8] Reise in Brasilien II, 574—575.

dem Tode in ein besseres Land zu kommen. Von dem Cultus eines höhern Wesens findet man aber keine Spur bei ihnen, es sei denn, daß die Feste, welche sie in den Monaten März und April während des Vollmondes feiern, sich hierauf bezögen. Mit den Reisenden pflegen sie zu handeln, indem sie Wachs, Wildpret u. dgl. gegen Eisenwaaren und Branntwein umtauschen.

§ 6.

Die Feuerländer.

Die Feuerländer (Pescheräh) im äußersten Süden Amerika's haben ihren Namen von dem beständigen Feuer, das sie in den ausgehöhlten Baumstämmen unterhalten, die sie als Kähne benutzen. Seitdem Darwin ein so dunkles Bild von ihnen entworfen hatte, war man fast daran gewöhnt, sie nur mehr als halbe Menschen zu betrachten. Aber auch hier haben nüchterne Forschungen die Hoffnungen der Darwinisten, die sie fast den Orang-Utangs gleichstellten, zu nichte gemacht.

Selbst Darwin gab schon zu: „Als ich an Bord des Beagle mit den Feuerländern zusammenlebte, ward ich unaufhörlich überrascht von kleinen Charakterzügen, welche zeigten, wie ähnlich ihre geistigen Eigenschaften den unserigen waren."[1] Auch Peschel weist darauf hin, daß die künstliche Art ihrer Feuerbereitung und ihr Geschick als Seefahrer mit hohlen Baumstämmen Scharfsinn verrathen[2]. Ratzel seinerseits bemerkt: „Wie kaum ein zweites Volk sind die Feuerländer in Bezug auf ihre geistigen Aeußerungen unterschätzt worden. Ihr ganzes Leben ist so elend, daß von einem Funken höhern Ahnens anscheinend gar nicht gesprochen werden konnte. Die meisten Beobachter haben es sich daher hier ganz besonders bequem gemacht; sie haben ein paar Stichproben auf religiösen Sinn, Gottesidee u. s. w. angestellt, und da diese negativ ausfielen, den Feuerländern überhaupt jeden Gedanken abgesprochen, der über das alltäglich Nothwendige hinausgeht. Es macht den Eindruck, als solle ihre seelische Anlage geflissentlich herabgedrückt werden, wenn noch neuerlich Lovisato in seinen sonst so trefflichen Mittheilungen über die Feuerländer sagt: ‚Es gibt keinen Schmerz um die Verstorbenen, das Färben des Gesichtes, das Schreien, die Schläge, die Wunden, die sie sich beim Tode eines Verwandten beibringen, die Zerstörung der Todeshütte u. s. w. sind mehr nur Gewohnheiten.' Und doch schiene es viel gerechter und den Thatsachen entsprechender, zu betonen, daß trotz der Armuth und des Elendes die Todtengebräuche bei diesen Völkern im ganzen ebenso ausführlich und getreu beobachtet werden wie bei Nationen, die im Ueberflusse leben. Wir werden in der Allgemeinschilderung der indianischen Religionen besonders zu betonen haben, wie auffallend die feuerländischen Todtengebräuche mit denen der übrigen Amerikaner übereinstimmen . . . Die Seelen der Verstorbenen wandern in den Wäldern umher, ein Vogelschrei, ein Krach im Gletschereise, jeder unerklärliche Ton ist den Feuerländern Geisterruf. Es ist schwer zu entscheiden, wie weit ihr Denken sich darüber hinaus mit einer Gottheit und einem zukünftigen Leben beschäftigt. Idole, Amulette u. dgl. besitzen sie angeblich nicht, aber sie unter-

[1] Abstammung des Menschen I, 209.
[2] Völkerkunde S. 151.

scheiden gute und böse Geister, wenn sie auch aus den Offenbarungen dieser Geister weder Belohnung noch Strafe abzuleiten wissen (?). Es wird bei den Jagahn von einem bösen, mit Sturm, Schnee, Regen geißelnden Geiste als vom Kurspik, was Lovisato mit Teufel übersetzt, gesprochen. Manche Gebräuche deuten auf die Furcht vor strafendem Eingreifen höherer Mächte (also doch!), so gewisse Speise- und Enthaltsamkeitsregeln.“ [1]

Die Feuerländer erzählen auch von „einem großen schwarzen Mann, der in den Wäldern umhergehe, alles höre und sehe und den Menschen je nach ihrem Betragen gutes oder schlechtes Wetter sende. Andere scheinen diese gerechte Gottheit in der Sonne wohnend zu denken“ [2].

Aus den eigenen Schilderungen Darwins ergibt sich, daß die Feuerländer regelrechte Begriffe von *Tausch*, *Eigenthum*, *Wahrhaftigkeit* und *ehelicher Treue* besaßen [3]. Daß sie den *Mord* eines Stammesgenossen als strafwürdiges Verbrechen ansehen, bekundet die Erzählung eines Feuerländers: nach dem Morde, den sein Bruder an einem wilden Manne begangen, hätten lange Zeit Stürme geherrscht und sei viel Regen und Schnee gefallen.

§ 7.

Die Naturvölker der Polarländer.

Polarvölker oder Hyperboreër werden jene Völker genannt, die im Norden jenseits der Waldgrenze bis zum Eismeere ihre Wohnsitze haben. „Die Grundzüge der hyperboreischen Religionen sind die der heutigen Menschheit allgemein eigenen Vorstellungen. Wir finden auf der einen Seite den Begriff einer *einzigen Gottheit*, von der keine Götzenbildnisse gemacht werden; wir begegnen auch den Ideen eines *künftigen Lebens* in einem ewig dauernden Sommer sowie dem Glauben an Himmel und Hölle, also an ein gutes und ein schlechtes Jenseits. An diese Grundbegriffe reiht sich ein Cultus abergläubischer Ansichten, der sich in dem Verhältniß der Stämme zu einander gerade so wie im socialen Leben des einzelnen Stammes wiederspiegelt, sowie auch das Familienverhältniß in dessen kleinsten Einzelheiten durchzieht.“ [4]

Die Polarmenschen glauben an die Rückkehr der Verstorbenen, die als Geister oder Gespenster in der Nähe der Menschen weilen und sie beeinflussen. „*Geister höherer Ordnung* schweben über diesem Gewimmel halbmenschlicher Gespenster und Gnomen und hoch über ihnen vor allen der Schatten eines höchsten Schöpfergottes.“ [5]

Die Eskimo kennen ein doppeltes Jenseits. Die Bösen kommen nach Adlivun in die Unterwelt, die Guten in das schöne Land Kudlivun. In Adlivun herrscht eine Göttin. In ihr Reich führt der Weg über ein schmales, eisglattes Rad und über ein dünnes Seil; am Eingange wachen nie schlafende Hunde. Die Bösen werden von Raben gequält. Die Guten in Kudlivun führen ein frohes, heiteres Leben bei Ballspiel und glücklicher Jagd.

[1] Völkerkunde II, 677—678. [2] *Schneider*, Naturvölker II, 71.
[3] Naturwissenschaftliche Reisen S. 235. *Schneider* a. a. O.
[4] *Ratzel* a. a. O. II, 773. [5] Ebend. II, 775.

Die Stellung der Frau ist bei den Hyperboreërn dieselbe wie bei den Indianern. Alle Arbeit des Hauses fällt ihr zu, dem Manne dagegen Jagd und Fischfang. Die Polygamie kommt selten vor. Bei den Grönländern werden Knaben und Mädchen schon frühe verheiratet; bei anderen Stämmen wirbt ein Dritter für den Freier. Das Mädchen stellt sich unwillig, verläßt sogar das Haus und muß scheinbar mit Gewalt zurückgebracht werden. Wirklicher Weiberraub kommt aber nur dann vor, wenn ein Mann ein Nebenweib gewinnen will. Heiraten zwischen Geschwisterkindern und Adoptirten gelten nicht für zulässig. Die Braut muß meistens um einen bestimmten Preis erstanden werden.

Vielfach wird der „pietätvolle Charakter des Familienlebens bei den Eskimo gelobt. Es herrscht eine zärtliche Liebe zwischen Eltern und Kindern. In Grönland erbt der älteste Sohn Zelt und Weiberboot, was so viel ist wie Haus und Hof, und ernährt Mutter und Geschwister, die in Ermangelung eines ältesten Sohnes dem nächsten Verwandten anheimfallen. Was jüngere Kinder erwerben, fällt der Mutter zur Verfügung zu“ [1].

„Zahlreich sind die als Gewohnheiten fortgepflanzten Rechtssatzungen. Wer an bewohnter Küste landen will, muß sich überzeugen, ob man ihn aufnehmen will. Jagd, Fischfang . . ., Strandgut sind frei. Auf irgend einen freiliegenden Gegenstand einen Stein legen heißt ihn in Besitz nehmen. Wer ein Thier auf der Jagd zuerst sah, dem fällt es zu, wenn auch andere es tödteten; im Zweifelsfalle gehört es dem, der ihm die erste Wunde beibrachte . . . Der Handel kennt Creditgeben, doch erlischt die Verpflichtung des Schuldners oder der Seinen mit dem Tode, oder wenn er das geborgte Gut verlor oder zerbrach. Auf *Mord* steht Blutrache. Im Falle eines Mordes wird der Mörder durch Verwandte des Ermordeten oder durch Augenzeugen des Mordes ebenfalls getödtet, meistens erschossen. Todesstrafe wird außerdem nur gegen böse Hexen und Zauberer angewandt und selten wohl einmal gegen Ehebrecher. Bei einigen Stämmen besitzt der Erema Gerichtshoheit und kann die Schuldigen durch Stockschläge und andere Strafen züchtigen.“

Das enge und fast beständige Zusammenwohnen in kleinen Hütten bringt es mit sich, daß das Gefühl für Anstand und Schamhaftigkeit in einer Weise abgestumpft wird, die uns Civilisirten abstoßend erscheint. Auch wird den Hyperboreërn in ihrer großen Mehrheit arge sittliche Verkommenheit vorgeworfen. Viele unnatürliche Laster sollen bei ihnen im Schwange sein. Wir brauchen dem nicht zu widersprechen, bemerken aber, daß das Thun der Menschen oft schlechter ist als ihr Erkennen. Wie der civilisirte Europäer, so thut auch der Eskimo manches, nicht *weil* er es für gut, sondern *obwohl* er es für böse hält.

[1] *Ratzel* a. a. O. II, 770.

Schluß.

So haben wir denn unsern Rundgang durch die wichtigsten Cultur- und Naturvölker aller Zeiten und Zonen beendet. Von der grauesten Vorzeit angefangen haben wir aus den verschiedensten Epochen Zeugen vernommen. Ebenso sind wir bis an die äußersten Grenzen der Erde gegangen, um die verwahrlostesten Naturkinder zu vernehmen, denen eine gewisse Schule so gern die Menschenwürde bestreiten möchte. Und was haben wir immer und überall gefunden?

1. Es gibt kein Volk, das nicht zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, guten und bösen Menschen unterscheidet, die einen des Lobes und Lohnes, die anderen des Tadels und der Strafe würdig hält. Bei allen Völkern gilt nicht Reichthum, Macht und Talent, sondern vor allem Tugend und Gerechtigkeit als der oberste Werthmesser des Menschen.

2. Alle Völker sehen die sittliche Ordnung als eine dem Belieben der Menschen entrückte und unter der Sanction höherer, übermenschlicher oder überirdischer Mächte stehende Ordnung an, für deren Beobachtung oder Uebertretung der Mensch nicht nur in diesem Leben, sondern auch im zukünftigen verantwortlich ist.

3. Obwohl in Bezug auf das, was im einzelnen gut und bös ist, die verschiedenen Völker oft weit auseinander gehen, indem z. B. die einen die Polygamie, Auflöslichkeit der Ehe, Menschenopfer u. dgl. für nicht unerlaubt ansehen, so sind doch die allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, wie sie im Dekalog enthalten sind, im wesentlichen ein Gemeingut aller Menschen. Beschimpfung der Gottheit, Verunehrung, Mißhandlung der Eltern und Ungehorsam gegen dieselben, Mißhandlung und Tödtung der Kinder ohne besondern Grund, Mord, Ehebruch, Diebstahl, Betrug und Lüge werden überall bei allen Völkern als Verbrechen angesehen, deren Begehung jeden schlecht und strafbar macht, und zwar nicht bloß bei den Menschen, sondern auch bei den höheren Mächten, die bestimmend in das Schicksal der Sterblichen eingreifen. Daß in den einzelnen Anwendungen eine große Verschiedenheit obwaltet, steht hiermit nicht im Widerspruch. Dies erklärt sich ganz leicht durch die Thatsache, daß Gott das natürliche Sittengesetz bloß in allgemeinen Umrissen ins Menschenherz geschrieben, die weitere Ausführung an der Hand dieser Umrisse aber den Menschen selbst als Aufgabe übertragen hat.

Wie ein großer Maler nur die allgemeinen Umrisse eines Gemäldes entwirft und die Ausführung im einzelnen den Schülern überläßt, so daß diese verschieden ausfallen und das Gemälde in der Hand eines fahrlässigen und beschränkten Lehrlings zur Fratze werden kann, in der kaum noch die dunklen Umrisse des Meisters erkennbar bleiben: so hat auch Gott das Sittengesetz nur in ein paar kräftigen Zügen in das Menschenherz gezeichnet. Aus diesen allgemeinen Umrissen kann der Mensch mit dem natürlichen Lichte seiner Vernunft durch eigenes Nachdenken und durch fremde Belehrung das Sittengesetz mit dem Beistand der göttlichen Vorsehung, der keinem Gutwilligen fehlt, allseitig erkennen. Wer aber das dargebotene Licht nicht benutzt, kann das Sittengesetz im einzelnen sich so ausmalen oder verzerren, daß es beinahe zur Fratze wird, in der nur noch die dunkelsten Umrisse erkennbar bleiben, die von der Hand des Schöpfers untilgbar in die Menschenseele eingegraben sind.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

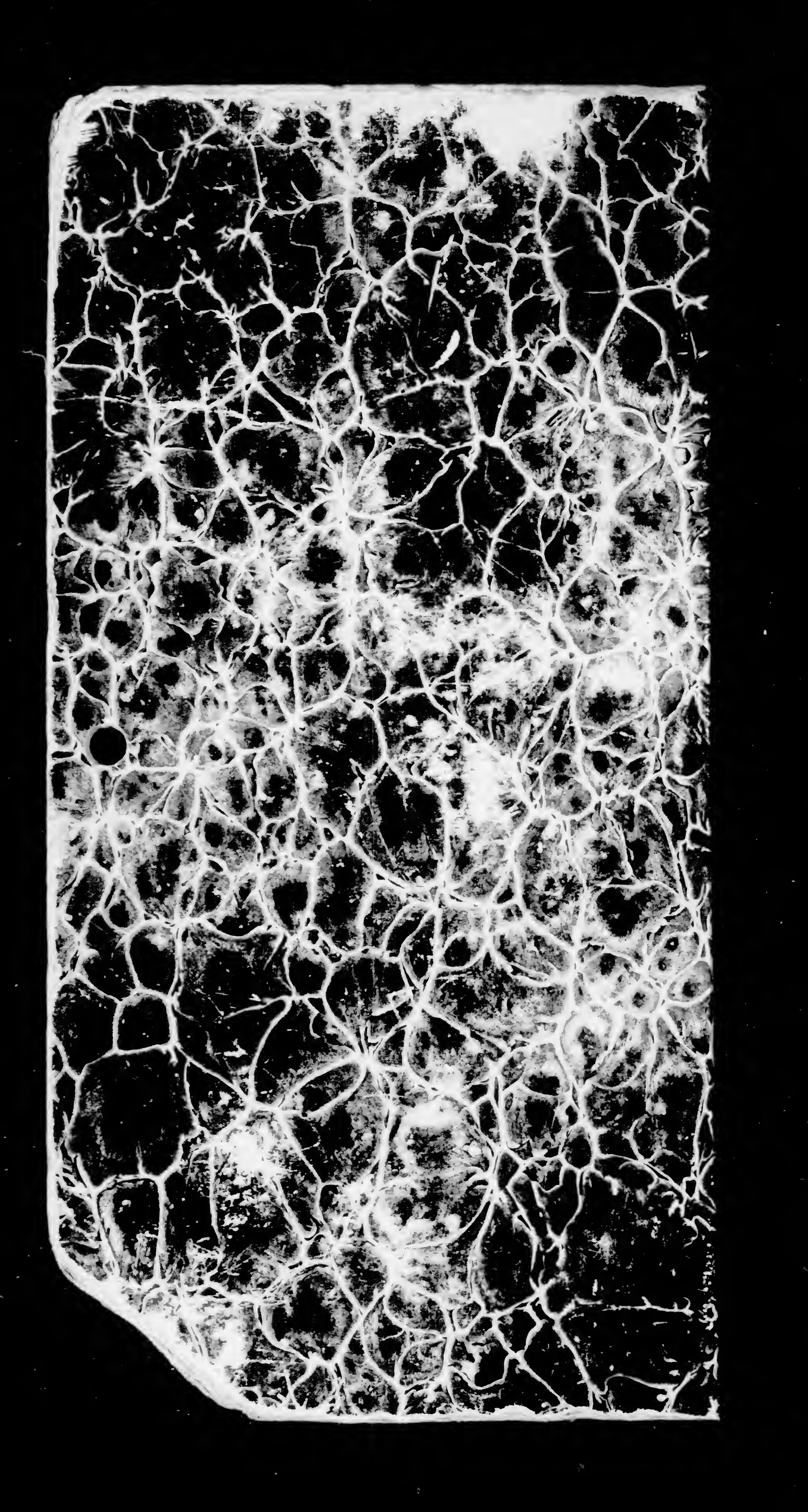
This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
JAN 6 1948	Feb 6		
	Mar 12		
	APR 2 7 '48		
	april 29/48		
DEC			
DEC 13 1951			

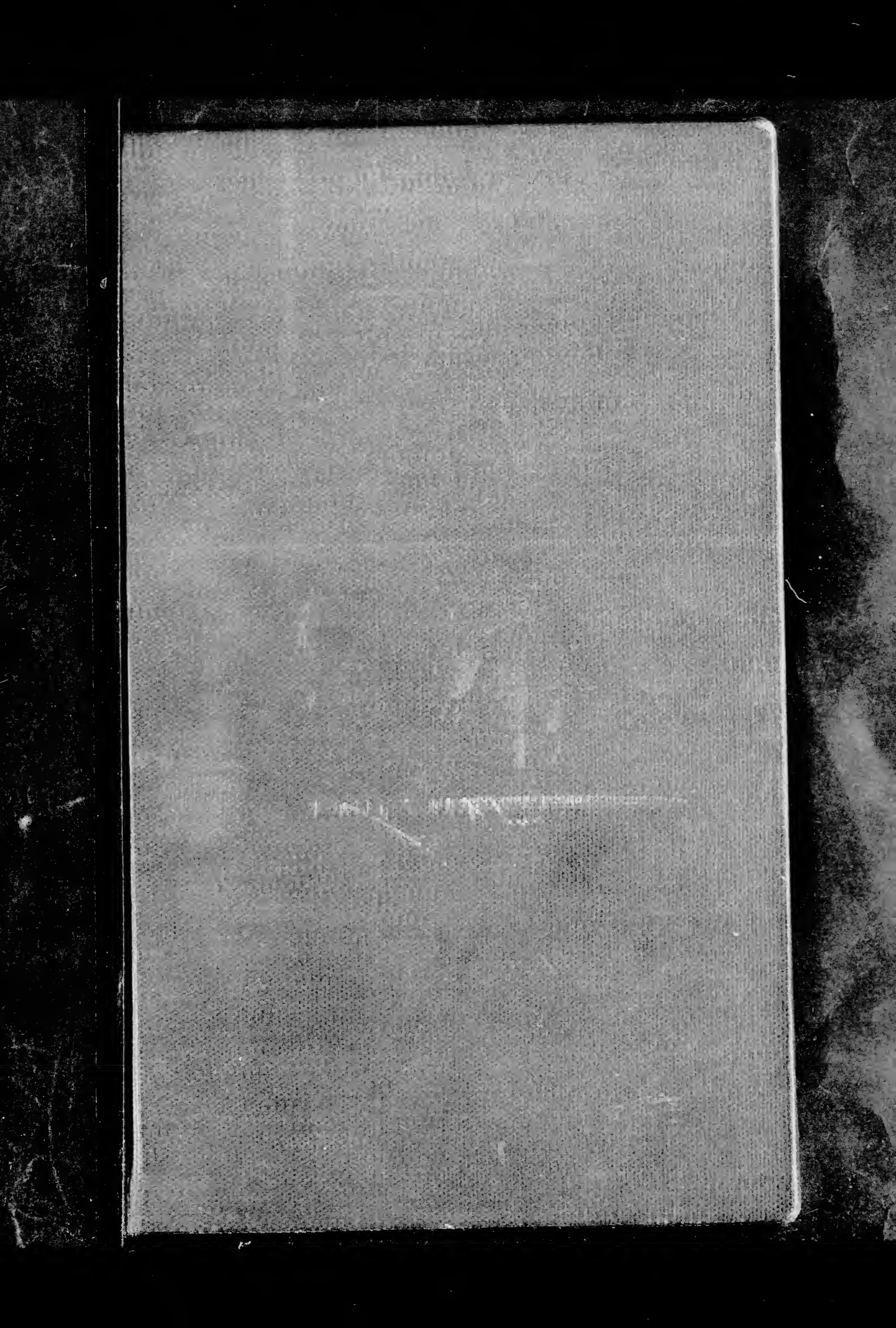
C28 (747) M100







VOLUME 2



Columbia University
in the City of New York

LIBRARY



2



Moralphilosophie.

Moralphilosophie.

Eine wissenschaftliche Darlegung

der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

von

Victor Cathrein S. J.

COLUMBIA COLLEGE LIBRARY N.Y.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Zweiter Band:

Besondere Moralphilosophie.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1893.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY N.Y.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Beziehungen des Menschen.

Erste Abtheilung.

Erstes Buch.

Der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott.

Erstes Kapitel.

Von der natürlichen Religion.

Erster Artikel.

Wesen und Nothwendigkeit der natürlichen Religion und ihr Verhältniß zur Sittenlehre.

Zweiter Artikel.

Irrige Ansichten über das Wesen und die Nothwendigkeit der Religion.

221284

Seite

Seite

Seite

Viertes Buch.

Vom Eigenthumsrecht 109

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Eigenthums und Besitzes.

Zweites Kapitel.

Der Socialismus.

Erster Artikel.

Begriff und Geschichte des Socialismus.

Zweiter Artikel.

Die Grundlagen des Socialismus.

Dritter Artikel.

Unmöglichkeit des Socialismus.

Seite

Drittes Kapitel.

Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner.

Erster Artikel.

Das Grundeigenthum im Lichte der Geschichte.

Zweiter Artikel.

Dritter Artikel.

Viertes Kapitel.

Positive Begründung des Privateigenthums.

Erster Artikel.

Zweiter Artikel.

Dritter Artikel.

Darlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigenthumstheorie.

Seite

Vierter Artikel.

Fünftes Kapitel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.

Erster Artikel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechts.

Zweiter Artikel.

Das Erbrecht.

Fünftes Buch.

Von den Verträgen.

Erstes Kapitel.

Erster Artikel.

Wesen und Eigenschaften der Verträge.

Zweiter Artikel.

Zweites Kapitel.

Von den Verträgen im besondern.

Erster Artikel.

Zweiter Artikel.

Das Gelddarlehen.

Seite

Dritter Artikel.

Die gegenseitig belastenden Verträge mit Ausschluß des Gelddarlehens.

Zweite Abtheilung.

Erstes Buch.

Die Familie.

Erstes Kapitel.

Von der Gesellschaft im allgemeinen.

Zweites Kapitel.

Die Ehe.

Erster Artikel.

Natur und Nothwendigkeit der Ehe.

Zweiter Artikel.

Eigenschaften der Ehe.

Dritter Artikel.

Ehehindernisse und Ehegesetzgebung.

Seite

Vierter Artikel.

Fünfter Artikel.

Sechster Artikel.

Siebenter Artikel.

Achter Artikel.

Neunter Artikel.

Zehnter Artikel.

Fünftes Kapitel.

Die Functionen der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Zweiter Artikel.

Seite

Dritter Artikel.

Vierter Artikel.

Sechstes Kapitel.

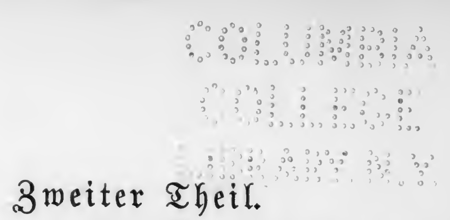
Erwerb und Verlust der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Zweiter Artikel.

Siebentes Kapitel.

Von den Staatsverfassungen.



Zweiter Theil.

Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Beziehungen des Menschen.

Vorbemerkung.

1. Wer sich in einer Stadt oder Gegend orientiren will, steigt zuerst auf die Zinnen eines Thurmes oder auf den Gipfel eines Hügels, von wo er die Gegend nach allen Richtungen überschauen kann. Erst wenn er hier eine allgemeine Uebersicht gewonnen, steigt er wieder von der Höhe herab, um die einzelnen Sehenswürdigkeiten im besondern von nächster Nähe zu betrachten und so sein Gesammtbild allseitig zu vervollständigen.

Gerade so wollen wir in der Moralphilosophie verfahren. Im ersten und allgemeinen Theil haben wir das sittliche Gebiet nur sozusagen von der Höhe überschaut und abgegrenzt. Von allen besonderen Verhältnissen absehend, haben wir uns nur mit der Betrachtung und Begründung der allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze befaßt. Bloß zufällig und wie im Vorbeigehen streiften wir zuweilen concrete Verhältnisse, soweit dies zur Klarstellung der allgemeinen Grundsätze erforderlich war.

Aber die Moralphilosophie bleibt als praktische Wissenschaft nicht bei der bloßen Erkenntniß der leitenden Grundsätze stehen, sie will dem Menschen in allen seinen Lagen eine sichere Führerin zum Guten werden. Deshalb müssen wir jetzt die schon festgestellten allgemeinen Grundsätze auf die verschiedenen denkbaren Lebenslagen des Menschen anwenden und bestimmen, welche Anforderungen die sittliche Ordnung im einzelnen an ihn stellt. Aus diesem Grunde nannten wir (I, 10)[1] den besondern Theil der Moralphilosophie auch angewandte Moralphilosophie. Der allgemeine Theil bildet die Grundlage und die nothwendige Voraussetzung des besondern Theils.

2. Der Aufgabe dieses zweiten Theils entsprechend ändert sich im folgenden die Behandlungsmethode. Während wir im ersten Theil, von den sittlichen Thatsachen und Erscheinungen ausgehend, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend analytisch und inductiv verfuhren, d. h. vom Besondern zum Allgemeinen emporstiegen, werden wir im zweiten die synthetische und deductive Methode befolgen, d. h. vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Wir nehmen die allgemeinen Grundsätze des ersten Theils zur Grundlage und suchen aus denselben die einzelnen Pflichten des Menschen abzuleiten.

[1] Die in Klammern befindlichen Zahlen verweisen immer auf frühere Seiten dieses Werkes. Steht eine I davor, so ist der erste Band gemeint.

Freilich muß dies unter beständiger Berücksichtigung der concreten menschlichen Verhältnisse geschehen. Die genaue Rücksichtnahme auf die Erfahrungsthatsachen ist uns also in diesem Theile mindestens ebenso nothwendig als im ersten. Denn bleiben auch die allgemeinen sittlichen Grundsätze in ihrer abstracten Fassung dieselben, so ändern sich doch die aus ihnen abgeleiteten concreten Forderungen je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse, auf die sie angewandt werden.

3. Infolge dieses Verhältnisses des ersten zum zweiten Theil kann man die Moralphilosophie in höherem Grade *deductiv* nennen als die anderen Zweige der Philosophie, vielleicht mit einziger Ausnahme der philosophischen Lehre von Gott (Theodicee). Denn sie hat, was diesen fehlt: ein allgemeines, umfassendes Princip, aus dem sich unter Berücksichtigung der concreten Verhältnisse alle Pflichten und Rechte des Menschen ableiten lassen. Dieses Grundprincip, welches den Gipfelpunkt und Inbegriff des allgemeinen und den Ausgangspunkt des besondern Theils der Moralphilosophie bildet, ist der oberste Satz des natürlichen Sittengesetzes: *Beobachte die dir als vernünftigem Wesen nach allen deinen Beziehungen zukommende Ordnung* (I, 334 ff.).

Um die einzelnen Pflichten des Menschen kennen zu lernen, brauchen wir nur die verschiedenen Verhältnisse zu durchgehen, in denen er sich befinden kann, und bei jedem zu fragen, was sich für ihn als vernünftiges Wesen nach seiner Stellung im Weltganzen geziemt. Ist etwas für ihn ungeziemend, böse, so wissen wir auch, daß er es auf Grund des Naturgesetzes meiden soll. Erkennen wir dagegen, daß etwas ihm angemessen und mithin gut ist, so wissen wir wenigstens, daß er es an und für sich thun *darf*; *verpflichtet* aber, es zu thun, ist er nur dann, wenn man klar einsieht, daß es zur richtigen, dem Menschen angemessenen Ordnung *nothwendig* und folglich seine Unterlassung positiv ungeziemend und böse ist.

Zugleich mit den Pflichten behandeln wir die *Rechte* des Menschen, weil diese mit jenen in wesentlichem Zusammenhange stehen. Wer Pflichten hat, besitzt auch Rechte gegen seine Mitmenschen, und umgekehrt, wo Rechte sind, da sind auch Pflichten. Nur seinem Schöpfer und unumschränkten Herrn gegenüber hat das Geschöpf wohl Pflichten, aber keine strengen Rechte (I, 380).

4. Aus dem Gesagten ergibt sich ein sehr einfaches *Eintheilungsprincip* für die besondere Moralphilosophie. Doppelter Art sind nämlich die Beziehungen, in denen man den Menschen betrachten kann: die einen sind *persönlich* oder *individuell*, die anderen *gesellschaftlich* (social).

Der Mensch ist zwar seiner Natur nach für die Gesellschaft bestimmt und ein Glied derselben. Man kann aber von diesem Verhältniß zunächst absehen und ihn als *Privatperson* in seinen Beziehungen zu sich selbst und zu anderen seinesgleichen betrachten und dann erst seine *gesellschaftlichen Beziehungen* zur Familie, zum Staat, zur Kirche ins Auge fassen. Dementsprechend zerfällt die besondere Moralphilosophie in *zwei Abtheilungen*: 1) in die Lehre von den *individuellen oder rein persönlichen* und 2) in die von den *gesellschaftlichen* Rechten und Pflichten des Menschen. In der ersten Abtheilung betrachten wir den Menschen als ein für sich bestehendes Individuum, in der zweiten als ein Glied der von Gott geordneten Gesellschaften.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten.

Die erste Abtheilung der besondern Moralphilosophie handelt von den allen Menschen gemeinsamen Pflichten und Rechten, die sich aus ihren *individuellen* Beziehungen ergeben. Es gibt aber drei derartige Grundbeziehungen des Menschen: das Verhältniß *zu Gott*, *zu sich selbst* und *zu den Mitmenschen*. Das Verhältniß des Menschen zu den vernunftlosen Geschöpfen kommt nur insoweit in Betracht, als es auf die Beziehungen des Menschen zu Gott, zu sich selbst und seinen Mitmenschen einfließt. Die vernunftlosen Wesen haben dem Menschen gegenüber keinerlei Recht, und dieser hat keine Pflichten gegen sie; er hat höchstens Pflichten, deren Gegenstand die unvernünftige Natur ist und deren Verletzung die Uebertretung einer Pflicht gegen Gott, sich selbst oder die Mitmenschen enthält. Der Mensch ist ja der Zweck der vernunftlosen Natur; diese ist bestimmt, ihm in jeder Weise zu dienen, die sich mit seinen Pflichten gegen Gott, sich selbst und die vernünftigen Mitgeschöpfe vereinigen läßt. Wir haben darüber schon im ersten Band (458) das Nöthige gesagt.

Die *Eigenthumsfrage* gehört, genau gesprochen, in den Abschnitt, der über die gegenseitigen Pflichten und Rechte der Menschen handelt. Wenn wir dieselbe dennoch ähnlich wie die Lehre von den Verträgen in einem eigenen Abschnitte behandeln, so geschieht dies nur, weil sie wegen ihrer heutigen Wichtigkeit gegenüber den socialistischen Angriffen einer eingehenden Untersuchung bedarf.

Wir behandeln also im *ersten* Buche das Verhältniß des Menschen zu Gott, im *zweiten* das Verhältniß des Menschen zu sich selbst, im *dritten* das Verhältniß des Menschen zu seinen Mitmenschen, mit Ausschluß des Eigenthumsrechtes und des Vertragsrechtes. Diese bilden den Gegenstand des *vierten und fünften Buches*.

Erstes Buch.

Der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott.

Erstes Kapitel.

Von der natürlichen Religion.

Erster Artikel.

Wesen und Nothwendigkeit der natürlichen Religion und ihr Verhältniß zur Sittenlehre.

§ 1.

Begriff und Eintheilung der Religion.

Bei neueren Schriftstellern begegnet man oft gar wundersamen Auslassungen über die natürliche Religion. Fortschrittliche protestantische Theologen, wie Ritschl[1], reden vom „Gespenst der natürlichen Religion". Andere bezeichnen die natürliche Religion als eine contradictio in adiecto, da jede Religion wesentlich übernatürlich sei. Solche Auslassungen beweisen wenigstens die Begriffsverwirrung, die in unserer Frage herrscht.

I. Was ist Religion?

1. Religion[2] im eigentlichsten und engsten Sinne bedeutet Gottesverehrung. Unter Verehrung (Cult) versteht man alle Erweise von Hochachtung, Hingebung und Unterwerfung, die man einem andern wegen seiner auszeichnenden Vorzüge gibt. Verehrung sagt mehr als Ehrenbezeigung. Man kann auch Gleichgestellte und Untergebene nach ihrem Rang und Verdienst ehren. Verehren aber kann man nur denjenigen, der uns durch seine Vorzüge irgendwie überragt und uns dadurch eine Art Bewunderung und Ehrfurcht einflößt.

[1] In seiner Göttinger Jubiläumsrede 1887.

[2] Die Etymologie des Wortes ist sehr zweifelhaft. a) Nach dem Bericht des Aulus Gellius (Noctes atticae l. 4 c. 9) leitete Massurius Sabinus religio von *relinquere* ab, weil das Religiöse wegen seiner Heiligkeit von dem gewöhnlichen Gebrauch ausgeschlossen und gewissermaßen getrennt und aufgegeben ist. b) Andere leiten mit dem hl. Augustinus religio her von *religere* im Sinne von *reeligere,* von neuem wählen, weil wir durch die Religion Gott, den wir verloren hatten, von neuem wählen. c) Lactantius und viele Kirchenschriftsteller nach ihm betrachten religio als eine Ableitung von *religare,* wiederverbinden, weil wir durch die Religion wieder mit Gott verbunden werden. So annehmbar diese Erklärung in Bezug auf die Bedeutung der Religion ist, so sieht man doch schwer ein, wie sprachlich religio von religare abgeleitet werden kann. d) Am wahrscheinlichsten ist wohl die Ableitung von *relegere* (re und lego, ich achte), wiederholt lesen und bedenken. Diese Ableitung findet sich bei Cicero (De natura deor. l. 2 c. 28): Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti *religiosi ex relegendo*, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. Hiernach bedeutet Religion die sorgfältige Berücksichtigung alles dessen, was sich auf den Dienst Gottes bezieht.

Die besondere und auszeichnende Art von Verehrung, die wir Gott, dem Urquell alles Seins und unumschränkten Herrn aller Dinge, schulden, heißt Religion oder Gottesverehrung oder auch religiöser Cult. Auch Geschöpfe können Gegenstand des religiösen Cultes sein, aber nur insofern sie in besonderer Beziehung zu Gott stehen und deshalb sozusagen theilnehmen an der Verehrung, die wir dem Schöpfer schulden. Wer einen Freund verehrt, wird auch dasjenige verehren, was in besonders inniger Beziehung zu ihm steht.

2. Von den Acten der Gottesverehrung wurde der Name Religion auf die innere dauernde Gemüthsverfassung oder Tugend übertragen, die uns für dieselben geneigt macht. Hiernach bedeutet also Religion (Religiosität) an zweiter Stelle die Tugend, die uns geneigt macht, Gott die ihm als dem höchsten Urquell und Herrn aller Dinge schuldige Huldigung und Verehrung darzubringen. Von dieser Tugend war schon früher die Rede (I, 274).

3. Die Verehrung und Unterwerfung, die wir Gott schulden, hat eine Summe von sicheren Erkenntnissen über sein Wesen und unser Verhältniß zu ihm zur Voraussetzung. Diese bilden sozusagen die Grundlage, auf welcher die Gottesverehrung sich aufbaut, und die Wurzel, aus der sie hervorwächst. Deshalb werden auch diese Wahrheiten und die daraus hervorgehenden Pflichten und Gesinnungen nicht selten Religion genannt. Religion in diesem dritten Sinne bezeichnet alle jene Wahrheiten, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen, sammt den Pflichten, die sich für den Menschen daraus ergeben. Religiös wird dann alles genannt, was sich auf Religion in diesem weitesten Sinne bezieht. So reden wir von religiösen Wahrheiten, Gesinnungen, Dingen, Einrichtungen u. s. w.

Im kirchlichen Latein wird Religion auch noch zur Bezeichnung des Standes derjenigen gebraucht, welche aus der vollkommenen Ausübung der Religion ihre besondere Lebensaufgabe machen. Diejenigen, die diesem Stande angehören, heißen Religiosen (Ordensleute).

II. Eintheilung der Religion.

1. Die Religion wird eingetheilt in wahre und falsche Religion. Im Sinne von Gottesverehrung ist die Religion falsch, wenn sie die Gott allein gebührende Verehrung einem andern Wesen erzeigt oder aber Gott nicht in gebührender Weise ehrt. Es gibt nur eine wahre Religion, falsche aber unzählige.

Naturgemäß geht die falsche Gottesverehrung aus irrigen Meinungen über das höchste Wesen und die Stellung des Menschen zu ihm hervor. Deshalb kann auch die Religion im dritten oben genannten Sinne falsch sein, insofern sie falsche Lehrsätze und Anschauungen enthält, aus denen sich falsche Folgerungen in Bezug auf die Gottesverehrung ergeben.

2. Die Religion wird ferner eingetheilt in natürliche und übernatürliche. Die natürliche Religion ist diejenige, welche sich auf der natürlichen Erkenntniß Gottes aufbaut und aus ihr hervorgeht. Jeder Mensch kann durch die natürlichen Kräfte der Vernunft zur Erkenntniß Gottes und der ihm schuldigen Verehrung gelangen. Diese schon aus der natürlichen Erkenntniß Gottes hervorgehende Verehrung ist die natürliche Religion. Die übernatürliche Religion dagegen beruht wesentlich auf der freien Anordnung und Offenbarung Gottes. Die übernatürliche und geoffenbarte Religion

hebt die natürliche Religion nicht auf, sondern baut auf ihr weiter, bestätigt sie und bestimmt sie näher.

3. Man unterscheidet wohl auch subjective und objective Religion oder besser Religion im subjectiven und objectiven Sinn. Religion im subjectiven Sinn ist die dauernde Willensgeneigtheit zur Gottesverehrung sammt den aus ihr hervorgehenden Bethätigungen. In dieser Bedeutung sagt man, ein Volk habe viel oder wenig Religion, oder es sei wenig oder sehr religiös. Die Religion im objectiven Sinn dagegen sind die objectiven Wahrheiten, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott beziehen, und die Pflichten, welche sich für den Menschen daraus ergeben. Die Religion im objectiven Sinn ist etwas objectiv Gegebenes, vom subjectiven Belieben Unabhängiges, das der Mensch anzuerkennen und zur Richtschnur seines Verhaltens zu nehmen hat. Die Religion im subjectiven Sinn dagegen (Religiosität) kann zu- und abnehmen.

§ 2.

Von der Nothwendigkeit der natürlichen Religion.

1. Wir werden hier nicht mehr beweisen, daß es eine Summe von Wahrheiten über das Dasein und Wesen Gottes und das Verhältniß des Menschen zu ihm gebe, die durch das natürliche Licht der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden können. Die Wahrheiten der natürlichen Religion bilden die nothwendige Voraussetzung und Grundlage der Moralphilosophie, wie wir wiederholt dargethan haben (I, 69 ff. 229 ff. 301 ff.). Gibt es keinen Gott, keine Ewigkeit, keine Unsterblichkeit, keine Vergeltung im Jenseits, ist der Mensch nicht wesentlich vom Affen verschieden: so gibt es auch keine wahre, dieses Namens werthe sittliche Ordnung mehr; von Tugend, Pflicht und Gewissen zu reden ist dann eine Thorheit, und der Gescheiteste ist der, welcher möglichst intensiv und extensiv das Leben zu genießen versteht.

2. Was wir zu beweisen haben, ist, daß der Mensch kraft des natürlichen Sittengesetzes und unabhängig von jeder übernatürlichen Anordnung und Offenbarung verpflichtet sei, Gott als das höchste Princip und den unumschränkten Herrn aller Dinge zu verehren oder ihm durch geziemende innere und äußere Zeichen der Unterwerfung zu huldigen.

Unter innerer Gottesverehrung verstehen wir alle nicht in die äußere Erscheinung tretenden Bethätigungen, durch die wir Gott die schuldige Ehre erweisen. Alle sinnfälligen Bethätigungen, die demselben Zweck dienen, nennen wir äußere Gottesverehrung.

Wir reden ferner hier nicht von der bloß virtuellen und indirecten Gottesverehrung, die in jeder sittlich guten Handlung liegt, auch wenn sie nicht formell auf die Verehrung Gottes hingeordnet wird. Durch jede gute Handlung wird Gott verherrlicht (I, 231), und da wir durch das Sittengesetz zu vielen guten Handlungen verbunden sind, so sind wir auch zur indirecten und virtuellen Gottesverehrung verpflichtet. Wir reden aber hier von der formellen und directen Gottesverehrung, die darin besteht, daß man

eine Handlung direct zum Zwecke der Gottesverehrung oder als Zeichen der Huldigung und Unterwerfung vornimmt.

3. Die Nothwendigkeit wenigstens der innern Gottesverehrung ergibt sich unmittelbar aus der Betrachtung des Verhältnisses, in dem der Mensch zu seinem Schöpfer steht.

a) Wir sehen es als eine selbstverständliche Pflicht an, daß der Knecht seinem Herrn, der Untergebene seinem Vorgesetzten Zeichen der Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwerfung gebe. Wir tadeln den Knecht, der zwar die Befehle seines Herrn ausführt, aber unterläßt, demselben nach Erforderniß der Umstände seine Achtung und Ehrfurcht zu erzeigen, wie sie seiner Stellung entspricht. Und je größer und allseitiger dieses Abhängigkeits- und Unterwürfigkeitsverhältniß ist, um so mehr sehen wir es als strenge Pflicht an, daß der Diener seinem Herrn die gebührende Hochachtung und Ehrerbietung erweise. Würde nun gar der Diener alles, was er ist und hat, von seinem Herrn zu Lehen besitzen, würde ihm täglich alles, was er braucht, durch die Güte seines Herrn zufließen, so würden wir ihn gewiß aufs schärfste tadeln, wenn er es unterließe, bei schicklicher Gelegenheit dem Herrn seine Ergebenheit, Verehrung und Dankbarkeit zu bezeigen.

Dieses ist aber nur ein schwaches Bild des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Nur durch zufällige Umstände und nicht durch seine Wesenheit wird ein Mensch der Diener eines andern. Aber der Mensch ist durch sein innerstes Wesen selbst ein Diener Gottes (I, 75 ff. 453). Was er ist und besitzt, ist ausnahmslos ein freies Gnadengeschenk des Allerhöchsten, ein Geschenk, das Gott durch die beständige Erhaltung sozusagen jeden Augenblick von neuem schenken muß.

Wie ferner der Mensch alles aus des Schöpfers Hand empfangen hat, so ist er auch seinem ganzen Sein nach auf ihn als sein Endziel hingerichtet. Für Gottes Verherrlichung ist er geschaffen, und auf dieses höchste Ziel soll in letzter Linie all sein Denken, Thun und Lassen hingeordnet werden.

Ist es da nicht eine nothwendige Vernunftforderung, daß er seinem höchsten Herrn, von dem er alles als Gnadengeschenk besitzt und für dessen Verherrlichung er da ist, zuweilen Zeichen seiner Unterwerfung und Verehrung, seiner Liebe und Dankbarkeit gebe?

b) Der Mensch ist aber nicht bloß wesentlich Diener Gottes, sondern es kommt zu diesem Unterwürfigkeitsverhältniß noch ein anderes, innigeres Verhältniß hinzu, welches das erstere nicht aufhebt, nämlich eine Art Kindschaftsverhältniß. In der That, schon die rein natürliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen kann mit dem Verhältniß zwischen Vater und Kind in etwa verglichen werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil alle Vaterschaft von Gott abstammt, sondern weil jeder Mensch seine nach Gottes Ebenbild gestaltete Seele unmittelbar aus Gottes Hand empfängt und zu einer innigen Gemeinschaft mit Gott im Jenseits bestimmt ist. Wie es nun Pflicht eines Kindes ist, nicht bloß den Eltern zu gehorchen, sondern auch ihnen Zeichen der Hochachtung, Dankbarkeit und Liebe zu geben, so, ja in noch viel höherem Grade, ist der Mensch verpflichtet, nicht bloß die Befehle Gottes auszuführen, sondern auch ihm zuweilen seine Huldigung darzubringen.

Tiefwahr hat deshalb schon Aristoteles die Pflichten gegen Gott mit den Pflichten gegen die Eltern zusammengestellt und den Ausspruch gethan, diejenigen seien zu bestrafen, welche Zweifel äußerten, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben solle [1].

4. An der Pflicht der innern Gottesverehrung schon allein auf Grund des natürlichen Sittengesetzes kann kein Vernünftiger zweifeln, der nicht den Glauben an Gott und Unsterblichkeit über Bord geworfen. Thatsächlich sind es auch nur Atheisten, Agnostiker und Pantheisten, welche diese Pflicht bestreiten.

Eines besondern Nachweises aber bedarf die Pflicht der äußern Gottesverehrung. Ein übertriebener Puritanismus oder Spiritualismus möchte gern jede Gottesverehrung auf das innerste Herzkämmerchen beschränken, wo kein Mensch, kaum der Andächtige selbst, etwas von der Gottesverehrung gewahr wird. Das heißt die Natur des Menschen und sein Verhältniß zu Gott verkennen.

a) Der Mensch ist nicht bloß der Seele, sondern seinem ganzen Sein nach wesentlich ein Diener Gottes. Mit Leib und Seele, mit inneren und äußeren Kräften ist er ein Gebilde der Schöpferhand Gottes, von demselben allseitig abhängig und für ihn bestimmt. Deshalb soll er auch mit seinem ganzen Sein dem Ewigen seine Huldigung und Unterwerfung darbringen [2].

b) Hierzu kommt, daß ganz naturgemäß die inneren Bethätigungen der Gottesverehrung auch den äußern Menschen erfassen und mit sich ziehen. Der Mensch ist ein einheitliches, aus Leib und Seele zusammengesetztes Thätigkeitsprincip, er hat eine sinnlich-geistige Natur. Diese Doppelseitigkeit macht sich naturgemäß in den menschlichen Bethätigungen geltend. Die inneren Thätigkeiten wecken die äußeren und umgekehrt. Wer im Innern freudig oder traurig ist, wird diese Seelenstimmung auch äußerlich durch seine Haltung und Geberden kundgeben. Wer einen andern aufrichtig achtet und verehrt, wird dies ganz unwillkürlich in seiner Gegenwart durch seine ganze Haltung zeigen. Gerade so ist es auch mit der Gottesverehrung. Wer innerlich ergriffen ist von der Größe und Majestät Gottes und ihm im Ernst seine Verehrung erzeigen will, wird naturgemäß auch äußerlich eine ehrfurchtsvolle, demüthige Haltung einnehmen. Wir können uns nicht gut vorstellen, daß jemand, der Gott anbeten und lobpreisen will, sich bequem auf ein Sopha hinstrecke, ins Theater oder in eine Badeanstalt gehe. Allerdings besteht die Gottesverehrung vor allem in den inneren Bethätigungen der Anbetung und Hingebung. Diese sind die Seele der Gottesverehrung. Aber die äußeren Bethätigungen bilden die naturgemäße Ergänzung, sozusagen den Leib oder das natürliche Gewand derselben.

c) Die innere Gottesverehrung ist nothwendig, wie gezeigt wurde. Also ist es auch die äußere, weil jene ohne diese nicht so beschaffen sein kann, wie sie sein soll. Die inneren Affecte hangen von den äußeren Bethätigungen

[1] Top. I. c. 11 (c. 9 ed. Didot): οἱ ἀποροῦντες πότερον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονέας ἀγαπᾶν ἢ οὐ κολάσεως δέονται. Professor Ritschl gehört zu denen, die nach Aristoteles Züchtigung verdienten.

[2] S. Thom. Cont. Gent. III, 119.

ab. Der Mensch ist eben kein reiner Geist, sondern ein geistig-sinnliches Wesen, dessen inneres Leben von dem äußern beeinflußt wird. Die inneren Gesinnungen und Affecte erstarken oder erlahmen, je nachdem sie von außen unterstützt und genährt werden oder nicht. Wegen dieses Abhängigkeitsverhältnisses wird bei gänzlicher Unterlassung der äußern Gottesverehrung auch die innere erschlaffen und bald ganz erlöschen. Dagegen wirkt die äußere Bethätigung mächtig auf die innere Gesinnung zurück. Wie ein vermehrtes Kapital oder ein verstärkter Strom kehrt der Affect der Ehrfurcht, Hingebung und Liebe, der aus der Seele hervorquillt, durch die äußeren Sinne wieder in die Seele zurück.

Wie wird der Mensch so mächtig von Ehrfurcht ergriffen, wenn er in einen altehrwürdigen Dom tritt, wo ihn alles: der reichgeschmückte Altar, die himmelanragenden Säulen und Gewölbe, die ehrwürdigen und heiligen Gestalten, die von den Wänden herniederschauen, daran gemahnt, daß er an heiliger Stätte weilt! Und wie sollte er sich nicht gehoben und zu demüthigem Gebete angetrieben fühlen, wenn die festlichen Gesänge und die feierlichen Klänge der Orgel mächtig durch die Hallen rauschen und zur Opferhandlung sich die ganze Gemeinde in ehrfurchtsvoller Anbetung vor dem Herrn verneigt! Solchen Eindrücken vermag sich nur ein hochmüthiger Mensch zu entziehen, der in seinem Herzen schon längst Gott vom Throne gestürzt und irgend einen andern Götzen, vielleicht sich selbst, an dessen Stelle gesetzt hat.

Aus dem eben entwickelten Beweis geht hervor, daß allerdings ein Zweck der äußern Gottesverehrung die Vermehrung und Förderung der innern Andacht ist. Aber dieser Zweck ist, wie aus den früheren Beweisen (a und b) erhellt, nicht der einzige, ja nicht einmal der hauptsächlichste. Wir schulden Gott die äußere Verehrung auch um ihrer selbst willen, oder weil es eine Vernunftforderung ist, daß der Mensch als Ganzes mit Leib und Seele seinem Schöpfer und Herrn huldige.

d) Noch eine andere Erwägung ist geeignet, uns von der Angemessenheit der äußern Gottesverehrung zu überzeugen. Wir erinnern an die sozusagen priesterliche Stellung, die der Mensch zwischen der vernunftlosen Natur und dem Schöpfer einnimmt (I, 75). Auch die vernunftlose Natur soll nach Fähigkeit an der directen Verherrlichung des Schöpfers theilnehmen. Sie selbst vermag zwar Gott nicht zu erkennen und ihm deshalb auch nicht formell zu huldigen, wohl aber kann und soll sie an der Gottesverehrung theilnehmen durch den Menschen, indem dieser sie als Zeichen und Werkzeuge seiner Huldigung gebraucht. So gelangt die Schöpfung zu einer höhern Art der Mitwirkung an der Erreichung des letzten Zieles alles Geschaffenen: der Verherrlichung des Schöpfers.

In richtiger Würdigung dieser Wahrheit hat die katholische Kirche von jeher alle Künste und alle Kräfte der Natur zur Mitwirkung am Gottesdienste herangezogen. Die Baukunst errichtet das Gotteshaus, die Bildhauerei und Malerei schmücken es mit lebensvollen, heiligen Gestalten; Dichtkunst und Tonkunst vereinigen ihre Lieder und Weisen zum Lobe des Allerhöchsten. Gärten und Felder leihen ihre Blumen und Sträucher zum Schmuck, die Wälder den Weihrauch, die Bienen das Wachs, der Brunnquell das Wasser zum Reinigen

und Segnen, der Schacht der Erde die edeln Metalle und das Erz, das die Gläubigen hoch vom Thurme zum Gottesdienste ruft.

„Aeußere Werkheiligkeit", „eitler Formelkram"! Mit solchen und ähnlichen Schlagwörtern sucht man nicht selten den äußern Gottesdienst zu brandmarken. Aber es sind eben Schlagwörter, die nur bei Gedankenlosen Eindruck machen. Freilich, die bloß äußere Gottesverehrung ohne die entsprechende innere Gesinnung ist werthloses Formelwesen, eine Schale ohne Kern. Wie überhaupt der ganze sittliche Gehalt des menschlichen Thuns und Lassens vom Willen oder der innern Gesinnung abhängt (I, 237 ff.), so ist auch die äußere Gottesverehrung nur insoweit von Werth, als sie aus der entsprechenden innern Gesinnung hervorgeht. Die rein äußere Gottesverehrung ohne die rechte innere Gesinnung ist Pharisäismus. Kein Vernünftiger wird einer solchen rein äußerlichen Gottesverehrung das Wort reden. In diesem Sinne sagt Christus: „Gott ist ein Geist, und die ihn Anbetenden müssen in Geist und Wahrheit anbeten." [1] Ist es aber verkehrt, eine rein äußerliche Gottesverehrung ohne die innere empfehlen zu wollen, so ist es ebenso tadelnswerth, den Menschen bloß auf die innere Gottesverehrung beschränken zu wollen. Eine solche Beschränkung ist eine Verstümmelung oder Verkümmerung der Gottesverehrung und reißt den Menschen aus der hohenpriesterlichen Stellung heraus, die ihm im Weltganzen gebührt.

5. Wer die obigen Erwägungen vor Augen behält, wird leicht die Hinfälligkeit der landläufigen Einwände gegen die Gottesverehrung einsehen. „Gott bedarf unserer Verehrung nicht", so entschuldigen sich viele, denen der Gottesdienst lästig fällt. Ganz richtig. Gott bedarf unserer Verehrung nicht. Alle Geschöpfe zusammen sind nicht im Stande, den Unendlichen vollkommener und glücklicher zu machen, als er aus sich selbst ist. Aber das Bedürfniß ist auch nicht der Grund, warum Gott von uns verehrt sein will. Der Grund ist vielmehr zunächst, weil wir selbst der Gottesverehrung bedürfen, sodann aber hauptsächlich, weil es eine Forderung der rechten Ordnung ist, daß dem Schöpfer und Herrn aller Dinge von seinen Geschöpfen gehuldigt werde. Gott brauchte die Welt nicht zu schaffen, aus freier Güte hat er ihr das Dasein gegeben; aber nachdem er sie zu erschaffen beschlossen, war es eine nothwendige Forderung seiner Weisheit und Gerechtigkeit, daß er alles auf sich als das letzte Ziel der Dinge hinordnete und von den Geschöpfen Anbetung und Verehrung forderte. Es mag sein, daß ein König der Ehrenbezeigungen eines Bettlers nicht bedarf, und daß ihm auch wenig daran gelegen ist, und doch schuldet er es seiner Stellung, daß er die ihm gebührenden Ehrenbezeigungen von seinen Untergebenen fordere. In unendlich höherem Grade gilt dies von Gott, dem höchsten Herrn und Endziel aller Geschöpfe.

Es ist also auch nicht ungeordneter Ehrgeiz oder ungebührliche Ruhmsucht, daß Gott von seinen Geschöpfen geehrt sein will, sondern nur eine unerläßliche Forderung seiner unendlichen Vollkommenheit.

[1] Joh. 4, 24.

§ 3.

Die übernatürliche Religion.

Bisher haben wir nur die natürliche Religion betrachtet, die sich aus der Natur des Menschen und seinem Verhältniß zu Gott nothwendig ergibt. Zur Vervollständigung unserer philosophischen Betrachtung über die Religion können wir hier die Frage aufwerfen, ob eine übernatürliche Religion möglich sei, und welche Pflichten uns das Naturgesetz auferlege, falls es eine übernatürliche Religion gibt. Da diese Fragen in der Apologetik behandelt zu werden pflegen, welche sich heute zu einer eigenen Wissenschaft ausgebildet hat, so werden wir uns hier mit einigen kurzen Andeutungen begnügen [1].

1. Es fragt sich also zunächst, ob eine übernatürliche Religion möglich sei, mit anderen Worten, ob Gott durch eine übernatürliche Offenbarung seinen vernünftigen Geschöpfen eine besondere Gottesverehrung vorschreiben könne?

a) Daß Gott das Recht habe, die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes in Bezug auf die Gottesverehrung im einzelnen näher zu bestimmen oder zu erweitern, scheint so einleuchtend, daß nur unbegreiflicher Hochmuth daran zweifeln kann. Ist der Mensch nicht seiner Wesenheit nach der Knecht und das Eigenthum Gottes? Ist nicht seine höchste Aufgabe der Dienst und die Verherrlichung seines Herrn?

b) Aber es ist hauptsächlich die Möglichkeit der Offenbarung, die man in Zweifel zu ziehen sucht. Jedoch mit vollem Unrecht. Was ist Offenbarung? Offenbaren heißt seine verborgenen Gedanken einem andern mittheilen oder enthüllen. Gott kann uns in doppelter Weise seine Gedanken und Absichten mittheilen (I, 5). In gewissem Sinn hat er uns schon vieles über sich selbst und seine Absichten geoffenbart durch die Schöpfung, insofern wir durch Vernunftschlüsse aus den geschaffenen Dingen auf ihren Schöpfer und seine Absichten und Pläne schließen können. Das ist Offenbarung im weitern und uneigentlichen Sinne. Sodann aber kann Gott auf übernatürliche Weise durch Worte unmittelbar selbst oder durch seine Gesandten, die er als solche durch Wunder beglaubigt, den Menschen seinen Willen kundthun. Das ist die übernatürliche Offenbarung oder die Offenbarung im eigentlichen und engern Sinne, von der wir hier reden.

Daß eine solche übernatürliche Offenbarung nichts Unmögliches enthält, ist leicht zu erkennen, mag man sie nun von seiten Gottes oder von seiten der Menschen betrachten.

Dem Allmächtigen fehlt gewiß nicht die Macht, durch übernatürliche Zeichen und Wunder den Menschen seine Absichten mitzutheilen. Er ist der unumschränkte Herr aller Dinge, der ihnen ihre Gesetze und Bahnen vorgeschrieben hat. Jedem seiner Winke gehorchen sie. Oder sollte es sich für Gott, den Allmächtigen und Unendlichen, nicht geziemen, durch übernatürliche Offenbarung mit seinen Geschöpfen in Verkehr zu treten? Das könnte

[1] Für die weiteren Ausführungen verweisen wir auf die gediegenen Werke von Hettinger, Fundamentaltheologie, und C. Gutberlet, Handbuch der Apologetik.

nur derjenige behaupten, der über der Allmacht und Größe Gottes seine unendliche Güte und Herablassung übersieht. War es nicht unter seiner Würde, die Menschen zu schaffen, so ist es auch nicht unter seiner Würde, dieselben durch seine liebende Vorsehung zu leiten und ihrem ewigen Ziele entgegenzuführen.

Oder widerspricht es vielleicht Gottes Weisheit, daß er zu seinen vernünftigen Geschöpfen sozusagen in persönlichen Verkehr trete? Fehlen ihm etwa die weisen Zwecke zu einer übernatürlichen Offenbarung? Schon der Erweis besonderer Liebe und Herablassung ist ein heiliger, Gottes würdiger Zweck. Außerdem kann er dem Menschen solche Wahrheiten offenbaren, die der natürlichen Vernunft an und für sich zugänglich sind, damit der Mensch sie auch auf das göttliche Zeugniß hin für wahr halte und so der ewigen, untrüglichen Wahrheit seinen Verstand unterwerfe. Hierzu kommt, daß selbst in Bezug auf die sittlichen und religiösen Wahrheiten der natürlichen Ordnung der menschliche Verstand leicht auf Abwege geräth, Wahres mit Falschem vermischt und selten zur vollen Klarheit und Sicherheit durchdringt. Man blicke doch auf die heidnischen Völker des Alterthums und der Neuzeit. Welch ein Wirrwarr von religiösen Ansichten und Meinungen! Wie viel Unsicherheit selbst in den grundlegendsten Fragen des menschlichen Lebens! Selbst die größten Denker des classischen Alterthums tappen in den wichtigsten Fragen von Gott, der Schöpfung, dem Ziel und Ende des Menschen wie im Dunkeln umher. Wie wehmüthig berührt es, wenn der sterbende Sokrates noch von dem Opfer eines Hahnes für den Aeskulap redet!

Gott kann aber nicht nur Wahrheiten offenbaren, die der bloßen Vernunft erreichbar sind, sondern auch solche, die die menschliche Fassungsgabe übersteigen. Der menschliche Verstand sieht Gott und die geistigen Dinge nicht unmittelbar und direct in sich selbst; er erkennt sie nur durch analoge Begriffe, d. h. durch Begriffe, die von den sinnlichen Dingen entlehnt und auf geistige Dinge übertragen sind. Solche Begriffe sind aber ihrer Natur nach unvollkommen und dunkel. Es gibt deshalb vieles in der geistigen Welt, was wir mit der bloßen natürlichen Vernunft gar nicht oder nur ahnend zu erkennen vermögen, mithin nur durch übernatürliche Offenbarung erfahren können. Und es ist gewiß der Güte Gottes entsprechend, daß er das Dunkel unseres Erdenwallens durch einige Strahlen seiner unendlichen Weisheit erhelle und so einerseits uns Gelegenheit biete, ihm unsern Verstand zu unterwerfen, andererseits aber unsere Sehnsucht nach dem vollen und klaren Schauen im seligen Jenseits wecke.

2. Wird eine Religion als geoffenbart verkündet, und liegen Anzeichen vor, daß sie wirklich von Gott geoffenbart sei, so hat jeder das Recht, aber auch die Pflicht, dieselbe mit aufrichtiger Wahrheitsliebe zu prüfen. Ohne sichere Gründe eine neue Religion als geoffenbart anerkennen, wäre unvernünftig und kann mithin von niemand verlangt werden. Ist man durch aufrichtige Forschung zur Ueberzeugung der Wahrheit der geoffenbarten Religion gekommen — und ist eine Religion wirklich geoffenbart, so muß Gott dafür sorgen, daß man sie mit Sicherheit als solche erkennen kann —, so ist man verpflichtet, dieselbe anzunehmen und zu bekennen, vorausgesetzt, daß sie für alle Menschen bestimmt ist. Denn nachdem Gott erklärt hat, in welcher Weise

er verehrt sein will, wird jede andere Weise der Verehrung unerlaubt, weil sie nicht mehr ohne Ungehorsam geübt werden kann.

Thatsächlich hat nun Gott — wie die christliche Apologetik beweist — eine übernatürliche Religion, die christliche, geoffenbart und allen Menschen vorgeschrieben. Er hat uns in der Fülle der Zeiten seinen eingeborenen Sohn gesandt, der uns durch sein Leben und seinen Kreuzestod Gnade und Wahrheit gebracht und zur Verkündigung seiner Lehre und zur Ausspendung seiner Gnadenmittel die Kirche für alle Völker eingesetzt hat. Deshalb gibt es in der thatsächlichen Ordnung nur eine wahre Religion: die übernatürliche, christliche, die jeder Mensch zu bekennen verpflichtet ist. Gott hat diese Religion in der katholischen Kirche mit so vielen Zeichen ihres übernatürlichen, göttlichen Charakters ausgerüstet, daß jeder, dem sie verkündet wird und der mit redlichem Bemühen demüthiges Gebet verbindet, sie leicht mit Sicherheit erkennen kann.

§ 4.

Verhältniß der Religion zur Sittenlehre (Moral).

Nachdem wir festgestellt, was Religion ist, können wir nun das Verhältniß zwischen der Religion und dem schon früher entwickelten Begriff der Sittenlehre (Moral) genauer bestimmen.

Religion hat, wie gezeigt (4 ff.), eine dreifache Bedeutung.

1. Versteht man unter Religion die Pflichten der Gottesverehrung, so ist sie ein Theil der Sittenlehre (Moral), oder genauer gesprochen, ein Theil der sittlichen Pflichten. Die sittlichen Pflichten zerfallen in Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nebenmenschen. Die ersteren sind die religiösen Pflichten oder die Pflichten der Gottesverehrung, und bilden den vorzüglichsten Theil der sittlichen Pflichten[1]. Wer also die Religion in diesem Sinne von den sittlichen Pflichten oder der Sittenlehre (Moral) ausscheidet, verstümmelt die letztere.

Daraus folgt weiter, daß niemand wahrhaft und allseitig tugendhaft sein kann, der bewußt seine religiösen Pflichten verabsäumt. Denn eine der hauptsächlichsten sittlichen Tugenden ist die Tugend der Gottesverehrung (Religion), die Gott gibt, was Gottes ist. Wie könnte aber jemand diese Tugend besitzen, der seinen Pflichten gegen Gott nicht nachkommt? Weil ferner die Tugenden wenigstens in ihrer Vollkommenheit innig zusammenhangen (I, 268), ja einander nothwendig bedingen, so kann niemand in irgend einer Tugend

[1] Nicht selten begegnet man auch in wissenschaftlichen Werken dem Ausdruck „religiöse und sittliche Pflichten". Dieser Ausdruck ist wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, weil, wie gesagt, die religiösen Pflichten auch sittliche Pflichten sind, also das erste Glied im zweiten enthalten ist. Niemand würde den Ausdruck „eichene und hölzerne Schränke" oder „eiserne und metallene Waffen" billigen. Gerade so unrichtig ist der Ausdruck: religiöse und sittliche Pflichten; höchstens könnte man sagen: religiöse und andere sittliche Pflichten. Der gerügte Ausdruck konnte nur aufkommen, weil man seit Kant das sittliche Gebiet als etwas betrachtete, was mit der Religion in keinem Zusammenhang stehe. — Der Ausdruck „Religion und Sittlichkeit" oder besser „Religion und sittliche Ordnung" läßt sich rechtfertigen, insofern Religion manches sagt, was die sittliche Ordnung nicht in sich begreift, und umgekehrt.

wahrhaft vollkommen sein, der seinen Pflichten gegen Gott gewohnheitsmäßig untreu ist oder keine Religion besitzt. Er mag vielleicht gewisse natürlich gute Neigungen und Anlagen haben und auch meist danach handeln, das ist aber noch keine wahre Tugend.

2. Bezeichnet man mit Religion die Gesammtheit der Wahrheiten, die sich auf das Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer beziehen, so ist die Religion als Ganzes betrachtet nicht bloß ein Theil, sondern auch die unentbehrliche Grundlage der sittlichen Ordnung. Ohne Gott ist keine wahre sittliche Ordnung möglich. Es lassen sich auch ohne Glauben an Gott gewisse Regeln aufstellen, die für die Erhaltung des Individuums und der menschlichen Gesellschaft nothwendig sind. Aber damit haben wir noch keineswegs die wahre sittliche Ordnung, wie sie im Bewußtsein unbefangener Menschen lebt, jene Ordnung, die an Rang und Werth alle irdischen Güter unermeßlich überragt und die wir einzuhalten unbedingt im Gewissen verpflichtet sind.

a) Gott ist der letzte Zweck der sittlichen Ordnung (I, 232). Alle Geschöpfe haben die Verherrlichung des Schöpfers zu ihrem höchsten Zweck. Der Mensch insbesondere soll dem Allerhöchsten die Verherrlichung frei darbringen durch Einhalten der sittlichen Ordnung. Wer nun diese sittliche Ordnung von Gott losreißt, trennt sie von ihrer Bestimmung und verletzt sie damit in ihrem innersten Wesen; ja, er reißt den ganzen Menschen von Gott, seinem Endziele, los. Denn durch Beobachtung der sittlichen Ordnung unterwirft sich der Mensch seinem Schöpfer und fügt sich als integrirendes Glied der gesammten Weltordnung ein.

b) Gott ist auch, wie wir ebenfalls gezeigt (I, 229 ff.), die vorbildliche Ursache und nothwendige Grundlage der sittlichen Ordnung. Wenn wir fragen, warum etwas seiner Natur nach gut oder böse sei, so müssen wir in letzter Linie auf die göttliche Wesenheit als die letzte Grundlage und Norm alles Sittlichen zurückgreifen. Ohne die allein ewige, unwandelbare Wesenheit Gottes gibt es auch keine unveränderlichen, unwandelbaren Begriffe und Grundsätze und folglich auch keine Wissenschaft mehr.

c) Ohne Gott ist ferner keine wahre Verpflichtung möglich (I, 298 ff.). Man kann auch ohne Gott den Menschen durch sein Interesse an die Beobachtung gewisser Verhaltungsmaßregeln fesseln, man kann ihm drohen, ihn zwingen, aber im Gewissen verpflichten, das kann man nie und nimmer.

d) Ohne Gott gibt es endlich keine ausreichende Sanction für die sittliche Ordnung (I, 321 ff.). Was soll den Menschen mitten in den Stürmen der tobenden Leidenschaften allezeit unerschütterlich auf dem Wege der Tugend bewahren? Was soll ihn vermögen, seine Pflicht über sein Interesse zu setzen und ihr im Nothfall alles, selbst sein Leben, zu opfern? Am Schreibtisch nehmen sich Rhapsodien über die reine Liebe zum Guten, Gemeingeist, Menschenliebe, Begeisterung für sittliche Ideale ganz artig aus. Aber im praktischen Leben ist wenig damit geholfen. Und nun nehme man erst die großen Massen, wie sie thatsächlich in Noth und Elend, in Leid und Unglück, Kampf und Versuchung aller Art leiben und leben. Niemand kommt bloß scherzend und tändelnd durchs Leben. Die große Masse aber wird von den Stürmen des Lebens hart gerüttelt. Was soll diese Unglücklichen ihr ganzes Leben hindurch

selbst mit Hintansetzung von Ehre und Gut an die Pflicht fesseln, wenn mit dem Tode alles aus ist?

Paulsen ist sehr darauf bedacht, den „Unglauben" gegen Angriffe in Schutz zu nehmen. Er hält es für falsch, daß der theoretische Materialismus den praktischen nothwendig nach sich ziehe oder daß der Unglaube nothwendig ein um die Moral unbekümmertes Leben zur Folge habe. Was immer für eine Weltansicht jemand haben möge, die Gesetze der Moral behielten für ihn die gleiche Verbindlichkeit, weil auf deren Befolgung die Wohlfahrt des Lebens beruhe. Hieran werde durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert [1].

Also von der Befolgung der sittlichen Gebote soll das irdische Lebensglück nothwendig abhangen. Aber glaubt denn Paulsen im Ernst, die Rechtschaffenheit oder Tugend sei der einzige oder wenigstens der sicherste Weg zum irdischen Glück, wenn man das Leben rein „diesseitig" auffaßt? Er ist ja selbst ein Anhänger des Socialeudämonismus (I, 164) und bezeichnet das allgemeine Wohl der Gesellschaft als den Maßstab des Sittlichen. Glaubt er nun, das Gesammtwohl und Privatwohl falle immer zusammen? Fordert nicht das Gesammtwohl vom Individuum oft das Opfer aller seiner irdischen Interessen, selbst des Lebens? Kommt man nicht oft durch Lug und Betrug, durch List und Ränke, durch charakterlose Verstellung und Anbequemung viel weiter in der Welt als durch Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit? Reineke Fuchs, der durch alle Mittel gemeinster Verschlagenheit alle seine Gegner aus dem Felde räumt und schließlich „Kanzler" wird, ist leider eine aus dem Leben gegriffene Gestalt, der man im großen oder im kleinen gar oft begegnen kann. Nun sage man so einem durchtriebenen Industrieritter oder Hochstapler: „Auf der Befolgung der Gesetze der Moral beruht die Wohlfahrt des Lebens!" Ja wohl, wird er antworten, wenn man darunter das Gesetz versteht: Laß dich nicht ertappen.

Aber, wendet Paulsen weiter ein [2], ist es denn nicht zweifellos, daß es unter denen, die sich von jedem religiösen Glauben losgesagt haben, ehrliche, zuverlässige Männer, gute Väter, treue Freunde, pflichttreue Beamte und Bürger gibt, während sich unter den Gläubigsten Männer von hartnäckiger Verkehrtheit und lieblosem Hochmuth finden?

Was die Ehrlichkeit dieser Gottentfremdeten betrifft, so haben wir schon oben bemerkt, daß derjenige, der seine wichtigsten Pflichten, die Pflichten gegen Gott, vernachlässigt, nicht Anspruch haben kann, einfachhin ehrlich genannt zu werden. Wenn es sich aber um die Pflichten gegen die Mitmenschen, den Staat handelt, so ist es wohl möglich, daß ein Gottentfremdeter zufällig diesen Pflichten besser nachkommt als ein Gläubiger. Wir sagen zufällig; denn dies geschieht nicht kraft der Grundsätze, denen er huldigt, sondern vielmehr trotz derselben infolge einer glücklichen Inconsequenz.

Der Glaube treibt seinerseits zum Guten an, und in Unzähligen erweist er sich thatsächlich als der wirksamste Hebel zum Guten. Daß er es nicht in allen thut, beweist nichts, als daß der Glaube allein nicht genügt. Der Glaube hebt eben die Freiheit des Willens nicht auf. Der Gläubige kann das Böse thun, dann handelt er aber gegen seine Grundsätze; während also

[1] System der Ethik S. 329. [2] Ebend. S. 329.

der Gottentfremdete nur aus Inconsequenz gut, ist der Gläubige nur aus Inconsequenz schlecht. Wenn der erstere, inconsequent zu seinen Grundsätzen, das Gute thut, so kommt es daher, weil er trotz derselben die vernünftige menschliche Natur und die vom Schöpfer in dieselbe hineingelegten Anlagen und Keime zum Guten nicht zu verläugnen vermag.

Was würde man zu folgender Beweisführung gegen die gute Erziehung sagen: Ist es nicht zweifellos, daß manche von denen, welche gar keine Erziehung genossen, hinterher sich besser aufgeführt haben als andere, denen in der Familie die sorgfältigste Erziehung zu theil wurde? Kann man mit einem solchen Schluß etwas gegen die Nothwendigkeit der guten Erziehung beweisen? Gewiß nicht. Ebenso wenig läßt sich daraus, daß zuweilen einmal ein „Aufgeklärter" aus zufälligen Ursachen besser die Staatsgesetze und die Regeln des Wohlanstandes beobachtet als ein Gläubiger, etwas gegen die Nothwendigkeit und Nützlichkeit religiöser Gesinnung herleiten.

Wenn Paulsen und Ziegler[1] behaupten, es gebe unter den echt religiös Gesinnten Männer von hartnäckiger Verkehrtheit, oder Religion sei ohne Sittlichkeit möglich, so bestreiten wir das mit aller Entschiedenheit. Wer wahrhaft religiös gesinnt ist, fürchtet und liebt Gott und hält folglich seine Gebote. Und wenn jemand religiöse Gesinnung zur Schau trägt, aber die Gebote Gottes gewohnheitsmäßig übertritt, so ist seine Religiosität bloßer Schein und Heuchelei.

Uebrigens darf man sich selbst von der rein menschlichen, in die Erscheinung tretenden Ehrenhaftigkeit eines gottentfremdeten Mannes durchschnittlich keine zu hohe Idee bilden. Allerdings, wer die Tugend bloß in die Enthaltung von Mord und Diebstahl, in die Liebe zu Gatten und Kindern und Freunden, in eine gewisse natürliche Geradheit setzt, mag von „rechtschaffenen" Atheisten reden. Aber wer seinem Gott seine Treue bricht, wird sie bei schwereren Versuchungen leicht auch den Menschen brechen. Man blicke nur auf unsere Culturheroen. Wie oft ist ihr Leben eine beständige Fehde mit den Gesetzen der Keuschheit und der ehelichen Treue! Wie viel Hochmuth, Neid, Eifersucht, gekränkte Eitelkeit, Haß und gegenseitige Verunglimpfung tritt uns in ihrem Privatleben, besonders in ihrem Briefwechsel, entgegen! Da nimmt sich die gerühmte Tugend oft recht erbärmlich aus. Man vergleiche damit die reine, demüthige Selbstlosigkeit, die opferfreudige Gottes- und Nächstenliebe eines hl. Franz von Assisi, Vincenz von Paul, Franz von Sales, Petrus Claver und der ungezählten Schaaren christlicher Heiligen, die sich wie liebliche Blüten auf dem Felde der katholischen Kirche dicht aneinander reihen. Man zeige uns doch einen einzigen, bei dem seine Irreligiosität ähnliche Früchte demüthiger Entsagung, heldenmüthiger Nächstenliebe gezeitigt hat![2]

[1] Sittl. Sein und sittl. Werden S. 126.

[2] Goethe, auf den sich Paulsen so gern beruft, schreibt an Rath Schlosser: „Die Charaktere, die man wahrhaft hochhalten kann, sind seltener geworden. Wahrhaft hochachten kann man nur das, was sich nicht selbst sucht. . . Ich muß gestehen, selbstlose Charaktere dieser Art in meinem ganzen Leben nur da gefunden zu haben, wo ich ein festgegründetes, religiöses Leben fand, ein Glaubensbekenntniß, das einen unwandelbaren Grund hatte, gleichsam auf sich selbst ruhte, nicht abhing von der Zeit, ihrem Geiste, ihrer Wissenschaft."

Gerade dieser Opfergeist zeigt uns die Nothwendigkeit der Religion für das sittliche Leben von einer neuen Seite. Die Welt bedarf des Opfergeistes heute mehr als je. Mit der modernen Cultur hat auch das Massenelend und das Verbrechen Riesenfortschritte gemacht. In England, dem reichsten Lande der Welt, lebt eine volle Million Menschen in den öffentlichen Armenhäusern; die Fünfmillionenstadt an der Themse ist das Stelldichein der Goldkönige, aber auch der Sammelplatz der unglaublichsten Verkommenheit und des erschreckendsten Elendes, in dem jährlich Hunderte von Menschen buchstäblich Hungers sterben sollen. In anderen Ländern und Großstädten ist es wenig besser. Die Zahl derjenigen, die von der Hand in den Mund leben und keine gesicherte Existenz haben, nimmt fast mit jedem Tage zu und damit auch die Masse der Unzufriedenen, welche die ganze Gesellschaft in ihrem Bestande bedrohen.

Es bedarf deshalb des Opfergeistes zunächst von seiten der Reichen, um werkthätig an der Verbesserung des Looses der „Enterbten" mitzuwirken, und zwar nicht bloß durch hochmüthige Geldspenden, sondern auch durch persönliche Theilnahme und Hingabe. Es muß Leute geben, die aus den besseren Klassen persönlich zu den Armen herabsteigen, sozusagen die Mitgenossen ihres harten Looses werden, um so ihre Lage zu bessern. Ein solcher Opfergeist kann aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität gedeihen.

Auch die Armen bedürfen dieses Opfergeistes, um in Demuth und Geduld ihr hartes Geschick, soweit es sich nicht ändern läßt, zu ertragen und voll Gottvertrauen ihren Blick auf die ewigen Güter des Jenseits zu richten.

Zweiter Artikel.

Irrige Ansichten über das Wesen und die Nothwendigkeit der Religion.

§ 1.

Der religiöse Indifferentismus.

Die Pflicht der Gottesverehrung ergibt sich nothwendig aus dem wesentlichen Verhältniß des Menschen zu Gott. Da nun dieses Verhältniß bei allen Menschen aller Zeiten und Orte dasselbe bleibt, so folgt, daß die natürliche Religion allgemein ist, insofern sie alle Menschen umfaßt, und daß sie für alle im wesentlichen dieselben Eigenschaften besitzt.

Damit ist schon die Verwerflichkeit des praktischen Indifferentismus derjenigen dargethan, die thatsächlich die Pflichten gegen Gott vernachlässigen, ohne jedoch ihr Verhalten grundsätzlich rechtfertigen zu wollen. Doch nicht von diesem Indifferentismus reden wir hier, sondern von dem theoretischen oder grundsätzlichen Indifferentismus.

Dieser grundsätzliche Indifferentismus tritt wieder unter zwei verschiedenen Formen auf.

1. Die eine erklärt jede directe Gottesverehrung für werthlos oder für etwas Gleichgiltiges, um das sich kein Mensch zu kümmern brauche. Diese Form des Indifferentismus ist im Grunde nichts als religiöser Nihilismus. Derselbe ist durch unsere bisherigen Ausführungen genügend widerlegt. Kant und Fichte gehören zu den Vorkämpfern dieses Nihilismus.

Kant nimmt „folgenden Satz als einen keines Beweises benöthigenden Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes" [1]. Das nennt man „kritische Philosophie"! Man nimmt es als einen „keines Beweises benöthigenden" Satz an, daß alle Menschen aller Zeiten bis dahin in thörichtem Religionswahn befangen gewesen sind, und daß man allein den Stein der Weisen gefunden hat. Uebrigens ist bei Kant eine solche Behauptung schon deshalb völlig unbegreiflich, weil er doch Gott als den Schöpfer des Menschen anerkennt. Wenn der Strafe verdient, der zweifelt, ob man seine Eltern lieben solle, wie darf man den für straffrei erklären, der behauptet, man sei nicht verpflichtet, Gott zu ehren und zu lieben?

J. G. Fichte konnte, wie überhaupt jeder Pantheist, keine eigentliche Gottesverehrung dulden. Er nennt seine Religion die „Religion des freudigen Rechtthuns". Trotzdem will er nicht als Atheist gelten. Natürlich, weil er ja sein eigenes Ich zum Bruchtheil des Allerhöchsten gemacht. Gott ist ihm die moralische Weltordnung, welche das Weltall bedingt und in sich schließt. „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen." [2]

So wird der persönliche Gott kraft allerhöchsten Decretes unseres Philosophen aus der Welt geschafft und ein abstracter unfaßbarer Begriff zur Gottheit erhoben. Denn was ist diese moralische Ordnung, wenn es keinen persönlichen Gott und keinen ewigen Gesetzgeber gibt? Woher kommt sie? Wohin zielt sie? Was soll eine moralische Ordnung im Fichte'schen Pantheismus, der alles an die Kette starrer, absoluter Nothwendigkeit bindet? Ob wohl jemand angesichts des Todes sein Genüge finden mag in dem Glauben an diese unfaßbare moralische Ordnung, die von niemand geordnet wird?

Zur Beschönigung des religiösen Nihilismus bedient man sich wohl auch des Schlagwortes, das in dem oben mitgetheilten Satze Kants durchklingt: „Ein rechtschaffenes Leben ist der beste Gottesdienst." Wenn damit nur gesagt sein soll, ohne die Rechtschaffenheit des Wandels im Verkehr mit den Menschen sei der Gottesdienst eitel, so haben wir nichts dagegen einzuwenden. Wie kann es demjenigen mit der Gottesverehrung Ernst sein, der die Gebote Gottes mit Füßen tritt? Ebenso haben wir nichts gegen den Satz einzuwenden, wenn man damit nur sagen will, es gebe kein sichereres Mittel, um sich zu vergewissern, ob man Gott wahrhaft liebe und verehre, als wenn man aus Achtung und Ehrfurcht gegen ihn alle seine Berufspflichten treu erfülle. Es gibt eine falsche Andacht, welche über Gebeten und religiösen Gebräuchen die Berufspflichten vernachlässigt. Die wahre Gottesverehrung sucht die Uebungen der Frömmigkeit mit den sonstigen Berufspflichten in vollen Einklang zu bringen, und ist sie am directen Verkehr mit Gott gehindert, so sucht sie wenigstens durch die Absicht die treue Erfüllung der Berufspflichten auf seine Ehre hinzuordnen. Thut alles zur Ehre Gottes, d. h. richtet all euer Thun und Lassen durch die gute Meinung auf Gottes Verherrlichung, das höchste Ziel aller Dinge, das ist ein sehr guter Gottesdienst.

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. WW. VI, 353 (Ausg. Hartenstein).

[2] Ueber den Grund unseres Glaubens. WW. V, 186.

Will man aber mit dem Schlagworte behaupten, es genüge, daß man ein nach menschlichem Urtheil rechtschaffenes Leben führe, auch wenn man die directe Gottesverehrung gänzlich vernachlässigt, so ist das offenbar falsch, ja ein innerer Widerspruch. Vernünftige Menschen werden den nicht für wahrhaft rechtschaffen erklären, der seine wichtigsten und höchsten Pflichten gänzlich verabsäumt und deshalb auch wenig Bürgschaft für die Erfüllung der übrigen Pflichten gibt [1].

2. Die zweite Form des theoretischen Indifferentismus läßt zwar die Pflicht der Gottesverehrung im allgemeinen gelten, behauptet aber, jede Art der Gottesverehrung oder jede Religion sei gleich gut, es sei also gleichgiltig, zu welcher Religionsform man sich bekenne. Seinen classischen Ausdruck hat dieser Indifferentismus in dem bekannten Spruch gefunden: „Der Celt' und Griech' und Hottentott verehren kindlich einen Gott." Aber nur Gedankenlose können an einem solchen Indifferentismus Gefallen finden.

a) Die wahre Gottesverehrung setzt nothwendig den wahren Glauben voraus. Sie wächst sozusagen aus der Ueberzeugung vom Dasein Gottes und unserer Abhängigkeit von ihm heraus. Nun gibt es nur Einen wahren Gott, den allmächtigen, allheiligen, allweisen Schöpfer Himmels und der Erde, der keine falschen Götter neben sich duldet. Jeder andere Glaube ist ein verabscheuenswerther Irrthum. Irrig und unvernünftig ist daher auch eine Religion, welche einen solchen Irrthum zur Voraussetzung hat. Deshalb ist jeder Polytheismus, in welcher Form er auftreten mag, von vornherein verwerflich. Wie kann man vernünftigerweise und im Ernst einem Wesen göttliche Verehrung zollen, das entweder gar nicht existirt oder jedenfalls keine göttliche Ehre verdient? Ist es nicht höchst widersinnig, Sonne, Mond, Sterne, Krokodile, Schlangen und anderes Gewürm anzurufen, als ob sie uns hören könnten und die Macht hätten, uns zu helfen, oder ihnen die höchste Ehre zu erweisen als ob sie der Urquell alles Guten wären?

b) Der Monotheismus ist also die allein zulässige Form der Gottesverehrung. Aber auch innerhalb des Monotheismus und abgesehen von jeder übernatürlichen Offenbarung ist nicht jede Gottesverehrung zulässig. Die Verehrung muß eine Gottes würdige sein. So ist es z. B. verwerflich, den Allerhöchsten durch Menschenopfer, Preisgeben der Keuschheit, unzüchtige Tänze, wüste Gelage, Selbstverstümmelung, Selbstmord u. dgl. verehren zu wollen. Wie kann man im Ernst Gott durch etwas verehren wollen, was ihm nothwendig mißfällt und er nothwendig durch das Naturgesetz verbietet? Es ist ferner nicht bloß alles Unsittliche und Unwürdige vom Gottesdienst

[1] Auf die Frage, ob ein Mensch ohne Religion sein könne, antwortet Ziegler (Sittl. Sein und sittl. Werden S. 126): „Vielleicht haben oft gerade die, welche als Atheisten und Ungläubige bezeichnet werden, mehr von dem göttlichen Funken in sich als so manche von denen, auf welche das officielle Kirchenthum als auf die Seinigen stolz ist." Wenn uns doch Ziegler näher erklären wollte, was er unter dem „göttlichen Funken" des Atheisten verstehe! Ziegler spielt mit sinnlosen Worten.

auszuschließen, sondern derselbe muß auch positiv geeignet sein, als Zeichen der Verehrung und Huldigung zu dienen. Also auch sittlich gleichgiltige Dinge, die nicht als Zeichen der Gottesverehrung passen, sind vom Gottesdienst auszuscheiden. Wer wollte ein Pferderennen, ein Concert, einen Ball als Gottesdienst gelten lassen?

c) So weit gehen die Bestimmungen des Naturgesetzes über die Gottesverehrung. Fast naturgemäß sind alle Völker in gewissen Culthandlungen übereingekommen, die sich ihrer Natur nach besonders für die Gottesverehrung eignen. Dazu gehören Opfer, Gebete, Festtage, feierliche Umzüge, Gelübde u. s. w. In Bezug auf diese Culthandlungen könnte in der rein natürlichen Ordnung bei den verschiedenen Völkern eine große Verschiedenheit obwalten. Die zuständige gesellschaftliche Autorität müßte diese Culthandlungen mit Berücksichtigung der örtlichen und zeitlichen Bedürfnisse im einzelnen für die öffentliche Gottesverehrung näher festsetzen [1].

d) In der übernatürlichen Ordnung hat aber Gott eine bestimmte Religionsform für alle Menschen geoffenbart und vorgeschrieben: die christliche. Christus, der Sohn Gottes, hat seine Kirche beauftragt, alle Völker zu lehren, und alle Menschen, zu denen die Predigt gelangt, sind verpflichtet, zu glauben, sich taufen zu lassen und der Führung der Kirche im Gebrauche der von Christus gestifteten Gnadenmittel zu folgen. Deshalb ist jede andere Form der Gottesverehrung, die mohammedanische, die jüdische u. s. w., verboten. Man kann diese Arten von Gottesverehrung nicht mehr üben, ohne Gottes Gebot zu verachten und so, statt ihn zu verehren, ihm zu mißfallen.

§ 2.

Das religiöse Gefühl.

Die Religion wurzelt so tief in der Menschennatur, daß auch die offensten Läugner eines persönlichen Gottes sie in ihren Systemen, so gut es geht, unterzubringen suchen.

Nach Schleiermacher [2], dessen religiöse Ansichten weite Verbreitung gefunden und dem Indifferentismus wesentlichen Vorschub geleistet haben, besteht das Wesen der Religion in dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen gegenüber dem Unendlichen.

Gott ist nach ihm nichts als die Einheit der Welt, d. h. der Totalität alles Existirenden. Der Begriff der Religion besteht darin, daß wir uns in Einheit fühlen mit dem Unendlichen, wie es in der Welt und in uns sich offenbart. „So hat denn die Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühl. Nur Gefühle und Empfindungen bilden den Inhalt der Religion; was nicht Gefühl oder Empfindung ist, ist davon ausgeschlossen. Die Religion ist kein Wissen, sie bewegt sich nicht in Lehrsätzen. Diese sind ihr gänzlich fremd." Zwar kann man über das Gefühl, in dem die Religion besteht, nachdenken und seinen Inhalt wissenschaftlich zu bestimmen suchen; allein in den so gewonnenen Lehrsätzen (Dogmen) kommt nur das Wissen

[1] Welches diese zuständige Autorität sei, kommt weiter unten zur Untersuchung.

[2] Reden über die Religion.

um die Religion, nicht die Religion selbst zum Ausdruck. Sie dürfen mit der Religion nicht verwechselt werden.

Der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion ist deshalb nach Schleiermacher nichtig. Denn nur religiöse Grundsätze können falsch sein, diese sind aber nicht mehr die Religion. Es kann jemand religiös sein, wenn er auch den falschesten Grundsätzen huldigt. Der Autoritätsglaube muß aus der Religion entfernt werden. Es gibt nur einen wahren Glauben: sich im Besitz des Göttlichen zu wissen im Gefühl.

Da die Religion nichts ist als das Sein Gottes in uns, so ist sie im Grunde unendlich und kann, ja muß in unendlichen Formen in die Erscheinung treten. Diese mannigfaltigen Erscheinungsformen sind die positiven Religionen, welche alle die gleiche Berechtigung haben. Eine natürliche Religion ist ein Unding.

a) Also die Religion soll das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von Gott sein? Aber, möchten wir Schleiermacher fragen, wie ist ein solches Abhängigkeitsgefühl möglich, wenn der Mensch sich eins weiß mit Gott? Niemand fühlt sich von sich selbst abhängig, sondern von einem Höhern und Mächtigern. Wenn nun der Mensch eins ist mit Gott, wie kann er sich von ihm abhängig fühlen?

b) Und worin besteht dieses Abhängigkeitsgefühl? Das Wort Gefühl kommt in einer doppelten Bedeutung vor. Fühlen bedeutet zunächst die Wahrnehmung der inneren Affectionen, Vorgänge und Zuständlichkeiten in uns. Wir fühlen Freude, Schmerz, Kälte, Mattigkeit, Schwäche u. s. w. In diesem Sinne kann von einem Abhängigkeitsgefühl Gott gegenüber keine Rede sein. Die Abhängigkeit von Gott ist nicht etwas, was wir als einen Vorgang oder eine Zuständlichkeit in uns unmittelbar wahrnehmen können, schon aus dem einfachen Grund, weil sie nichts von unserem ganzen Sein in Wirklichkeit Verschiedenes ist. Wir können die Abhängigkeit von Gott wohl durch Vernunftschlüsse erkennen, aber nicht unmittelbar in uns wahrnehmen oder fühlen [1].

Von dieser ursprünglichen Bedeutung wurde zwar nicht das Zeitwort „fühlen", wohl aber das Hauptwort „Gefühl" auch auf die Bethätigungen des Begehrungsvermögens, sowohl des geistigen als des sinnlichen, übertragen. So reden wir von den Gefühlen der Liebe, des Schmerzes, der Dankbarkeit, der Trauer u. s. w. Diese Affecte sind eben der hauptsächlichste Gegenstand der unmittelbaren innern Wahrnehmung oder des Fühlens.

Auch in diesem zweiten Sinn kann die Religion nach ihrem Wesen nicht in einem blinden Abhängigkeitsgefühl bestehen. Man kann allerdings von religiösen Gefühlen reden, d. h. von Affecten, die sich auf Gott beziehen, so z. B. von dem Gefühl der Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, Hingebung u. s. w. Aber diese Bethätigungen des Begehrungsvermögens haben, wie überhaupt alle

[1] Aus diesem Grunde ist auch die Erklärung der Religion, die Ulrici (Leib und Seele II.) gibt, unhaltbar. Die Religion soll in einem jeder Erkenntniß vorausgehenden Berührtsein der Seele von Gottes Dasein und Wirken bestehen. Wir empfinden, fühlen Gottes Dasein, die Ausstrahlung seines Wirkens in unserer Seele. Aber wenn dem so wäre, müßte den Menschen das Dasein und Wirken Gottes ganz einleuchtend und der Atheismus unmöglich sein. Auch das Empfinden ist ja ein Erkennen. Ueber Ulrici s. Gutberlet, Apologetik I, 17.

Regungen desselben, die *Erkenntniß zur nothwendigen Voraussetzung*. Sie gehen aus der lebhaften Erkenntniß des Verhältnisses hervor, in dem der Mensch zu seinem Schöpfer steht. Wo also kein lebendiges Erfassen der religiösen Wahrheiten und kein lebendiger Glaube an dieselben vorhanden ist, können auch diese religiösen Gefühle gar nicht oder nur schwach auftreten. Es ist deshalb falsch, daß die religiösen Gefühle von den religiösen Erkenntnissen unabhängig seien, und noch viel falscher, daß das ganze Wesen der Religion in einem Gefühle bestehe.

Die Gefühle können ferner *vernünftig* oder *unvernünftig*, recht oder unrecht sein. Sie müssen von der Vernunft geleitet werden und sich ihren Anforderungen fügen. Beziehen sie sich auf den rechten Gegenstand und in der rechten Weise, wie es sich für den vernünftigen Menschen geziemt, so sind sie gut und vernünftig, sonst schlecht und unvernünftig. Wie kann man also behaupten, die Gefühle, und besonders die vorzüglichsten, die religiösen, seien von der Erkenntniß unabhängig, es komme nicht auf die Grundsätze an, denen man huldige? Es wäre gewiß sehr bequem für den Pantheisten und Gottesläugner, wenn er alle religiösen Lehrsätze über Bord werfen, sein Leben nach epikureischen Anschauungen einrichten und doch dabei das tröstliche Bewußtsein haben könnte, „tief religiös" zu sein. Aber das geht einmal nicht.

Es liegt auch auf der Hand, wie sehr die Schleiermacher'sche Theorie geeignet ist, die Religion um ihr Ansehen zu bringen. Wer möchte noch eine Religion achten, deren auch der schlechteste Mensch und der Anhänger der unsinnigsten Anschauungen noch theilhaftig sein kann?

§ 3.

Die Entstehung der Religion.

Die Frage nach dem *Ursprung der Religion* ist heute ein Lieblingsthema aller Philosophen, die mit dem Glauben an einen persönlichen Gott gebrochen haben und sich zur extremen Entwicklungstheorie bekennen. Natürlich, wenn man einmal annimmt, der Mensch habe sich erst allmählich aus einem thierischen Zustand emporgearbeitet, so muß man auch erklären, wie er zur Religion gekommen sei.

1. Um die richtige Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir vor allem an die *unläugbare Thatsache* erinnern, daß *noch nie ein Volk ohne irgendwelche Religion* entdeckt worden ist, wenn man unter Religion die Ueberzeugung vom Dasein eines überirdischen persönlichen Wesens versteht, welches die Geschicke der Menschheit leitet und dem wir Unterwerfung schuldig sind. Wir verweisen auf das, was wir im Anhang zum ersten Band beim Ueberblick über die Sittenlehre der wichtigsten Völker gesagt haben. Denn es war unmöglich, die sittlichen Anschauungen der Völker darzulegen, ohne ihrer religiösen Ansichten zu gedenken [1].

[1] Man sehe auch *Chr. Pesch* S. J., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen. Freiburg 1885—1889; und desselben: Gott und Götter. Freiburg 1890. S. 1 ff.; ferner *Gutberlet*, Apologetik I, 36. Chantepie de la Sausaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 13: „Von den religionslosen Menschen gilt heute dasselbe, was von den sprachlosen (Häckels Alalen) und den feuerlosen; man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen, in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen."

Hören wir noch einige zuverlässige Zeugen aus älterer und neuerer Zeit. Aus älterer Zeit genüge das bekannte herrliche Zeugniß *Plutarchs*: „Die erste und wichtigste Grundlage der Gesetze ist der Glaube an die Götter. Deshalb hat Lykurg die Lacedämonier, Numa die Römer, der alte Jon die Athener und Deukalion fast alle Griechen den Göttern durch Gelübde, Heiligthümer, Orakel, religiöse Gebräuche geheiligt und sie durch Furcht und Hoffnung den Göttern unterworfen. Und wenn du die Länder bereisest, so magst du vielleicht Städte ohne Ringmauern, ohne Wissenschaften und Künste, ohne Könige, ohne Paläste, ohne Reichthümer finden, Städte, in denen das Geld unbekannt oder nicht in Gebrauch ist, Städte ohne öffentliche Hallen und Theater: aber *eine Stadt ohne Tempel, ohne Götter, ohne Gebete, Eide und Orakel, eine Stadt, die nicht durch Opfer und religiöse Feierlichkeiten Gutes zu erlangen und Böses abzuwenden suchte, hat noch niemand gesehen und wird niemand sehen*." [1]

Aus neuerer Zeit führen wir *Ratzel* an, einen Völkerkundigen ersten Ranges: „*Die Ethnographie kennt keine religionslosen Völker*, sondern nur verschieden hohe Entwicklung religiöser Ideen, die bei einigen wie im Keime, oder besser, wie in einer Verpuppung klein und unscheinbar liegen, während sie bei anderen zu einem herrlichen Reichthum von Mythen und Sagen sich entwickelt haben." [2]

O. Peschel schließt seine Untersuchung über die Religion der unentwickelten Völker mit den Worten: „Stellen wir uns jetzt die Frage, ob irgendwo auf Erden ein Volksstamm ohne religiöse Anregungen und Vorstellungen jemals angetroffen worden sei, so darf sie entschieden verneint werden." [3]

Aehnlich spricht *Max Müller*: „Wir können jetzt sicher behaupten, daß trotz aller Nachforschungen keine menschlichen Wesen irgendwo gefunden worden sind, die nicht etwas besaßen, was ihnen als Religion galt." [4] Solchen Autoritäten gegenüber, die von den unläugbarsten Thatsachen unterstützt werden, kann man die gegentheiligen anmaßlichen Aeußerungen eines Lubbock [5], Spencer u. a. ruhig zu den Acten legen.

2. Trotzdem es so über allen Zweifel feststeht, daß nie Völker zu unserer Kenntniß gekommen sind, die keinerlei Religion besessen, so gilt es doch bei der heutigen „positiven" Wissenschaft als Glaubenssatz, daß die Menschen einmal ohne Religion gewesen sein müssen und erst allmählich sich zu religiösen Begriffen durchgearbeitet haben. Es zeigt sich hier wieder, mit welchem Recht diese Wissenschaft vorgibt, von metaphysischen Voraussetzungen unabhängig zu sein und nur auf Thatsachen zu bauen.

Doch sehen wir uns einmal die hauptsächlichsten Meinungen an, die zur Erklärung des Ursprungs der Religion schon aufgestellt worden sind.

a) Am bündigsten und wohlfeilsten ist die Erklärung derjenigen, welche den Ursprung der Religion auf bloßen *Betrug* von seiten verschmitzter Priester oder Staatsmänner zurückführen. Aber *wann* und *wo* ist dieser Betrug verübt worden?

[1] Adversus Colot. c. 31. [2] Völkerkunde (1855) I, 31 Einl.

[3] Völkerkunde S. 273. [4] Ursprung und Entwicklung der Religion S. 88.

[5] Eine Widerlegung der Behauptungen Lubbocks s. bei *Roskoff*, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker S. 36 ff.; *Schneider*, Die Religion der afrikanischen Naturvölker (1891) S. 4 ff.

Wie war es ferner möglich, daß sich alle Völker aller Zeiten und Himmelsstriche so schmählich betrügen ließen? Und wie konnte sich dieser Betrug in der allerwichtigsten Angelegenheit, ein Betrug, der den Menschen so viele Opfer auferlegte, so hartnäckig durch alle Wechselfälle der Zeiten erhalten?

b) Andere — z. B. H. Spencer — erblicken den Ursprung der Religion in der Furcht vor Gespenstern, die durch die Einbildungskraft im Traum geweckt wird. Im Traume erscheinen den Menschen Wesen ohne Fleisch und Blut, und auch der Geist des Träumenden bewegt sich frei durch den Raum, während der Leib regungslos daliegt. Durch derartige Träume entstand bei den noch kindlichen Völkern der Glaube an Geister oder Gespenster. Bald begann man auch an das Eingreifen dieser Gespenster in die Schicksale der Menschen zu glauben und sie durch Opfer und Gebete günstig zu stimmen. Hier könnte man aber wirklich zweifeln, wer kindischer gewesen: die Menschen, die sich von so kindischer Gespensterfurcht beherrschen ließen, oder die Theoretiker, welche die Menschen für solche Kinder hielten. Und müßten dann nicht wenigstens heute allen civilisirten Völkern die Schuppen von den Augen fallen? müßten sie nicht erkennen, daß sie bisher große Kinder waren? Und doch ist auch heute noch die civilisirte Menschheit in ihrer immensen Mehrheit tief religiös, will jedenfalls vom Atheismus nichts wissen.

Wie will man endlich mit dieser Furcht den allgemein verbreiteten Glauben an ein höchstes Wesen, das alles erkennt und belohnt oder bestraft, erklären?[1]

c) Nach Ed. v. Hartmann ist die Religion im primitivsten Sinne nichts als der Glaube des Menschen an ein ihm verwandtes, aber unvergleichlich überlegenes Wesen, das seine Ueberlegenheit nicht bloß in feindseliger Verfolgung, sondern vor allem in thätigem Wohlwollen bekundet[2]. Die Verwunderung und Ehrfurcht, mit welcher der Hund zum Menschen als seinem weit überlegenen Herrn und Wohlthäter aufblickt, ist schon Religion[3].

Wie der Hund seinen Herrn, so betrachtet der Mensch mit Ehrfurcht, Erstaunen, Furcht und Hoffnung die ihn umgebenden Naturkräfte und Naturerscheinungen und legt ihnen allmählich das Prädicat der Göttlichkeit bei, und die Religion ist fertig.

Also die Scheu, mit welcher der Hund zum Menschen aufblickt, ist schon Religion! Wer eine so niedrige Auffassung von Religion hat, dem kann es nicht schwer fallen, eine Religion „entspringen" zu lassen. Und doch ist nicht einmal dies unserem Philosophen gelungen. Der Mensch als vernünftiges Wesen ist allerdings dem Hunde unermeßlich überlegen. Aber sind denn die Naturkräfte dem Menschen unermeßlich überlegen? Hat der Mensch nicht das Bewußtsein, daß er ein vernünftiges Wesen und folglich den Naturkräften geistig überlegen ist? Wie könnte er also dazu kommen, diese Kräfte zu verehren und anzubeten, wenn er nicht schon vorher überzeugt wäre, daß es hinter und über diesen Naturkräften Wesen höherer Art gebe, in deren Hand die Naturkräfte nur dienende Werkzeuge sind? Und wie will Hartmann den allgemeinen Glauben an das Dasein Gottes, an die Unsterblichkeit, an die Vergeltung im Jenseits, diese Kernpunkte der Religion, erklären?

[1] „Was man überall bei den Wilden findet," schreibt der Missionär Koller aus Afrika (Katholische Missionen, Jahrg. 1889, S. 210), „selbst auch bei den Menschenfressern, ist die Erkenntniß vom Dasein Gottes. Bis tief ins Herz Afrika's hinein gibt es einen Namen für Gott, nämlich ‚Nsambi', welches Wort im Innern Afrika's nur am ersten Buchstaben sich ändert. Es gibt wenige Neger, welche zwei Götter annehmen, einen für die Weißen und einen für die Schwarzen, eine Vorstellung, die sich natürlich erst bei ihnen gebildet hat, als sie der Weißen ansichtig wurden. Der eine Gott aber ist für die Neger ein höchstes Wesen, das sich um die Menschen nicht kümmert."

[2] Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, 2. Aufl., S. 3. [3] A. a. O. S. 9.

d) Wieder andere glauben, das Streben nach Glückseligkeit, das hienieden unbefriedigt bleibt, habe zur Sehnsucht nach einer unsichtbaren Welt geführt, und diese Sehnsucht habe schließlich nach dem Grundsatz: „Was man wünscht, das glaubt man gern", den Glauben an die unsichtbare Welt, d. h. die Religion, erzeugt. So hat schon Feuerbach seine Anschauung von der Religion in die Formel gebracht: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen."[1]

Zu den Anhängern dieser Ansicht kann man auch W. Wundt zählen, nachdem der Mensch das Bedürfniß hat, sich die Ideale zu schaffen, welche er in der Wirklichkeit nicht finden kann. Indem er diesen Idealen schließlich objective Existenz andichtet, entsteht die Religion. Als religiös bezeichnet Wundt alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, „die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen. Da die Erfahrung höchstens entfernte Annäherungen an ein solches Ideal bieten kann, so lebt es zunächst nur in der Vorstellung des Menschen; es ist Erzeugniß seiner Phantasie und seines Gefühles."[2]

Der Wundt'schen Ansicht begegnen wir im wesentlichen auch bei Paulsen. Die Religion „entspringt überall aus einer Empfindung des Ungenügens der empirisch gegebenen Wirklichkeit. Auch Fetischismus und Schamanismus (Zauberwesen) sind nichts anderes als Versuche, durch zauberische Einwirkungen auf transcendente Kräfte oder Wesen durchzusetzen, was die natürlichen Kräfte und Fertigkeiten zu erreichen als unvermögend sich erweisen. Mit der steigenden Entwicklung des Lebens vergeistigt sich der Wille. Geht er auf der untersten Stufe menschlichen Daseins kaum auf mehr als die Befriedigung der animalischen Bedürfnisse, so erhebt er sich bei fortschreitender Cultivirung über das Verlangen nach dem bloßen Leben zu dem Verlangen nach einem schönen, guten Leben, zu einem irgendwie gestalteten Ideal der Humanität. Diese Veränderung in der Willensrichtung des Menschen hat eine entsprechende Veränderung in der Gestaltung der transcendenten Welt zur Folge: die vielgestaltige Götterwelt des Polytheismus ist die Schöpfung des höhern Willens. Die vagen, vergänglichen, namenlosen Zauberkräfte des Fetischismus werden zu dauernden, persönlichen, geschichtlichen Wesen"[3].

„Man kann also sagen: Die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens in einer transcendenten Welt, in welcher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat."[4]

Paulsen hat uns nur eins zu erklären vergessen, nämlich das, worauf es gerade am meisten ankommt: wie denn der Glaube an eine transcendente Welt als wirklich existirend entstehen und sich immer und überall hartnäckig behaupten konnte. Nach Paulsen und Wundt wäre der Glaube an eine unsichtbare Welt, wie er uns bei allen Völkern begegnet, nicht nur in seinen einzelnen Ausführungen und Ausschmückungen, sondern vollständig seinem ganzen Umfang nach nichts als eitle Phantasmagorie, reine, naive Täuschung eines Kindes, das seine Einbildung für Wirklichkeit nimmt. In all dem Sehnen nach etwas Höherem, Uebersinnlichem, Ewigem, in all den Opfern, Gebeten und sonstigen Culthandlungen des ganzen Menschengeschlechts durch den Lauf der Jahrtausende wäre auch nicht einmal ein berechtigter Kern! Und wunderbar, diese unbegreiflich naive, grundlose Täuschung wäre zugleich

[1] Gesammelte Werke VIII, 257. [2] Ethik S. 41.

[3] System der Ethik S. 325. [4] A. a. O. S. 326.

mit der Entwicklung des Menschengeschlechts immer ärger geworden! Ob man wirklich im Ernst solche Erklärungen des Ursprungs der Religion für genügend erachtet?[1]

3. Die richtige Erklärung einer allgemeinen Erscheinung kann nur diejenige sein, welche das allen Erscheinungsformen Gemeinsame heraushebt oder den Kern aus den zufälligen Zuthaten herausschält. Wenden wir diesen Grundsatz auf die Religion als eine dem Menschengeschlechte gemeinsame Erscheinung an, so gelangen wir zu jener Erklärung des Ursprungs der Religion, die uns schon längst durch die christliche, theilweise sogar durch die gemeinsame Ueberlieferung der ältesten Völker bekannt ist. Der allweise Schöpfer konnte die Menschen nicht wie völlig unwissende Kinder auf die Erde setzen und es dem Zufall überlassen, ob sie den Weg ins Vaterhaus fänden oder nicht. Schon die ersten Eltern mußten eine genügende Erkenntniß Gottes und der wichtigsten Pflichten gegen ihn besitzen, wie immer sie zu dieser Kenntniß gelangten, sei es durch Offenbarung oder durch Betrachtung der sichtbaren Welt und des Sittengesetzes im eigenen Herzen. Deshalb ist der *Monotheismus* die ursprüngliche Religionsform, und nicht der Polytheismus. Das beweist auch unzweideutig die älteste Religionsgeschichte[2].

Erst allmählich, mit zunehmendem Sittenverderbniß verdunkelte sich immer mehr die Kenntniß des einen wahren Gottes, und zwar bei verschiedenen Völkern verschieden. Man kann deshalb mit Grund fragen, wie die verschiedenen *Formen des Aberglaubens* durch allmähliche Verdunkelung entstanden seien. Zu diesen Umwandlungen mögen manche von den Ursachen, durch die man die Religion entstehen läßt, beigetragen haben: so z. B. die Neigungen und Bedürfnisse eines Volkes, die Naturerscheinungen, in deren Mitte es lebte, selbst Betrug, Bedrückung u. dgl. In diesem beschränkten Sinn kann man sagen: Wie ein Volk, so seine Götter. Denn entweder wird ein Volk der klaren Gotteserkenntniß seine Sitten anbequemen, oder es wird schließlich diese Erkenntniß in sich verdunkeln und sich Götter schaffen, die seinen Neigungen entsprechen.

Die ursprüngliche Entwicklungsperiode der Religion ist also meist eine *Entartung*, ein *Verfall* gewesen, und erst auf späteren Stufen können wieder Fortschritte vom Polytheismus zum Monotheismus stattgefunden haben.

Aber fallen wir nicht in die oben bekämpfte Ansicht Paulsens und Wundts zurück, wenn wir thatsächlich die abergläubischen Religionsformen aus Täuschung, Betrug und Aehnlichem entstehen lassen? Keineswegs. Die genannten Schriftsteller führen die Religion überhaupt, ja *jeden* Glauben an eine übersinnliche Welt auf bloße Täuschung zurück. Eine solche Ansicht ist unhaltbar und auch unfähig, die thatsächlichen religiösen Erscheinungen zu erklären. Dagegen ist es unzweifelhaft, daß die verkehrten Neigungen auf die verschiedene Auffassung von Gott und dem jenseitigen Leben Einfluß gehabt haben. Der Glaube an die übersinnliche Welt beruht also auf Wahrheit; weil uns aber das Wesen

[1] Noch andere sehen die Religion als eine Art Geisteskrankheit oder als die Frucht eines Lustgefühls u. dgl. an. Man s. Chr. Pesch, Gott und Götter S. 34 ff.

[2] Pesch a. a. O. S. 106. Gutberlet, Apologetik I.

Gottes und der gesammten übersinnlichen Welt nicht unmittelbar einleuchtend ist, so können sich hier unter dem Einflusse verkehrter Neigungen leicht grobe Irrthümer einschleichen.

Daß auf diese Weise die Vielgötterei entstanden, lehrt auch der hl. *Paulus* in dem Römerbriefe. Nachdem er gezeigt, daß die ewige Kraft und Gottheit des Schöpfers, obwohl in sich unsichtbar, doch durch die erschaffenen Dinge erkennbar geworden ist, so daß diejenigen, die ihn nicht erkennen, unentschuldbar sind, fügt er hinzu: „Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht noch ihm gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ward verfinstert; sie gaben sich für Weise aus, waren aber Thoren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen, auch der Vögel und vierfüßigen und kriechenden Thiere. Darum überließ sie Gott den Lüsten ihres Herzens, der Unreinigkeit, so daß sie ihre eigenen Leiber an sich selbst schändeten, sie, welche die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und mehr das Geschöpf verehrten und anbeteten als den Schöpfer, welcher gepriesen ist in Ewigkeit.“[1]

Man könnte noch fragen, welchen Ursachen es zuzuschreiben sei, daß trotz aller Verwahrlosung so mancher Völker und trotz aller Verdunkelung der religiösen Vorstellungen dennoch die *Religion immer und überall sich in irgend welcher Form erhalten habe*. Im allgemeinen mag diese Erhaltung wohl vor allem der Betrachtung der uns umgebenden Welt und der sittlichen Erscheinungen des Gewissens zuzuschreiben sein. Der Schluß von der Ordnung, Harmonie und Schönheit der uns umgebenden Welt auf einen weisen und mächtigen Werkmeister, der alles lenkt und leitet, liegt so nahe, daß er sich wie von selbst jedem Menschen immer wieder aufdrängt. Sodann sind auch das Sittengesetz, das mit eisernem Griffel wenigstens in seinen allgemeinsten Umrissen in jedes Menschen Herz geschrieben ist, die Gewissensbisse, das Schuldbewußtsein nach böser That ein deutlicher Hinweis auf einen höhern, unsichtbaren Gesetzgeber, dem der Mensch verantwortlich ist. Endlich mag auch die Empfindung des Ungenügens dieser Welt, um das nach Glück dürstende Herz zu befriedigen, die unstillbare Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Aehnliches mächtig zur Erhaltung des Glaubens an die übersinnliche Welt beigetragen haben. Das sind keine eitlen „transcendenten Projectionen menschlicher Wünsche“, sondern berechtigte Schlüsse, welche die Menschen zur Erkenntniß der vollen Wahrheit geführt haben würden, wofern sie dieselbe nicht in Ungerechtigkeit niedergehalten hätten.

[1] Röm. 1, 21—25 ff. Weish. 13, 1: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntniß Gottes haben; die aus den sichtbaren Gütern den nicht zu begreifen vermochten, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen, sondern entweder das Feuer oder den Wind . . . für Weltbeherrscher und Götter halten. . . Haben sie diese Dinge für Götter gehalten, weil sie von ihrer Schönheit eingenommen wurden, so hätten sie doch einsehen sollen, wie viel schöner ihr Herr ist . . .; denn aus der Größe der Schönheit an den Geschöpfen kann man schlußweise ihren Schöpfer erkennen“ rc.

Zweites Kapitel.

Von den wichtigsten Acten der Gottesverehrung im besondern.

Erster Artikel.

Von den gewöhnlichen Bethätigungen der Gottesverehrung.

§ 1.

Allgemeine Eintheilung der Acte der Gottesverehrung.

Wie die Aeste, Zweige und Blüten aus der Wurzel, so entspringen die Erscheinungen des religiösen Lebens aus der innern religiösen Gesinnung oder aus der Tugend der Religion (Religiosität). Diese ist sozusagen das Lebensprincip, die Seele der ganzen Gottesverehrung. Um die einzelnen religiösen Pflichten kennen zu lernen, müssen wir deshalb untersuchen, worin sich die Tugend der Religion zu bethätigen habe, oder welches ihre Acte seien.

Man kann zweierlei Arten von Bethätigungen der Religion unterscheiden: erstens solche, die nicht unmittelbar von der Tugend der Religion selbst, sondern auf ihren Antrieb von irgend einer andern Tugend aus dem der letztern eigenthümlichen Beweggrund gesetzt werden; zweitens solche, welche unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung einer andern Tugend, von der Religion ausgehen. Wer aus Liebe zum Vaterlande sich tapfer in die Reihen der Feinde wirft, wird zwar von der Vaterlandsliebe angetrieben zum Kampf; dennoch ist es nicht die Vaterlandsliebe selbst, vermöge deren er unmittelbar die Gefahren muthig besteht, sondern die Tapferkeit. Die Unerschrockenheit im Kampf ist also unmittelbar eine Wirkung der Tapferkeit, mittelbar jedoch eine Wirkung der Vaterlandsliebe, weil diese den Kämpfer antreibt, die Tapferkeit zu bethätigen. In ähnlicher Weise kann auch die Tugend der Religion die übrigen Tugenden in Bewegung setzen.

So kann z. B. jemand, um Gott zu verehren, treu die Gebote Gottes beobachten, die Nächstenliebe und Barmherzigkeit üben, mit Geduld die ihm beschiedenen Leiden und Prüfungen ertragen. In allen diesen Fällen ist es nicht die Religion, von welcher unmittelbar die Tugendacte ausgehen, sondern irgend eine andere Tugend, z. B. der Gehorsam gegen Gott, die Nächstenliebe, Geduld u. s. w. Dennoch können diese Acte der Tugend der Religion zugeschrieben werden, weil letztere den Antrieb zur Bethätigung der übrigen Tugenden gab. In diesem Sinne heißt es im Briefe des hl. Jacobus: „Gottseligkeit (religio), reine und unbefleckte, bei Gott und dem Vater, ist dies: heimsuchen Waisen und Wittwen in ihrer Bedrängniß und unbefleckt sich bewahren von dieser Welt.“ [1]

Doch nicht von diesen mittelbaren Bethätigungen der Religion wollen wir hier reden, sondern von jenen, die ihr allein zugehören oder bei denen sie allein unmittelbar thätig ist. Denn nur diese sind Acte der Gottesverehrung im engern und eigentlichen Sinne.

[1] Jac. 1, 27.

Aber auch diese Acte der Religion sind wieder doppelter Art. Die einen werden unmittelbar im Willen selbst mit Hilfe der Tugend der Religion vollzogen. Damit jemand Gott die gebührende Verehrung beweise, muß er vor allem diese Verehrung selbst als ein sittliches Gut lieben und das wirksame Verlangen haben, sie Gott darzubringen. Diese Liebe und dieses Verlangen wird ihn dann antreiben, durch Zeichen der Hochachtung und Unterwerfung Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen. In diesem letztern Zeichen besteht nun die eigentliche Gottesverehrung (Cult). Wer Gott seine Huldigung darbringt, indem er ihn in Gedanken oder Worten als den letzten und höchsten Quell alles Seins anerkennt und ihm innerlich und äußerlich die Ehrfurcht und Hingabe beweist, übt die Gottesverehrung im eigentlichsten Sinne. Diese Zeichen der Verehrung oder der Cult müssen aber aus der Liebe zur Verehrung Gottes als einem sittlichen Gut hervorgehen. Diese Liebe ist die Quelle und Seele der ganzen Gottesverehrung.

Von diesen Willensacten brauchen wir jedoch an dieser Stelle nicht mehr zu handeln, da sich ihr Verständniß schon aus dem ergibt, was früher über das Wesen der Tugenden und die Pflicht der Gottesverehrung gesagt wurde. Es bleibt uns also nur von den eigentlichen Culthandlungen zu reden oder von jenen Zeichen, durch die wir Gott die gebührende Verehrung erweisen, und zwar nicht von den willkürlich gewählten Zeichen, sondern von denen, die ihrer Natur nach als Zeichen der Gottesverehrung sich eignen und deshalb fast bei allen Völkern in Uebung waren und noch sind. Dazu gehören: 1. Anbetung und Opfer, 2. Gebet. Hierzu kommen noch als außergewöhnliche Culthandlungen: 3. das Gelübde und 4. der Eid.

§ 2.

Anbetung und Opfer.

1. Die Anbetung ist ein Act, durch den wir direct und unmittelbar Gottes unendliche Größe und Majestät und unsere gänzliche Abhängigkeit von ihm anerkennen [1]. Wer Gott als den höchsten Quell alles Seins und den unumschränkten Herrn aller Dinge und seine eigene gänzliche Abhängigkeit von ihm klar erfaßt, sieht auch gleich die Pflicht, dieses Verhältniß praktisch anzuerkennen, gewissermaßen in Demuth seine geistige Zustimmung zu diesem Verhältniß zu geben. Das ist die Anbetung, die sozusagen den ersten Schritt auf dem Wege der praktischen Gottesverehrung bildet.

Solange dieser Act bloß innerlich bleibt, haben wir die innere Anbetung. Aber ganz naturgemäß wird diese innere Gesinnung einen äußern entsprechenden Ausdruck suchen und so zur äußern Anbetung führen. Wenn man schon hochstehenden Menschen gegenüber fast unwillkürlich auf ein ehrfurchts-

[1] Während der deutsche Ausdruck Anbetung nur Gott gegenüber gebraucht wird, werden die entsprechenden adoratio und προσκύνησις auch von den Zeichen der Hochachtung und Unterwerfung gebraucht, die man Geschöpfen erweist. So heißt es von Jakob und seiner Familie bei der Begegnung mit Esau: adoraverunt, d. h. sie verneigten sich zum Zeichen der Ehrfurcht bis zur Erde.

volles Benehmen achtet und sich vor ihnen verneigt, um dadurch anzuerkennen, daß sie über uns stehen: wie sollte es dem Menschen, der wahrhaft durchdrungen ist von der unendlichen Größe Gottes und seinem eigenen Nichts, nicht natürlich sein, die Kniee zu beugen, ja sich selbst bis zur Erde zu verneigen, um dadurch das eigene Nichts und die vollständige Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck zu bringen?

Man kann schon hier, sozusagen an der Schwelle der Gottesverehrung, recht deutlich sehen, wie wesentlich der Religion die demüthige Unterwerfung ist. Das größte Hinderniß der Religion ist der Stolz und die Selbstüberhebung. Wie könnte derjenige sich anbetend vor Gott verneigen, der in sich selbst so etwas von einem Gott verspürt, oder der sich für absoluten Selbstzweck und für autonom hält und die Unterwerfung unter fremde Autorität (Heteronomie) für unsittlich erklärt?

2. Das entsprechendste und bei fast allen Völkern von jeher gebräuchliche Zeichen der Anbetung ist das Opfer.

Melanchthon und andere Reformatoren verstanden unter Opfer jedes gute Werk, das zur Ehre Gottes geschieht. Das ist aber, wenn man vom Opfer im eigentlichen Sinne redet, gegen die allgemeine Anschauung. Wenn man unter den Religionsgebräuchen eines Volkes auch die Opfer aufzählt, so versteht man darunter offenbar nicht jede Handlung der Gottesverehrung oder gar jedes gute Werk, sondern eine bestimmte Art von Culthandlungen, die in der Dahingabe irgend eines werthvollen Gegenstandes bestehen. So redet man von Menschenopfern, Thieropfern, Speiseopfern.

Unter Opfer in diesem engern und eigentlichen Sinne versteht man die durch reelle oder äquivalente Zerstörung vollzogene Dahingabe eines werthvollen, sichtbaren Gegenstandes an Gott, um denselben als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten.

Durch die Zerstörung des Gegenstandes will man äußerlich sinnfällig darstellen, was man innerlich durch den Act der Anbetung anerkennt, nämlich seine gänzliche Abhängigkeit von dem höchsten Herrn aller Dinge und dessen absolute Herrschaft über uns. Für den mit Sünden behafteten Menschen liegt auch in der Zerstörung der Opfergabe das Bekenntniß, daß er vor Gott des Todes schuldig ist.

Aus der gegebenen Begriffsbestimmung erhellt, warum thatsächlich alle Völker nur solchen Wesen Opfer darbrachten, denen sie göttliche Würde beilegten. Wenn man von Menschen liest, daß sie sich Opfer darbringen ließen, so wollten sie eben dadurch auch als Götter anerkannt werden.

Rein naturrechtlich scheint nichts im Wege zu stehen, daß auch Privatpersonen selbst Opfer darbringen. Doch ist es auch naturrechtlich wenigstens höchst angemessen, daß die Opferhandlung als eine öffentliche, gesellschaftliche betrachtet und von eigens dazu bestimmten Priestern vorgenommen werde. Denn es geziemt sich, daß der Opfernde sich in besonderer Weise heilige, um so als Mittler zwischen die sündige Menschheit und die erzürnte Gottheit treten zu können. Thatsächlich finden wir auch fast bei allen Völkern einen eigenen Priesterstand, dem die Opferhandlung als ausschließliches Vorrecht vorbehalten war.

In der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung hat Christus alle anderen Opfer abgeschafft und verboten und dafür ein einziges, reines Opfer eingesetzt, das von einem eigens dazu berufenen Priesterstand, der theilnimmt an dem ewigen Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedechs, von Sonnenaufgang bis zum Niedergang unter allen Völkern zur Verherrlichung des göttlichen Namens dargebracht wird[1].

Das Opfer ist eine dem Verhältniß des Menschen zu Gott so entsprechende und passende Culthandlung, daß manche der Ansicht sind, schon durch das bloße Naturgesetz wären die Menschen verpflichtet, Opfer darzubringen. So viel ist gewiß, daß fast alle Völker wie instinctiv durch die Natur — denn auf eine Uroffenbarung wird man hier kaum zurückgreifen dürfen — zur Darbringung von Opfern geführt wurden, wenn sie auch in Bezug auf den Gegenstand und die Art und Weise der Opfer sich mannigfach grober Verirrungen schuldig machten. Diese Thatsache beweist, wie höchst naturgemäß dieselben sind. Der gänzliche Mangel eines Opfers in einer Religion ist deshalb ein schwerwiegendes Bedenken gegen die Wahrheit derselben.

§ 3.

Das Gebet.

Unter Gebet im weitern Sinne versteht man jede Erhebung des Gemüthes zu Gott oder jede Unterredung mit Gott in der Absicht, ihn zu ehren. Das bloße Nachdenken über Gott ist noch kein Gebet; erst wenn das Herz sich dabei betheiligt und sich in Lob, Anbetung, Dank, Liebe u. s. w. ergießt, haben wir ein wahres Gebet.

Im engern Sinne versteht man unter Gebet bloß das Bittgebet, durch welches wir Gott unsere Anliegen vortragen und Geziemendes von ihm zu erlangen suchen. Das Gebet ist einerseits ein praktisches Bekenntniß unserer Schwäche und Hilfsbedürftigkeit und andererseits eine Anerkennung der Allmacht und Vatergüte Gottes.

Wie die Gottesverehrung überhaupt, so läßt sich auch das Gebet eintheilen in inneres und äußeres oder mündliches Gebet, je nachdem wir bloß in Gedanken und Affecten mit Gott reden oder unsere Gedanken auch in Worte kleiden. Natürlich muß das mündliche Gebet und die äußere Haltung des Betenden, sollen sie vor Gott Werth haben, der Ausdruck des innern Gebetes oder wenigstens des Willens, Gott zu verehren, sein.

Das Gebet ist ein sehr geeignetes Mittel der Gottesverehrung, mag man es nun im weitern Sinne als Erhebung des Gemüthes zu Gott oder im engern Sinne als Bittgebet auffassen. Wenn wir Gott anbeten, loben, preisen, ihm danken, erfüllen wir den ersten und höchsten Zweck, um dessentwillen wir erschaffen sind. Es ist auch nur eine praktische, lebensinnige Anerkennung des thatsächlichen Verhältnisses, in dem das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Es genüge, an das früher (7 ff.) hierüber Gesagte zu erinnern.

[1] Mal. 1, 10—11.

Faßt man das Gebet als Bittgebet auf, so ist seine Tauglichkeit als Zeichen und Mittel der Gottesverehrung fast noch handgreiflicher. Ist das Gebet in diesem Sinne nicht eine höchst praktische Anerkennung der unendlichen Macht und Güte Gottes einerseits und der eigenen Armuth und Hilfsbedürftigkeit andererseits? Es ist gewiß keine zufällige Erscheinung, daß das Gebet in fast allen Religionen eine so hervorragende Stellung einnimmt und wir uns eine Religion ohne Gebet irgend welcher Art kaum denken können[1].

Will Gott, daß wir zu ihm beten, oder ist das Gebet nothwendig? Allerdings nicht in dem Sinne, als ob uns Gott nicht auch ohne dasselbe alles Nothwendige geben könnte, oder als ob es ihm hierzu an der nöthigen Güte und Barmherzigkeit fehlte. Aber da das Gebet ein so entsprechender Act der Gottesverehrung ist und uns im lebendigen Bewußtsein unserer gänzlichen Abhängigkeit von unserem Schöpfer erhält, so war es gewiß höchst angemessen, daß Gott die uns nöthigen und nützlichen Gaben an die Bedingung des Gebetes knüpfte. Und daß Gott auch wirklich diesen Willen hat und das Gebet als nothwendige Bedingung von uns fordert, erkennen wir daraus, daß uns thatsächlich ohne das Gebet das Nothwendige und Ersprießliche oft nicht zu theil wird, das Gebet mithin der einzige Weg zu dem uns Nothwendigen ist. Die Vorsehung hat uns den Lebenspfad nicht mit Rosen bestreut, sondern mit Leiden und Heimsuchungen aller Art, die uns beständig an unsere eigene Hilflosigkeit mahnen und uns antreiben, den Blick demüthig und vertrauensvoll hinauf nach den ewigen Bergen zu richten.

Durch diese einfache Darlegung der Natur und Bedeutung des Gebetes werden die gewöhnlichen Einwendungen gegen dasselbe von selbst hinfällig. Das Gebet sei überflüssig, meint man, Gott wisse ja besser als wir, was uns nothwendig oder ersprießlich sei, und er habe auch den Willen, es uns zu geben. Dieser Einwurf beruht auf unrichtigen Voraussetzungen. Nicht deswegen beten wir, damit Gott erst durch uns erfahre, was uns fehle, sondern weil er die Gnaden an das Gebet als Bedingung geknüpft hat und dasselbe von uns verlangt. Wir sollen uns bewußt bleiben, daß wir aus uns selbst nichts vermögen, sondern alles Gute von ihm, dem Urquell aller Güter, erhalten. So sind wir genöthigt, wie arme Bettler vor Gottes Gnadenthron hinzutreten, unsere Noth und unser Elend zu bekennen und von dem Allerbarmer Gnade und Hilfe zur rechten Zeit zu erwarten. Das ist eine praktische Schule der herrlichsten Tugenden, besonders der Demuth und des Gottvertrauens. Glücklich der Mensch, der es noch nicht verlernt hat, zu beten, denn es ist ein Zeichen, daß die Demuth und das Vertrauen noch nicht gänzlich aus seiner Seele geschwunden sind.

Aber ist es nicht ein hochmüthiges Unterfangen, von Gott zu begehren, daß er wegen des Gebetes seiner Geschöpfe durch Wunder in den ewigen Weltplan eingreife und denselben ändere? Darum handelt es sich auch nicht. Der Schöpfer ändert seinen Weltplan nicht. Wie er alles von Ewigkeit vorausgesehen und angeordnet, so hat er auch von Ewigkeit her die Gebete seiner

[1] Bezeichnend nennen die Indianerstämme Nordamerika's die Religion das „Gebet", so z. B. die christliche Religion das „große Gebet".

vernünftigen Geschöpfe vorausgesehen und in seinen Weltplan aufgenommen. Daß er aber von Ewigkeit her die meisten Gnadenverleihungen an das Gebet als Bedingung geknüpft, was sollte darin Unwürdiges für Gott und Anmaßendes für den Menschen liegen? Das entspricht nur einerseits der königlichen Stellung, welche der Mensch der vernunftlosen Natur gegenüber einnimmt, und andererseits dem Dienst- und Kindesverhältniß, in dem er zu Gott, seinem Schöpfer und Herrn, steht.

Zweiter Artikel.

Von den außergewöhnlichen Acten der Gottesverehrung.

§ 1.

Das Gelübde.

Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen, wodurch man sich ihm zu etwas verpflichtet, was ihm wohlgefälliger ist als das Gegentheil. Anna, die Mutter Samuels, versprach Gott, den Sohn, den er ihr schenken würde, dem Dienste des Tempels zu widmen. Dieses Versprechen war ein Gelübde.

Das Gelübde ist mehr als ein bloßer Vorsatz; es ist ein Versprechen, durch das man sich mit Bewußtsein und frei zu etwas verpflichtet. Es ist ferner ein Versprechen, das dem Allerhöchsten gemacht wird, um ihn zu ehren, denn das Gelübde ist ein Act der Gottesverehrung.

Damit das Gelübde binde, muß der Gegenstand desselben drei Erfordernissen genügen. Erstens muß er der freien Verfügung des Gelobenden unterstehen. Etwas physisch oder moralisch Unmögliches kann man nicht im Ernst versprechen, weil es nicht von uns abhängt. Zweitens muß er etwas sittlich Gutes sein. Denn man verspricht einem andern nur, was ihm wohlgefällig ist. Also kann etwas Unerlaubtes, Unsittliches nie Gegenstand eines Gelübdes werden. Ja es wäre ein Widerspruch, sich durch das Gelübde zu etwas verpflichten wollen, was man durch das Naturgesetz zu unterlassen verpflichtet ist.

Drittens muß der Gegenstand des Gelübdes besser sein als das Gegentheil. Das drücken die Theologen aus, wenn sie mit dem hl. Thomas[1] behaupten, das Gelübde müsse de bono meliore sein. Mithin kann etwas Unnützes und Gleichgiltiges nicht gelobt werden, und ebenso wenig etwas, was ein größeres Gut hindern würde. Denn als Act der Gottesverehrung kann das Gelübde nichts zum Gegenstande haben, was für die Ehre Gottes gleichgiltig oder gar hinderlich ist.

Die sittliche Berechtigung und Bedeutung des Gelübdes liegt in der höhern und festern Hinordnung auf Gott, die der Mensch durch das Gelübde erhält[2]. a) Das Gelübde ist seiner Natur nach ein Act der Gottesverehrung. Wer eine sittlich gute Handlung Gott gelobt, macht durch das Gelübde auch diese Handlung zu einer Bethätigung der Gottesverehrung. Sie erhält somit vor Gott einen doppelten Werth: einmal den Werth der Tugend,

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 88 a. 2. [2] Summa th. 2. 2 q. 88 a. 6.

zu der sie ihrer Natur nach gehört, und sodann den Werth der Tugend der Gottesverehrung, welche sie veranlaßt. Wer die Keuschheit auf Grund eines Gelübdes beobachtet, übt nicht nur die Tugend der Keuschheit, sondern auch die der Gottesverehrung. Und da die letztere Tugend die höchste unter den rein moralischen Tugenden und jedes Werk Gott um so wohlgefälliger ist, zu einer je höhern Tugend es gehört, so erkennt man leicht, wie sehr das Gelübde den sittlichen Werth einer Handlung erhöht.

b) Wer auf Grund eines Gelübdes etwas Gutes vollbringt, z. B. sich dem Krankendienste widmet, unterwirft sich Gott in vollkommenerer Weise als derjenige, der dasselbe ohne Gelübde thut. Der eine unterwirft sich Gott nur in Bezug auf die einzelne Handlung, der andere dagegen auch in Bezug auf das Vermögen, aus dem sie hervorgeht; der eine gibt Gott die Frucht, der andere den Baum und die Frucht zugleich. Und gerade weil der Mensch sich nur schwer der freien Verfügung über sich selbst begibt, kostet ihm der Verzicht auf dieselbe sehr viel, und dieses Opfer ist Gott überaus wohlgefällig.

c) Wie überall im Guten nach Gottes Absicht seine Ehre und das wahre Wohl des Menschen Hand in Hand gehen, so auch in Bezug auf das Gelübde. Gibt der Mensch durch das Gelübde sich in vollkommenerer Weise Gott hin, so erntet er die schönste Frucht davon selbst, indem er durch dasselbe eine dauernde, feste Richtung auf das Gute erhält. Der Mensch ist ein gar wankelmüthiges Schilfrohr. Von allen Seiten lauern die Versucher auf ihn und trachten seinen schwachen Willen auf Abwege zu lenken. Wie leicht wird er nun in der Versuchung der verlockenden Stimme des Bösen folgen, wenn er erst von Fall zu Fall zu entscheiden hat oder nur ein Band ihn an seine Pflicht fesselt! Ist er dagegen durch ein Gelübde gebunden, so ist schon von vornherein vielen Zuflüsterungen des Bösen der Weg versperrt. Der Gebundene weiß, daß er nur um den Preis einer sehr schweren, vielleicht doppelt schweren Sünde seinem Versprechen untreu werden kann. Das ist gewiß für gottesfürchtige Menschen — und nur solche legen ja Gelübde ab — ein mächtiger und bleibender Antrieb zum Guten. So wird der Wille im Guten befestigt und sein Wollen Gott angenehmer. Wie der hartnäckige Sünder eine größere Schuld hat als der Schwachheitssünder, so hat auch derjenige ein größeres Verdienst, der freiwillig seinen Willen im Guten, um uns so auszudrücken, hartnäckiger gemacht und befestigt hat.

§ 2.

Der Eid.

1. Der Eid oder Eidschwur ist die Anrufung Gottes zum Zeugniß der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens. Seine Aufgabe ist also die Bekräftigung der Wahrheit bei Aussagen und Versprechen. Je nachdem man Gott zum Zeugen anruft für die Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens, unterscheidet man den Versicherungseid (iuramentum assertorium) und den Versprechungseid (iuramentum promissorium). Die Aussage bezieht sich immer auf etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, das Versprechen auf etwas Zukünftiges.

Man unterscheidet auch feierliche und einfache Eide, je nachdem sie unter gewissen Feierlichkeiten abgelegt werden oder nicht; ferner gerichtliche und außergerichtliche.

2. Dem Eid entgegengesetzt sind der Meineid und Eidbruch. Der Meineid ist die Anrufung Gottes zum Zeugen einer bewußten Lüge, der Eidbruch die schuldbare Verletzung der eidlich verbürgten Pflicht. Der Meineid ist eine Versündigung gegen die Wahrhaftigkeit und die Gottesverehrung, der Eidbruch eine Versündigung gegen die Treue bezw. Gerechtigkeit und die Gottesverehrung. Gegen den Aussageeid kann man sich nur durch Meineid verfehlen, gegen den Versprechungseid sowohl durch Meineid als durch Eidbruch.

3. Zur Erlaubtheit des Eides sind drei Bedingungen erheischt: Wahrheit, Umsicht und Gerechtigkeit. Alle drei Begingungen ergeben sich unmittelbar aus der Natur des Eides.

a) Vor allem ist zur Erlaubtheit des Eides Wahrheit nöthig, d. h. man muß dasjenige, was man behauptet oder verspricht, für wahr halten oder erfüllen wollen. Denn es wäre ein Frevel, Gott, den Allheiligen und Wahrhaftigen, zum Zeugen der Lüge anzurufen, mag nun diese Lüge von Belang sein oder nicht, anderen schaden oder nicht.

b) Ferner soll man mit Umsicht und Behutsamkeit schwören, d. h. nicht leichtfertig und ohne genügenden Grund. Die leichtfertige Anrufung Gottes zum Zeugniß der Wahrheit bekundet einen Mangel an Ehrfurcht gegen die unendliche Majestät.

c) Endlich gehört zur Erlaubtheit des Eides Gerechtigkeit. Der Eid darf nichts Unerlaubtes und Ungerechtes enthalten. So wäre es ein Frevel, Gott zum Zeugen anzurufen, daß man ein sündhaftes, lächerliches oder unnützes Versprechen halten wolle.

4. Wir nannten den Eid eine Anrufung Gottes. Es ist aber nicht nöthig, daß Gott im Eide ausdrücklich genannt werde; es genügt, daß die Anrufung Gottes in dem Gesagten irgendwie enthalten oder eingeschlossen sei. Deshalb kann man auch bei Geschöpfen schwören, die und insofern sie in besonderer Beziehung zu Gott stehen, z. B. beim Evangelium, bei seinem Seelenheil. Wollte man jedoch bei einem Geschöpfe schwören ohne Rücksicht auf Gott, so wäre das entweder ein bloßer Scherz oder Abgötterei: denn wie könnte man im Ernst ein Geschöpf, dem man keine göttlichen Eigenschaften beilegt, zum Zeugen der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens nehmen? [1]

5. Die Bedeutung des Eides liegt in der Bürgschaft, die er für die Wahrheit einer Aussage oder Zuverlässigkeit einer Zusage bietet.

a) Ein einzelner Mensch gibt nur in seltenen Fällen eine unzweifelhafte Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussage oder seines Versprechens. Denn er ist aus Beschränktheit und Fahrlässigkeit dem Irrthum unterworfen und kann aus Bosheit, Furcht oder Schwäche die Unwahrheit sagen. Und trotzdem ist man häufig auf die Richtigkeit einer Behauptung oder eines Versprechens eines einzelnen Menschen angewiesen. Deshalb muß der Gesellschaft viel daran gelegen sein, die Zuverlässigkeit einer Aussage oder eines Ver-

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 89 a. 6.

sprechens möglichst zu steigern. Das kann aber in sehr vielen Fällen nur durch den Eid geschehen.

Wer eine Aussage oder ein Versprechen mit einem Eid bekräftigt, beruft sich für die Wahrheit derselben auf die Allwissenheit Gottes, der dem Irrthum nicht unterworfen ist, und auf seine unendliche Wahrhaftigkeit, die jede Lüge verabscheut. Diese Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit setzt er gewissermaßen als Bürgschaft dafür ein, daß er die Wahrheit rede. Wie dürfte er es wagen, dies zu thun, wenn seine Aussage eine Lüge wäre? Müßte er nicht fürchten, die schrecklichsten Strafgerichte Gottes auf sich zu laden für den Frevel, den er am Allwissenden und Allwahrhaftigen verübt? Ja selbst seine zeitliche Ehre und sein Vermögen setzt der Eidleistende auf das Spiel. Denn welche Schande und welche Strafen würde er sich zuziehen, wenn es ans Tageslicht käme, daß er nicht nur seine Mitmenschen in der feierlichsten Weise betrogen, sondern auch ein frevelhaftes Spiel mit der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes getrieben habe!

b) Bei dem Versprechungseid kommt noch ein erschwerender Umstand hinzu. Wer etwas eidlich verspricht, nimmt Gott nicht bloß zum Zeugen, daß er den ernstlichen Willen habe, das Versprechen zu erfüllen, sondern er macht auch Gott zum Bürgen dafür, daß er thatsächlich das Versprechen halten werde. Die Gesellschaft muß auf die Treue und Zuverlässigkeit gemachter Versprechen bauen können. Dieses Vertrauen ist ein Grundpfeiler des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Aber die bloße Zusage eines Einzelnen ist in sehr vielen Fällen, besonders wo es sich um lang andauernde, gefährliche und mühevolle Leistungen handelt, eine ungenügende Stütze. Der Wankelmuth, die Unbeständigkeit und Schwäche des Menschen sind groß. Hier kommt der Eid wieder der Gesellschaft zu Hilfe und gibt ihr eine große Bürgschaft für die Zuverlässigkeit der Versprechungen. Denn er fügt der Pflicht der Treue oder Gerechtigkeit, die im Versprechen liegt, noch die höhere und heiligere Pflicht der Religion hinzu, so daß man das Versprochene nicht unterlassen kann, ohne seine Seele mit einem doppelten Frevel zu beladen.

c) Man sieht aus dem Gesagten, warum der Eid seiner Natur nach ein feierliches, öffentliches Bekenntniß des Glaubens an Gott ist, der die tiefsten Falten des Menschenherzens durchschaut und die Frevler am Sittengesetze bestraft. Wie könnte der, welcher diesen Glauben nicht irgendwie hat, Gott zum Zeugen anrufen, daß er so denke, wie er spricht, und ihn zum Bürgen für die zukünftige Erfüllung seiner Zusage machen? Weil der Eid dieses Bekenntniß der Allwissenheit und Heiligkeit Gottes enthält, ist er auch seiner Natur nach ein Act der Gottesverehrung. Denn durch Anrufung des göttlichen Zeugnisses und das darin enthaltene Bekenntniß der eigenen Unzulänglichkeit und Schwäche und der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit des Unendlichen unterwirft sich der Mensch Gott und huldigt ihm in sehr praktischer, ausdrucksvoller Weise[1].

d) Wie sehr der Eid einem gesellschaftlichen Bedürfniß entspricht, leuchtet auch aus der Thatsache hervor, daß wir ihm fast bei allen civilisirten Völkern begegnen.

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 89 a. 4.

Wie wir innerhalb der Offenbarung den Eid seit den ältesten Zeiten in Gebrauch finden[1], so auch außerhalb derselben. Das Zeugniß Plutarchs, daß es keine Stadt auf Erden gebe, in der der Eid nicht in Gebrauch sei, haben wir schon oben (23 f.) vernommen. Aehnlich sagt Menenius Agrippa, der Eid gelte allen Völkern, Griechen und Barbaren, als ausreichender Grund für den Glauben an die Wahrheit einer Aussage. Die Griechen bedienten sich des Eides sehr häufig, besonders beim Abschluß öffentlicher Verträge, bei Verfassungsänderungen, bei der Uebernahme von Staatsämtern. Die attischen Redner erinnern die Richter sehr häufig an ihren Eid[2]. Von den Römern rühmt der hl. Augustin[3] ihre Eidestreue. Der Eid galt ihnen als die zuverlässigste Bürgschaft für Treue und Wahrhaftigkeit[4]. Bei den alten Babyloniern mußten die Richter täglich ihren Amtseid erneuern[5]. Bei den Aegyptern stand Todesstrafe auf dem Meineid[6]. Die Scythen legten nach Herodot ihre Eide ab, indem sie die Grabmäler der durch ihre Gerechtigkeitsliebe berühmtesten Männer berührten[7]. Auch bei den Persern[8], bei den Indern[9], bei den Germanen[10] war der Eid in häufigem Gebrauch. Daß den Japanesen der Eid nicht fremd ist, beweist der Eid, mit dem am 11. Februar 1889 der Mikado feierlich die neue Verfassung beschwor.

Auch heute noch hat sich der Eid wohl bei allen civilisirten Völkern erhalten. Wir erinnern nur an den Eid auf die Verfassung, den Amtseid der Richter und Beamten, den Fahneneid der Soldaten, den Eid vor Gericht u. s. w.

6. Obwohl der Eid in Vergangenheit und Gegenwart uns so allgemein entgegentritt, so mehren sich doch täglich die Angriffe gegen denselben und die Forderungen, ihn abzuschaffen. Der Eid ist eines der wenigen religiösen Ueberbleibsel, die sich aus einer glaubensvollen Zeit in unser modernes Staatswesen herübergerettet haben, und die gottentfremdete Richtung unserer Tage sucht auch dieses letzte Band, das die Gesellschaft mit Gott verknüpft, zu zerreißen. Man hütet sich aber wohl, diese Absicht offen kundzugeben, sondern zieht vielmehr unter der Maske von „Gewissensbedenken" gegen denselben zu Felde.

Die einen dieser Bedenken richten sich geradezu gegen die sittliche Erlaubtheit des Eides. Der Eid soll eine Unehrerbietigkeit gegen Gott, ja eine Versuchung Gottes enthalten und ein anmaßendes Unterfangen des Menschen sein. Doch wer unsere obigen Darlegungen des Eides gelesen, wird sehen, daß diese Bedenken zu naiv sind, um einer ernsten Widerlegung zu bedürfen. Ist es denn eine Unehrerbietigkeit, eine Anmaßung, daß man seine eigene Schwäche anerkennt und deshalb die Autorität Gottes zum Zeugniß der Wahrheit anruft? Eine Versuchung Gottes könnte der Eid nur dann sein, wenn man durch denselben ein plötzliches, wunderbares Eingreifen Gottes in den Lauf der Ereignisse verlangte. Das ist aber keineswegs der Fall. Man mag über

[1] S. hierüber Göpfert, Der Eid. Mainz 1883. S. 1 ff.

[2] Zahlreiche Belegstellen bei L. Schmidt, Ethik der Griechen II, 3 ff.; Lasaulx, Studien über das classische Alterthum: Der Eid bei den Griechen; Göpfert; Der Eid S. 92 ff.; Hauthaler, Moralphilosophie des class. Alterthums S. 133.

[3] De civit. Dei I, 24. [4] S. Göpfert, Der Eid S. 97 ff.

[5] S. den Anhang I, 454. [6] Göpfert, Der Eid S. 105.

[7] Herod. Hist. IV, 172. [8] Göpfert, Der Eid S. 106.

[9] A. a. O. S. 107.

[10] S. oben I, 480 und Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer S. 892 ff.; Göpfert, Der Eid S. 107 ff.

diese Einwände die alten Schriftsteller nachlesen, welche sie als „Objectionen“ zu Schulübungen benutzten [1].

Verfänglicher ist die zweite Art von Bedenken, die man unter dem Titel „sittliche Gefahren des Eides“ geltend macht. Sobald es dazu dienen kann, eine religiöse Einrichtung zu beseitigen, ist man auf gewisser Seite sehr ängstlich für Abwendung sittlicher Gefahren besorgt. Valentini behauptet in seinem Werke „Das Verbrecherthum in Preußen“ S. 112, daß die Handhabung des Eides durch die Gerichte, die leichte Benutzung desselben als „technisches Requisit“ einen erheblichen Theil der Meineide verschulde, und Paulsen fügt bei, auch unter den Versprechungseiden seien manche eine Vorübung zu leichtfertiger Eidesleistung; ja andere behaupten sogar, der Eid schwäche die Wahrhaftigkeit und Treue.

Darin haben allerdings die Gegner des Eides Recht: Gäbe es keine Eide, so gäbe es auch keine Meineide. Aber so könnte man auch sagen: Gäbe es kein Eigenthum, so gäbe es auch keine Diebstähle; gäbe es keine Gesetze, so gäbe es auch keine Uebertretungen derselben. Soll man deshalb Eigenthum und Gesetze abschaffen? Das wird kein Vernünftiger zugeben. Deshalb folgt auch aus den Meineiden, die zuweilen vorkommen, nichts gegen das Festhalten am Eide. Aus den zufälligen Mißbräuchen, die verkehrte Menschen mit einer an sich guten und nothwendigen Einrichtung treiben, folgt nichts gegen diese Einrichtung selbst. Man wende also seinen Eifer gegen den Mißbrauch und nicht gegen die Sache selbst. Man suche das religiöse Bewußtsein, anstatt es in Schriften und von allen Kathedern herunter angreifen zu lassen, zu heben und zu fördern; man sorge für den religiösen Unterricht des Volkes, man mache die Eidleistenden ernstlich auf die Heiligkeit des Eides, auf die Schrecklichkeit und die Strafen des Meineides aufmerksam, und dann wird die Gefahr des Meineides sehr abnehmen. In einem wahrhaft religiös gesinnten Volke ist die Gefahr eines Meineides gering.

Aber heißt es nicht unseren zahlreichen „Atheisten“ Gewissenszwang anthun, sie zur Heuchelei nöthigen, wenn man sie zum Eide verpflichtet? Darauf antworten wir: Laut genug verkündet das wohlgeordnete Weltall um uns her, das Sittengesetz in unserem Innern im Bunde mit dem übereinstimmenden Zeugniß des Menschengeschlechtes das Dasein Gottes, so daß niemand ohne seine Schuld in der Unkenntniß Gottes leben kann. Es steht in eines jeden Gewalt, Gott zu erkennen, wenn er nur will und aufrichtig und demüthig die Wahrheit sucht. Soll nun die Gesellschaft einem Häuflein solcher „Atheisten“ zuliebe auf die nothwendigen Grundlagen eines sichern gesellschaftlichen Zusammenlebens verzichten? Sollen wir, wenn etwa eine Anzahl Universitätsprofessoren zur „Ueberzeugung“ kämen, die Mormonen hätten doch Recht, Vielweiberei sei Pflicht, deshalb Vielweiberei gestatten? Nun, dasselbe gilt in Bezug auf den Eid. Warum soll das ganze gläubige Volk auf den öffentlichen Ausdruck seines Glaubens und ein wichtiges Mittel zur Erhärtung der Wahrheit verzichten, weil ein paar sogenannte Gelehrte die Schrulle haben, als Atheisten gelten zu wollen?

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 89 und 3 dist. 39 a. 2 q. 2; Suarez, De religione tr. 5 l. 3; Göpfert, Der Eid S. 191 ff.; Joeppen, Die sittliche Erlaubtheit des Eides (1887) S. 51 ff. — Wenn Paulsen (System der Ethik S. 542, Anm.) von einem „Verbot“ des Schwörens im Evangelium spricht, so wird diese Behauptung schon dadurch hinfällig, daß der hl. Paulus Gott selbst einen Schwur in den Mund legt (Hebr. 6, 17), ähnlich wie vor ihm der Prophet David (Ps. 109, 4), und daß derselbe hl. Paulus sich wiederholt der eidlichen Bekräftigung bedient (Röm. 1, 9. Phil. 1, 8). An der bekannten Stelle (Matth. 5, 34 ff.) verbietet Christus nicht jedes Schwören, sondern das unnütze und leichtfertige Schwören; cf. S. Thom. 2. 2 q. 89 a. 2 ad 1um.

Dritter Artikel.

Von den der Gottesverehrung zuwiderlaufenden Handlungen.

Die Gottesverehrung verpflichtet uns nicht bloß, manches zu thun, sondern auch manches zu unterlassen. Nachdem wir in den beiden vorigen Artikeln die positiven Pflichten der Gottesverehrung besprochen, müssen wir noch kurz die negativen Pflichten derselben behandeln.

In gewissem Sinne verstoßen alle sittlich bösen Handlungen gegen die Verehrung, die wir Gott schulden. Denn alle sittlichen Gesetze haben Gottes Ehre zum Zweck, so daß ihre Uebertretung eine Verletzung der dem Schöpfer schuldigen Ehre ist. Doch hier reden wir bloß von jenen Sünden, die ihrer Natur nach eine directe Verunehrung Gottes enthalten und die unter dem Namen Aberglauben und Irreligiosität zusammengefaßt werden [1].

§ 1.

Der Aberglaube.

Der Aberglaube (superstitio) ist jeder fehlerhafte oder verkehrte religiöse Cult. Der Aberglaube vernachlässigt den religiösen Cult nicht, er übertreibt ihn vielmehr in gewissem Sinne, und zwar kann dies auf zweifachem Wege geschehen. Erstens durch die Art und Weise, wie die Gottesverehrung geübt wird, indem man zwar dem einen wahren Gott allein die höchste Verehrung zollt, aber nicht in der rechten Weise; zweitens durch den Gegenstand, indem man den religiösen Cult einem Gegenstande widmet, dem er nicht zukommt.

1. Durch Aberglauben der erstern Art würde sich jemand versündigen, welcher den wahren Gott in einer falschen Weise verehren wollte, z. B. wenn ein Christ das Osterfest mit dem Osterlamm im alttestamentlichen Sinne feierte. Das Osterlamm hatte die Bestimmung, den Kreuzestod Christi vorzubedeuten; nachdem dieser Tod eine vollendete Thatsache ist, kann er nicht mehr ohne Irrthum vorbedeutet werden.

Zu derselben Art von Aberglauben gehört die Verehrung Gottes durch unnütze, überflüssige, unwürdige Ceremonien. So wäre es Aberglaube, zu wähnen, das Gebet sei nur wirksam, wenn es in einer bestimmten Kleidung

[1] Für eingehendere Untersuchungen über die Sünden gegen die Gottesverehrung sehe man: S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 92 sqq.; Suarez, De virtute relig. tr. 3; Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 351 sqq.

und Stellung, zu einer bestimmten Tageszeit, z. B. vor Sonnenaufgang, verrichtet werde.

2. Schlimmer und verbreiteter ist der Aberglaube der zweiten Art, der die dem einen wahren Gott schuldige Verehrung auf Geschöpfe überträgt. Zu diesem Aberglauben gehören:

a) Der Götzendienst (idololatria), der Geschöpfen göttliche Ehre erweist. Der vollendete Götzendienst ist dann vorhanden, wenn man ein Geschöpf wirklich für Gott hält und ihm göttliche Ehre erweist, z. B. Sonnenanbetung, Schlangencult, Fetischismus u. s. w. Würde jemand bloß äußerlich einem Geschöpfe göttliche Ehre erweisen ohne die innere Absicht, so ist dies zwar verwerflicher Götzendienst, aber in einem mindern Grade als der vorige.

b) Die Wahrsagerei (divinatio), welche durch unzulängliche Mittel zukünftige Ereignisse zu erfahren sucht, z. B. durch Kartenschlagen. Wie tief dieser Aberglaube fast bei allen, auch den höchstcultivirten heidnischen Völkern eingewurzelt war, ist aus der Geschichte sattsam bekannt. Die Römer hatten drei Arten von Wahrsagern: die augures, die aus dem Geschrei der Vögel, die auspices, die aus dem Fluge derselben, und endlich die haruspices, die aus den Eingeweiden der Opferthiere zukünftige Ereignisse, z. B. Sieg oder glückliche Fahrt, voraussagen sollten. Auch die Sterndeuterei, Traumdeuterei, Nekromantie gehören zur Wahrsagerei.

Die Verkehrtheit der Wahrsagerei liegt darin, daß man zukünftige Ereignisse, die Gott allein bekannt sind, nicht von Gott, sondern von Geschöpfen, hauptsächlich vom bösen Feinde in Erfahrung bringen will. Darin liegt eine Verunehrung Gottes und eine Uebertragung der ihm schuldigen Ehre an Geschöpfe, vorzüglich an Satan. Nur unter stillschweigender Voraussetzung eines Einflusses unterirdischer Mächte konnten z. B. die Römer im Ernst glauben, der haruspex vermöge ihnen aus der Leber des Opferthieres die Zukunft zu enthüllen.

c) Die Zauberei (magia) ist das Bestreben, durch unzulängliche Mittel und durch andere als göttliche Hilfe Wirkungen hervorzubringen, welche die menschlichen Kräfte übersteigen. Die Magier, welche die Wunder des Moses nachzumachen suchten, sind die classischen Muster aller Zauberer. Daß übrigens bei wilden Völkern die sogenannten Zauberer vielfach bloße Gaukeleien und Taschenspielerkünste treiben, dürfte kaum zweifelhaft sein. Wie die Wahrsagerei, so beruht auch die Zauberei, insofern sie nicht bloßes Gaukelspiel ist, auf ausdrücklicher oder stillschweigender Anrufung Satans.

§ 2.

Irreligiosität.

Wie der Aberglaube durch zu viel, so fehlt die Irreligiosität durch zu wenig, indem sie Gott die schuldige Verehrung versagt oder ihn vielmehr verunglimpft. Dies kann entweder direct geschehen, indem man Gott selbst verunehrt durch Gottversuchen und Gotteslästerung, oder indirect, indem man Dinge und Personen verunehrt, die in besonderer Weise Gott geweiht sind (Gottesraub und Simonie).

1. Gott versuchen heißt etwas thun oder reden, um dadurch die göttlichen Vollkommenheiten zu erproben und zu dem Zweck eine besondere Offenbarung derselben zu erlangen. Geht diese Versuchung aus eigentlichem Unglauben oder Zweifel an den göttlichen Eigenschaften hervor, so ist es eine Versuchung Gottes im strengen Sinn; hat sie dagegen ihren Grund bloß in Vermessenheit oder übertriebenem Vertrauen, so nennt man sie Versuchung Gottes im weitern Sinne.

Verlangt aber jemand von Gott ein Zeichen aus einem vernünftigen Grund oder auf einen höhern Antrieb hin, so ist das selbstverständlich keine Versuchung Gottes.

2. Gotteslästerung (blasphemia) ist jede Beschimpfung Gottes durch Gedanken und Worte. Lästern heißt andere durch Worte beschimpfen; meistens wird jedoch der Ausdruck nur von Reden gebraucht, die eine Entehrung Gottes enthalten. Menschen kann man nur durch Worte beschimpfen, Gott aber, der ins Herz schaut, auch durch bloße freiwillige Gedanken, die eine Entehrung Gottes enthalten.

Zum Wesen der Gotteslästerung ist nicht erfordert, daß sie aus der directen Absicht der Beschimpfung Gottes hervorgehe; es genügt, daß die freiwilligen Gedanken und Worte eine Verunehrung enthalten, deren man sich irgendwie bewußt ist. Natürlich ist die Gotteslästerung, die aus der directen Absicht der Verunehrung Gottes hervorgeht, ein viel größeres, ja eines der größten Verbrechen. Des Menschen höchster Zweck auf Erden ist, daß er den Unendlichen verherrliche und lobe, nicht nur durch sein Thun, sondern auch durch sein Denken und Reden. Diesem schuldigen Lobe Gottes läuft aber die Gotteslästerung, besonders die direct beabsichtigte, schnurstracks zuwider.

Eine besondere Art der Gotteslästerung ist die verwünschende oder verfluchende Gotteslästerung, durch die man Gott etwas Böses anwünscht, z. B. er möchte nicht gerecht oder allwissend sein. Wer Gott flucht, lästert ihn aus Haß, macht sich also nicht nur der Gotteslästerung, sondern auch des Gotteshasses, der schwersten aller Sünden, schuldig.

3. Der Gottesraub (sacrilegium) bedeutete ursprünglich, wie das Wort selbst andeutet, die ungerechte Wegnahme oder Entwendung gottgeweihter Dinge; allmählich wurde aber der Ausdruck ausgedehnt auf jede unwürdige Behandlung von Personen und Sachen, die in besonderer Weise dem Dienste Gottes geweiht sind. Die unwürdige Behandlung geheiligter Personen und Sachen ist ein Schimpf, der auf den Allerhöchsten selbst zurückfällt, und somit eine Versündigung gegen die ihm schuldige Verehrung. Wer die Abzeichen der königlichen Würde oder einen Gesandten oder ein Bild des Königs beschimpft, verunglimpft dadurch den König selbst. Sollte man nicht mit demselben Rechte die Beschimpfung von Personen und Sachen, die in besonderer Weise für den Dienst des Allerhöchsten bestimmt sind, für eine Beschimpfung Gottes halten?

4. Die Simonie hat ihren Namen von Simon Magus, der mit Geld von den Aposteln die Gaben des Heiligen Geistes kaufen wollte. Man versteht darunter den bewußten Willen, geistliche Dinge für zeitliche zu kaufen oder zu verkaufen. Sie besteht also in einem Tauschvertrag, in welchem der

eine ein zeitliches, geldwerthes Gut hingibt, um vom andern als Entgelt dafür ein geistliches Gut zu erlangen. In einem solchen Vertrag liegt wenigstens inhaltlich eine thatsächliche Gleichstellung zwischen geistlichen und zeitlichen Gütern und eine Käuflicherklärung der ersteren. Das ist aber eine Geringschätzung der geistlichen Dinge und mithin eine Entehrung Gottes.

Eine Simonie wäre es z. B., wenn jemand das Gebet oder das Opfer als solches sich wollte mit Geld bezahlen lassen, oder wenn jemand um Geld Sünden vergeben oder Ablässe verkaufen wollte. Es ist eine hundertmal widerlegte Verleumdung, daß sich die katholische Kirche durch Handel mit Ablässen dieser Sünde schuldig gemacht habe.

Zweites Buch.

Der Mensch in seinem Verhältniß zu sich selbst.

Erstes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die Seele.

Erster Artikel.

Von den Pflichten gegen sich selbst im allgemeinen.

1. Seit Thomasius[1] ist das Dasein der Pflichten gegen sich selbst vielfach bestritten worden. Die Socialeudämonisten (I, 171), welche nur die dem Gemeinwohl förderlichen Handlungen als sittlich gut ansehen, müssen folgerichtig alle directen Pflichten gegen sich selbst in Abrede stellen; sie können höchstens von indirecten Pflichten gegen sich selbst reden, insofern die Sorge für das allgemeine Glück auch die Sorge für das eigene Wohl als Theil einschließt. Ganz ausdrücklich läugnet Schopenhauer (I, 188) die Pflichten gegen sich selbst: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich wegen des selbstverständlichen Grundsatzes: Volenti non fit iniuria ...; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet die Moral die Arbeit bereits gethan und kommt zu spät.“[2]

Der erste Theil dieser Bemerkung Schopenhauers ist richtig. Die Gerechtigkeit bezieht sich, wie die ihr verwandten Tugenden, immer auf andere (I, 270); es gibt also keine eigentlichen Rechtspflichten gegen sich selbst. Das beweist auch der angeführte Grundsatz: Volenti non fit iniuria.

Der zweite Theil der Behauptung ist aber ebenso unrichtig als die beigefügte Begründung. In Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst soll die Moral alles schon gethan finden? Hier verwechselt Schopenhauer zwei grundverschiedene Dinge. Der Mensch liebt sich selbst nothwendig, und wenn die

[1] Fundam. iur. nat. et gent. Prooem. § 12.
[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II. § 5 S. 126.

Pflichten gegen sich selbst nichts besagten, als daß man sich selbst irgendwie lieben solle — gleichgiltig, auf welche Weise —, so könnte man einräumen, das geschehe von selbst, hier sei ein Gesetz überflüssig.

Aber wir können uns in verschiedener Weise lieben: vernünftig und unvernünftig, geordnet und ungeordnet. Es gibt ja eine verkehrte, ungeordnete Selbstliebe. Das Gebot der Selbstliebe verpflichtet uns nun, uns in der rechten, geordneten Weise zu lieben, und ein solches Gebot ist, wie jeder sieht, keineswegs überflüssig.

Auch die Identität des Menschen mit sich selbst ist kein Hinderniß der Pflichten gegen sich selbst, wenn man von den Pflichten der Gerechtigkeit absieht. Zur Pflicht gegen uns selbst ist nur erfordert, daß in uns verschiedene Fähigkeiten seien, welche in gegenseitiger Ueber- und Unterordnung harmonisch geregelt werden müssen, und daß wir diese Regelung auch uns selbst schulden. Beides trifft aber zu. Das Erste bedarf keines Beweises; das Zweite erhellt daraus, daß wir Personen, d. h. in sich und für sich bestehende vernünftige Einzelwesen sind, die in beschränktem Sinne Selbstzweck genannt werden können, insofern sie nicht dem Nutzen eines Höhern dienen, sondern herrschende Stellung im Weltganzen einnehmen und das unmittelbare Ziel der vernunftlosen Schöpfung sind. Wir erkennen also, daß wir in uns wohlgeordnet sein sollen, und zwar nicht bloß um anderer, sondern auch um unser selbst willen. Derjenige, der uns die Pflicht auferlegt, sind freilich nicht wir selbst, sondern Gott; aber wir sind nicht bloß die Träger der Pflicht, sondern auch diejenigen, zu deren Gunsten uns die Pflicht auferlegt ist.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die gewöhnliche Anschauungsweise aller Menschen überein. Niemand wird es befremden, wenn er einen andern sagen hört, er sei ein bestimmtes Verhalten sowohl sich selbst als seinen Mitmenschen schuldig. Sich selbst etwas schuldig sein, heißt aber Pflichten gegen sich selbst haben.

2. Alle Pflichten des Menschen gegen sich lassen sich aus dem früher (I, 224; II, 2) aufgestellten höchsten und allgemeinsten Moralprincip ableiten. Angewandt auf das Verhältniß des Menschen zu sich selbst lautet dieses Princip: „Richte dein Verhalten in Bezug auf dich selbst so ein, wie es sich für dich nach deiner vernünftigen Natur und deiner Stellung im Weltganzen geziemt.“ Jeder braucht also, um die Pflichten gegen sich selbst zu finden, nur zu untersuchen, was sich für ihn als vernünftigen Menschen in der concreten Lage, in der er sich befindet, geziemt oder schickt.

Man kann auch alle Pflichten gegen sich selbst aus der allgemeinen Pflicht der geordneten Selbstliebe herleiten. Nicht als ob der Mensch nur Pflichten der Liebe gegen sich selbst habe; es gibt auch Pflichten der Mäßigkeit, Geduld u. s. w. gegen sich selbst. Aber alle diese Pflichten sind auch Pflichten der Liebe. Kennt man also die letzteren, so kennt man alle Pflichten gegen sich selbst. Die Pflichten der Selbstliebe lassen sich aber in dem Satze zusammenfassen: „Liebe dich selbst mit wohlgeordneter Liebe.“ Wohlgeordnet ist die Liebe, wenn sie sowohl in Bezug auf den Gegenstand als die Art und Weise in jeder Lage so ist, wie es sich für den vernünftigen Menschen schickt.

3. Die Kant'sche Schule brandmarkt zwar alles Handeln aus Selbstliebe als unverträglich mit wahrer Sittlichkeit. Aber das ist ein Irrthum (I, 205). Der Schöpfer hat uns die Selbstliebe als einen Grundtrieb in die Seele gelegt, so daß wir uns nothwendig lieben[1]. Er will also auch, daß wir uns lieben, nur soll es in der rechten Weise geschehen. Freilich gibt es auch höhere und edlere Beweggründe, aus denen wir handeln können und zuweilen sollen; das hindert aber das Handeln aus wohlgeordneter Selbstliebe nicht, sittlich gut zu sein.

Die geordnete Selbstliebe ist auch eine Forderung des Gesammtwohles der menschlichen Gesellschaft. Diese könnte gar nicht bestehen, wenn nicht jeder durchschnittlich an erster Stelle für sich selbst sorgte. Bloße fremde Sorge wäre unzureichend, weil nur der Einzelne selbst genau die eigenen Nöthen kennt und das Bedürfniß fühlt, ihnen abzuhelfen. Die Selbstliebe ist also gut, solange sie in den rechten Schranken bleibt; erst wenn sie über dieselben hinausgeht, wird sie zur Selbstsucht, zum Egoismus, der sich zu Gunsten des eigenen Ichs über die berechtigten Interessen anderer hinwegsetzt.

4. Die nothwendige Voraussetzung und Grundlage der Pflichten gegen sich selbst ist die gebührende Selbstachtung. Nur deshalb kann der Mensch Pflichten gegen sich selbst haben, weil ihm die Würde einer Person zukommt, die in der Schöpfung eine herrschende Stellung einnimmt, insofern sie für die vernunftlose Natur Zweck ist, ohne selbst Mittel für den Nutzen eines höhern Wesens zu sein. Die Grundlage und Quelle der Pflichten gegen uns ist ferner die Selbstliebe, und zwar die Liebe des Wohlwollens, die darin besteht, daß wir jemand um seiner selbst willen geneigt sind und Gutes wünschen. Eine solche Liebe setzt aber voraus, daß wir den Gegenstand der Liebe als in sich selbst gut und vollkommen erkennen und hochschätzen. Je höher die Achtung, um so höher ist an und für sich die Liebe. Die Erfahrung bestätigt auch diese Wahrheit vollauf. Wer sich selbst nicht mehr achtet, sich sozusagen wegwirft, hat keinen sittlichen Halt mehr.

Aus diesem Grunde halten wir auch die pantheistische und materialistische Weltanschauung für unverträglich mit wahrer Sittlichkeit. Beide untergraben die nothwendige Selbstachtung. Nach dem Pantheisten ist der Mensch nur ein Moment des Absoluten, das wie die Welle des Stromes nach wenigen Augenblicken verschwindet und keine selbständige Bedeutung hat. Nach dem Materialisten ist der Mensch nur ein zufällig entstandener Atomknäuel, der gar keinen Zweck hat und bald wieder auseinanderstiebt, wie jeder andere Atomhaufen. Nach dem Socialeudämonisten ist ebenfalls der Mensch nicht seiner selbst, sondern der Gesammtheit wegen da, so daß sich sein Werth nach seinem Nutzen für die Gesammtheit bemißt. Alle diese Anschauungen untergraben, folgerichtig durchgeführt, die wahre Würde des Menschen und damit die Selbstachtung, die Grundlage der Pflichten gegen sich selbst.

Anders der Theismus, dem der Mensch kraft seiner Persönlichkeit als Mittelpunkt, Krone und unmittelbares Ziel der Schöpfung, als Ebenbild Gottes gilt, das zur innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Unendlichen in einer nie endenden Seligkeit bestimmt ist.

---

[1] Arist. Polit. II, 2, 1263 b. 1: Οὐ μάτην τὴν πρὸς αὑτὸν ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν.

Aber predigt denn das Christenthum, in dem die theistische Sittenlehre ihren reinsten Ausdruck, ja ihre Vollendung gefunden, nicht die Selbstverachtung? Ganz gewiß, aber nicht eine unbedingte. Im Menschen ist zweierlei zu unterscheiden: Was er aus sich selbst und was er aus Gottes Güte ist. Jeder vernünftige Mensch weiß, daß er aus sich selbst nichts ist und nur die Sünde als sein volles Eigenthum sich zuschreiben kann. Das hindert ihn nicht, mit demüthigem Dank die herrlichen Gaben anzuerkennen, die er von freigebiger Hand empfangen. Wollte ein Bettler, den der König bis an die Stufen seines Thrones erhoben, sich ob dieser Auszeichnung stolz brüsten, so würde er Tadel verdienen, aber nicht minder, wenn er nicht dankbar die empfangenen Gaben anerkännte und sein Leben seiner Stellung entsprechend einrichtete.

Die Pflichten gegen sich selbst lassen sich am füglichsten nach ihrem Gegenstand eintheilen in Pflichten: 1) in Bezug auf die Seele; 2) in Bezug auf den Leib; 3) in Bezug auf die äußeren Güter (Ehre, Reichthum, Lebensstellung u. s. w.).

Zweiter Artikel.

Von den Pflichten in Bezug auf die Seele.

1. Das höchste Gut des Menschen ist die ewige Seligkeit im Besitze Gottes, die des Gerechten nach diesem Leben wartet. Die wohlgeordnete Liebe muß deshalb vor allem auf dieses höchste Gut und auf alles gerichtet sein, was zur Erreichung desselben erheischt wird. Folglich ist die erste Forderung der Selbstliebe die Einhaltung der sittlichen Ordnung, weil dieselbe die von Gott bestimmte unerläßliche Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit ist (I, 292). Wer also diese Ordnung bewußt in einer wichtigen Sache übertritt oder eine schwere Sünde begeht, und mehr noch, wer in dem Zustand der Feindschaft Gottes, unbekümmert um sein Seelenheil, in den Tag hineinlebt, verfehlt sich schwer gegen die geordnete Selbstliebe.

Man darf aus dem Gesagten nicht die Folgerung ziehen, alle sittlichen Pflichten seien auch directe Pflichten gegen sich selbst. Die Pflicht besteht gegen denjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet. Also sind nur jene Pflichten des Menschen directe Pflichten gegen sich selbst, die ihm direct um seiner selbst willen oder zu seinen Gunsten auferlegt sind, damit er in sich selbst wohlgeordnet sei. Dazu gehören z. B. die Pflichten der Mäßigkeit, Tapferkeit, Bescheidenheit u. s. w., aber nicht die Pflichten der Gottesverehrung, der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w. Die letzteren sind nur indirect Pflichten der Selbstliebe, insofern man sie nicht übertreten kann, ohne sich selbst den größten Schaden zuzufügen.

2. Die vorzüglichsten Fähigkeiten des Menschen sind Verstand und Wille. Dieselben sind der Zweck der übrigen Fähigkeiten und haben auch die Leitung derselben. Deshalb schuldet der Mensch sich selbst vor allem die Ausbildung dieser beiden Hauptvermögen.

In Bezug auf den Verstand ist jeder verpflichtet, sich die Kenntnisse zu erwerben, die ihm in seiner Lebensstellung zur Erfüllung aller seiner Standespflichten nothwendig sind.

a) Zu diesen Kenntnissen gehören vor allem die Erkenntniß Gottes und aller religiösen Pflichten. Jeder Mensch ist gehalten, die elemen-

tare Gotteserkenntniß, die sich jedem sozusagen von selbst aufdrängt, zu vervollkommnen und sich durch eigenes Nachdenken oder fremde Belehrung über sein Verhältniß zu Gott und die daraus entstehenden Obliegenheiten klar zu werden, soweit ihm dies nach seinem Stande nothwendig und nach seinen Kräften möglich ist.

b) Außerdem soll jeder sich diejenigen Kenntnisse erwerben, die ihm nach seinem besondern Beruf als Vorgesetzter, Untergebener, Gatte, Vater, Lehrer, Arzt u. s. w. nothwendig sind. Die nöthigen Kenntnisse sind dem Menschen nicht angeboren, er muß sie deshalb durch eigene Thätigkeit erwerben, und diesen Erwerb schuldet er nicht bloß anderen, sondern auch sich selbst.

c) Ueber dieses Maß nothwendiger Berufskenntnisse hinaus ist an und für sich, und von besonderen Umständen abgesehen, niemand streng verpflichtet, nach geistiger Ausbildung zu streben. Doch ist dieses Streben nach höherer Bildung, nach Erweiterung seines geistigen Horizontes, soweit die sonstigen Berufspflichten die nöthige Muße dazu lassen, sehr empfehlens- und lobenswerth.

Eine solche Ausbildung des Geistes entspricht vor allem der Würde des Menschen. Es ist gewiß billig, daß der Mensch mit Sorgfalt diejenige Fähigkeit ausbilde, welche der Zweck der übrigen ist und seinen eigentlichen Vorzug und seine Würde ausmacht. Diese Ausbildung entspricht auch der Absicht des Schöpfers, der nicht umsonst einerseits dem Menschen die geistigen, einer unbegrenzten Vervollkommnung fähigen Kräfte verliehen, und andererseits tausend und abertausend ungelöste Räthsel und Fragen in die sichtbare Schöpfung hineingelegt, die sich wie ein unermeßliches Arbeitsfeld vor dem wissensdurstigen Geiste ausdehnen. Diese Ausbildung bringt endlich dem Menschen selbst reichen Segen. Sie bewahrt ihn vor vielen Gefahren und wird ihm zu einer reichen Quelle edeln geistigen Genusses. Ein gewisses Maß Genuß und Erholung ist jedem Menschen nothwendig. Wohl dem, der sich daran gewöhnt, nicht in sinnlichen Genüssen, sondern in Erweiterung seiner Kenntnisse seine vorwiegende Erholung zu suchen und sich so auch seinen Mitmenschen immer nützlicher zu machen.

Aber die Ausbildung muß in der richtigen Weise geschehen. In Bezug auf den Gegenstand soll man sich zunächst in dem ausbilden, was zur vollkommenen Ausfüllung seiner Lebensstellung nothwendig oder dienlich ist. In Bezug auf die Art und Weise der Ausbildung soll man auf Gründlichkeit im Erlernen sehen. Non multa, sed multum ist ein alter und weiser Spruch. Nur was der Mensch sich gründlich angeeignet hat, besitzt er für die Dauer und so, daß er es zu eigenem und fremdem Nutzen verwerthen kann. Oberflächliches Wissen, wie man es aus Encyklopädien, Zeitungen und Unterhaltungsschriften schöpft, bildet nur hohle, blasirte Köpfe, die voll Eigendünkel über alles zu schwatzen wissen.

3. Dem Willen, als dem allgemeinen Beweger aller unserer Fähigkeiten, liegt die praktische Durchführung der erkannten sittlichen Ordnung ob. Zu diesem Zwecke ist nöthig, daß er sich durch Uebung zur leichtern und sichern Ausführung des Guten geneigt mache, oder mit anderen Worten, daß er sich die erforderlichen Tugenden aneigne. Darin besteht die wahre Herzensbildung oder Charakterbildung, die mit der Ausbildung des Verstandes Hand in Hand gehen muß, damit diese nicht in leere Vielwisserei ausarte.

Bis zu einem gewissen Grade ist jeder Mensch verpflichtet, nach Tugend zu streben, weil er sonst in beständiger nächster Gefahr ist, im Kampfe gegen das Böse zu unterliegen. Wer übrigens sich immer bemüht, seine Pflichten treu zu erfüllen, kommt dieser Pflicht von selbst nach, weil die stetige treue Pflichterfüllung unmöglich ist ohne gleichzeitige Tugendübung.

a) Eine der wichtigsten Tugenden, die der Wille sich selbst schuldet, ist die Demuth. Er soll das Streben nach Auszeichnung und Größe, das sich in jedem Menschenherzen regt, nicht zwar unterdrücken, wohl aber mäßigen und innerhalb der Schranken der Vernunft erhalten. Wie der Stolz, d. h. das ungeregelte Streben nach Auszeichnung, die Grundwurzel des Bösen, so ist die Demuth die Grundlage des Tugendstrebens.

Obwohl die Demuth uns fast nur innerhalb des Christenthums begegnet, so ist sie doch, wenigstens in gewissen Grenzen, eine Forderung der natürlichen Vernunft. Der Mensch ist zwar die Krone der Schöpfung, aber doch zugleich ein bloßes Gebilde der allmächtigen Hand Gottes, die ihn auch beständig trägt, erhält und leitet. Er muß sich deshalb Gott gegenüber seines Nichts bewußt bleiben und nicht ungebührlich über sich selbst hinausstreben wollen, ohne deswegen blind zu sein gegen die von Gott erhaltenen Vorzüge. Auch dem Nächsten gegenüber soll er sich nicht überheben. Denn in den wesentlichen Vorzügen als Mensch ist ihm dieser vollständig gleich, und an sittlichen Gütern kann er ihn vielleicht weit übertreffen.

b) In inniger Beziehung zur Demuth steht die Bescheidenheit, die unser äußeres Verhalten nach den Anforderungen der Vernunft regelt. Wie alles am Menschen, so soll auch sein äußeres Betragen den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Der äußere Mensch ist der naturgemäße Ausdruck des innern, so daß man von dem einen auf den andern schließen kann[1].

Natürlich sind die Anforderungen der Bescheidenheit verschieden, je nach der Verschiedenheit des Ranges, Standes, Alters und Geschlechtes. Außerdem ist das äußere bescheidene Benehmen nur dann wahre Tugend, wenn es aus der entsprechenden innern Gesinnung hervorgeht. Ohne diese Gesinnung ist es Heuchelei. Die der Bescheidenheit entsprechende innere Gesinnung ist aber die Demuth, während der Stolz naturgemäß sich in unbescheidenem und ungeregeltem äußern Betragen kundgibt. Gerade weil die Bescheidenheit der naturgemäße Ausdruck der anspruchslosen, demüthigen Gesinnung ist, wird der Bescheidene von allen guten Menschen geachtet und geliebt.

c) Eine andere wichtige Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die Arbeit. Zur Arbeit sind dem Menschen die mannigfaltigen und reichen Kräfte und Fähigkeiten verliehen. Wie der Vogel zum Flug, ist der Mensch zur Arbeit geboren. Weise hat auch der Schöpfer viele Bedürfnisse in die menschliche Natur gelegt, ohne für deren Befriedigung unmittelbar selbst zu

[1] „Aus dem Gesicht erkennt man den Mann, und aus den Mienen den Verständigen. Die Kleider am Leibe, das Lachen, wobei die Zähne sich zeigen, und der Gang des Menschen verrathen, was er ist" (Sir. 19, 26—27).

sorgen, damit dem Menschen der Antrieb zu allseitiger Bethätigung und Entfaltung seiner Kräfte, d. h. zur Arbeit, nicht fehle. Die Arbeit ist ferner dem Menschen nothwendig zur Abwehr von sittlichen Gefahren und Versuchungen, da nach einem alten Erfahrungssatz der Müßiggang aller Laster Anfang ist; sie ist ihm auch nützlich nicht nur zur Erhaltung der Gesundheit, sondern auch zur Erwerbung sittlicher Tugenden und reicher Verdienste für die Ewigkeit.

Die Pflicht der Arbeit ist — wie die angegebenen Gründe darthun — eine *allgemeine*. Keinem ist es erlaubt, sein Leben in Müßiggang, Genuß und Spiel zu vertändeln. Ein Recht zum Nichtsthun gibt es nicht. Jeder hat also die Pflicht, nützliche Arbeit zu vollbringen. Die Pflicht der Arbeit ist ferner eine *andauernde*. Man darf und soll sich die erforderliche Abspannung, Ruhe und Erholung gestatten. Aber die Erholung darf nicht Selbstzweck werden, sie soll uns zu ernster, nützlicher Arbeit tauglich machen und sozusagen die Würze der Arbeit bleiben. Uebrigens wird selbst den Zweck der Erholung derjenige schlechter erreichen, der aus ihr ein Gewerbe macht. Er wird schließlich übersättigt und gelangweilt, nichts vermag ihn mehr dauernd zu interessiren, während dem redlich Arbeitenden die Erholung Genuß bereitet, wie dem Hungrigen die schmackhafte Speise.

Betrachtet man im Lichte dieser Wahrheit das Leben unserer sogenannten höheren Stände, so läßt sich nicht läugnen, daß heute vielfach gegen diese Pflicht der Arbeit gesündigt wird. Ist das noch ein würdiges Menschenleben, in dem nichts anderes mehr vorkommt als Toilettemachen, stundenlanges Tafeln, Besuch des Theaters oder Casinos, Bälle, Concerte, Zeitungs- und Romanlesen, Klavierspielen, Spazierenfahren, Schlafen! Und doch, sind solche Menschenleben heute etwa eine Seltenheit?

Was den *Gegenstand* der Arbeit betrifft, soll man sich von dem Grundsatze leiten lassen: zuerst das *Nothwendige*, dann das *Nützliche* und erst an letzter Stelle das bloß *Angenehme*. Außerdem soll man nicht planlos arbeiten, sondern mit *Ordnung*. Nicht wo die Laune, sondern nur wo die Ordnung herrscht, kann ein wahrhaft sittlich gutes, tugendhaftes Leben gedeihen.

Selbstverständlich hat man unter der Arbeit, zu der alle Menschen verpflichtet sind, nicht bloß die *leibliche*, sondern auch die *geistige* Arbeit zu verstehen. Sollen sich aber die niederen Stände davor hüten, die geistige Arbeit nicht als wahre Arbeit gelten zu lassen, so dürfen umgekehrt die höheren Stände die leibliche Arbeit nicht *verachten*. Es ist bekannt, wie sehr das classische Heidenthum die gewöhnlichen Handwerke verachtete. Das Christenthum hat, wie in mancher andern, so auch in dieser Beziehung die Forderung der natürlichen Vernunft wieder zur Geltung gebracht. Es gibt allerdings höhere und niedrigere Arbeiten, und die Verschiedenheit der Stände kann auch hierin zur Geltung kommen. Aber keine Arbeit, welche der menschlichen Gesellschaft nothwendig oder nützlich ist, verdient Verachtung. Es muß Menschen geben, welche diese Arbeiten übernehmen, und wer durch Veranlagung oder andere Umstände zur Verrichtung niederer Arbeiten geführt wird, ist ebenso gut an dem ihm von der Vorsehung zugewiesenen Posten als ein anderer, dem höhere Arbeiten obliegen. Allerdings, wer sich nicht auf diesen höhern Standpunkt zu stellen, und um uns so auszudrücken, die menschlichen Verhältnisse von der Perspective der

göttlichen Vorsehung aus zu überschauen und zu beurtheilen vermag, der wird leicht dahin kommen, mit dem Heidenthum die Handarbeit als eines „gebildeten" Mannes unwürdig zu verachten. Der darf sich aber auch nicht wundern, wenn die unteren Klassen die praktischen Folgerungen aus dieser Anschauung ziehen. Wie sollte jemand freudig und geduldig die verachtete und beschwerliche Arbeit auf sich nehmen, wenn wahr ist, was ihm die „Gebildeten" von allen Dächern predigen, daß es keine göttliche Vorsehung, keine Vergeltung, kein ewiges Leben gebe! Trägt er nicht ebenso gut Menschenantlitz als alle anderen? Warum soll er immer den Amboß spielen?

4. Der Mensch ist nicht ein rein geistiges, sondern ein sinnlich-geistiges Wesen. Leib und Seele sind zu einem einheitlichen Thätigkeitsprincip vermählt. Daraus erwächst dem Menschen die Pflicht, die niederen sinnlichen Triebe der Herrschaft der *Vernunft* zu unterwerfen. Der niedere Theil soll dienen und sich nur nach den Anforderungen der Vernunft bethätigen. Wir können dies die Pflicht der *Selbstbeherrschung* im weitesten Sinne nennen [1].

Vor allem hat also jeder Mensch die Pflicht der *Mäßigkeit* sowohl in Bezug auf den *Gaumen* im Genuß von Speise und Trank (Mäßigkeit im engern Sinne) als in Bezug auf die *Geschlechtslust* (Keuschheit) zu üben. Durch Unmäßigkeit oder Ausschreitung in beiden Beziehungen wird der niedere Theil unfähig zum Dienste der Vernunft und unbotmäßig gegen ihre Befehle. Das ist aber des Menschen unwürdig. Er soll nicht blindlings seinen Trieben und Gelüsten folgen wie ein vernunftloses Thier, sonst erniedrigen sie ihn unter das Thier und reißen ihn wie wilde Pferde in den Abgrund. Wie viele Individuen, ja wie viele Familien werden durch ungebändigte Sinnlichkeit, besonders durch Trunksucht und Wollust, zu Grunde gerichtet! In manchen Ländern hat vielleicht die Trunksucht mehr Opfer gefordert als alle Kriege zusammen. Aber selbst wo es nicht zu solchem Uebermaß kommt, und abgesehen von allen sittlichen Verheerungen: wieviel höheres Geistesleben wird durch übertriebene Genußsucht ertödtet! Wie viele schöne, vielversprechende Talente erliegen dem Sirenengesang der Sinnlichkeit und verschwinden spurlos in den Wellen! [2]

Da uns die Mäßigkeit nicht angeboren ist, sondern durch Uebung erworben werden muß, so folgt, daß jeder die Pflicht zu gelegentlicher *Entsagung* und *Selbstverläugnung* hat. Die Sinnlichkeit muß an die Unterwerfung unter die Vernunft gewöhnt werden. Wer seinem wilden Pferde immer den Willen thut, wird es in der Stunde der Gefahr nicht in seiner Gewalt haben. Ebenso ist es mit der Sinnlichkeit. Wer nie gelernt, dem

---

[1] Selbstbeherrschung im engern Sinne (continentia) ist eine besondere Tugend (I, 277).

[2] „Die Bierseligkeit des akademischen und nicht akademischen Philisterthums, welche in Deutschland so verbreitet ist, und der Cultus des Bauchs in der reichen und vornehmen Welt verwüsten das Leben nicht minder. Kann jemand, der tagaus tagein morgens und abends stundenlang bei stumpfsinnigem, hundertmal wiedergekäutem Geschwätz oder ödem Skatspiel in dem Tabaksqualm der Bierkneipen sitzt, um endlich einen leeren, dumpfen Kopf nach Hause zu tragen, kann ein solcher irgend etwas Ernstes und Großes mit Ernst und Eifer betreiben? Kann jemand, der tagaus tagein bei Diners und Soupers an den Freuden der Tafel sich sättigt, seine Seele an eine Sache setzen? Wird sie nicht mit einer Stimmung fetter Sattheit erfüllt, die ein Verlangen nach großen Dingen nicht aufkommen läßt?" *Paulsen*, System der Ethik S. 398.

Fleische manchen Genuß zu versagen und es an Gehorsam und ernste Arbeit zu gewöhnen, wird früher oder später seinen Launen erliegen. Die Selbstverläugnung ist — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — nicht eine eigenthümlich christliche Tugend, sondern eine Forderung der bloßen Vernunft. Deshalb galt es schon bei den griechischen Philosophen als eine Forderung der Weisheit: Ertrage und entsage (sustine, abstine) [1].

Weil wir nie die volle directe Herrschaft über unsere Triebe, besonders in Bezug auf die Geschlechtslust (I, 45) erlangen, sondern nur indirect durch Fernhaltung der Reize zur ungeregelten Begierde die Sinnlichkeit im Zaume halten können: so ergibt sich daraus die weitere Pflicht, die nächsten Gelegenheiten zur Sünde zu meiden. Man soll also vor allem die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit beobachten, um alles fernzuhalten, was den Zunder der bösen Begierlichkeit entflammen kann. Man soll alle seine Sinne im Zaume halten, um nichts zu sehen und zu hören, was einem wahrscheinlich zum Falle werden könnte. David fiel durch einen einzigen vorwitzigen Blick; ein einziges schlechtes Bild oder Buch, eine einzige schamlose Theatervorstellung kann ein unschuldiges Herz für immer vergiften. Wie strafbar sind deshalb diejenigen, welche durch Verbreitung schlüpfriger, glaubensloser Romane und Feuilletons, durch Ausstellung unzüchtiger Gemälde und Bildsäulen, durch schamlose Theatervorstellungen aus der sittlichen Vergiftung eines Volkes ein Gewerbe machen! Welche Verantwortung auch für diejenigen Obrigkeiten, die solch einem Treiben müßig zusehen oder dasselbe gar begünstigen!

5. Ebenso sehr, als wir uns im Streben nach sinnlichen Genüssen mäßigen sollen, sind wir verpflichtet, den Schwierigkeiten, Mühen und Gefahren, die sich uns auf dem Wege des Guten entgegenstellen, nach den Anforderungen der Vernunft muthig entgegenzutreten. Dazu benöthigen wir des Starkmuthes (I, 275). Mensch sein heißt Kämpfer sein, oder wie dasselbe im Munde Jobs lautet: Des Menschen Leben auf Erden ist ein Kriegsdienst. Diesen Kampf kann nur derjenige siegreich bestehen, der nicht feige vor den Gefahren und Schwierigkeiten zurückweicht noch auch tollkühn ohne Nutzen sich in dieselben hineinstürzt. Hierzu befähigt ihn der Starkmuth (Tapferkeit).

Nicht weniger als der Starkmuth ist dem Menschen Geduld und Ausdauer nöthig. Leiden und Beschwerden sind einmal der Antheil jedes Adamskindes hier in dem „Thale der Thränen". Es ist ihm zwar nicht verwehrt, in vernünftiger Weise die Leiden und Armseligkeiten dieses Lebens von sich abzuwehren oder sich davon zu befreien. Aber viele Leiden lassen sich nun einmal nicht beseitigen, und müssen deshalb mit Geduld ertragen werden. Durch Ungeduld werden sie nur noch unerträglicher, durch geduldiges Ertragen um Gottes willen dagegen eine reiche Quelle der Tugend und des Verdienstes.

[1] Epictet. Manuale.

Zweites Kapitel.

Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit.

Erster Artikel.

Negative Pflichten: Verbot des Selbstmords.

Zu den negativen Pflichten in Bezug auf unser Leben gehört an erster Stelle das Verbot des Selbstmords.

1. Unter Selbstmord verstehen wir jede in sich beabsichtigte und eigenmächtige Zerstörung des eigenen leiblichen Lebens. Es ist also kein Selbstmord, wenn jemand eine erlaubte Handlung setzt, die ihm vielleicht den Tod bringt, ohne daß er es selbst beabsichtigt. Soldaten, die mit der größten Lebensgefahr eine Höhe erstürmen, um den Feind aus seiner Stellung zu werfen, begehen selbstverständlich keinen Selbstmord, obwohl es moralisch gewiß ist, daß manche von ihnen den Tod finden werden.

Wir sagten ferner: die eigenmächtige Zerstörung, um von der Frage abzusehen, ob ein gerecht zum Tode Verurtheilter auf Geheiß des Richters das Todesurtheil an sich selbst vollstrecken dürfe. Wenn Sokrates auf Befehl der Richter den Schierlingstrank nimmt, so sieht darin niemand einen eigentlichen Selbstmord. Schwieriger ist die Frage, wenn es sich um eine gewaltsame Selbsttödtung auf Befehl des Richters handelt. So widerstrebt es uns, wenn wir lesen, daß ehedem so manche höhere Beamte auf Befehl des Sultans sich selbst aufknüpfen mußten. Doch wir handeln hier vom eigenmächtigen Selbstmord.

Es wurde schon an anderer Stelle (I, 37) darauf hingewiesen, daß man heute vielfach die Selbstmordstatistiken als Waffe gegen die Willensfreiheit ins Feld führt. Aber mit dieser Waffe schlagen sich die Gegner selbst. Genauer betrachtet ist der Selbstmord ein Beweis für die Freiheit des Menschen. Der Selbstmord gehört ausschließlich der Menschengeschichte an, er hat absolut kein Analogon bei den übrigen Lebewesen. Wo nur der blinde, instinctive Erhaltungstrieb waltet, wie beim Thier, ist der Selbstmord undenkbar; der Selbsterhaltungstrieb müßte sich in sein Gegentheil verkehren, was unmöglich ist. Der Mensch aber ist nicht an die blinden Triebe und Instincte gebunden; als geistiges freies Wesen hat er es in seiner Gewalt, nach allem seine Hand auszustrecken, was ihm unter irgend einer Rücksicht als gut oder als das kleinere Uebel erscheint. Darauf beruht auch die Möglichkeit der bewußten Selbstvernichtung.

2. Daß der Selbstmord an sich, und von besonderen Umständen abgesehen, ein Verbrechen sei, haben alle Völker erkannt. Indem der Schöpfer einen so starken Erhaltungstrieb in unsere Natur gelegt, hat er uns genügend zu erkennen gegeben, daß er, im allgemeinen wenigstens, unsere Erhaltung will, und es uns somit nicht freisteht, unserem Leben nach Belieben ein Ende zu machen.

Bei sehr vielen Völkern bestanden strenge Strafen für die Selbstmörder. In Griechenland z. B. beraubte die Gesetzgebung vielfach den Selbstmörder der Grabes-

ehren und fügte ihm andern Schimpf zu[1]. Aehnliche Strafen bestanden in den ältesten Zeiten zu Rom. Wenn hier später diese Strafen zum Theil in Wegfall kamen, so folgt daraus nicht, daß das römische Volk in seiner Gesammtheit oder auch nur in seiner Mehrheit den Selbstmord für erlaubt gehalten habe. Virgil versetzt bekanntlich die Selbstmörder in den Orcus, wo sie ihre That bitter bereuen[2]. Sogar aus den Schriften der Stoiker und Cicero's läßt sich darthun, daß man den Selbstmord an und für sich als unerlaubt ansah. Seneca und andere Anwälte des Selbstmords vertheidigen denselben nur für solche Fälle, wo nach ihrer Meinung das Leben nicht mit Ehren fortgesetzt werden kann. Daß jeder willkürlich mit seinem Leben schalten und walten dürfe, fällt ihnen nicht ein. Außerdem gestatten sie, recht bezeichnend, den Selbstmord nur dem „Weisen". Cicero meint, für Cato sei in seiner Lage der Selbstmord Pflicht gewesen, während derselbe für einen andern in *der gleichen Lage* unerlaubt gewesen wäre[3]. Immerhin ist zuzugeben, daß die pessimistische Weltansicht des sinkenden Römerreiches und der allgemeine sittliche Verfall den Selbstmord mächtig förderten. Erst dem Christenthum gelang es, die Selbstmordsucht so vollständig zu überwinden, daß das ganze Mittelalter hindurch Selbstmordfälle zu den Seltenheiten gehören.

Unserer Zeit mit ihrem Glaubensabfall, ihrer religiösen und sittlichen Zerfahrenheit, ihrem pessimistischen Lebensüberdruß war es vorbehalten, den Selbstmord wieder fast zur Mode zu machen und ihm Vertheidiger zu erwecken. Zu diesen Vertheidigern gehören *D. Hume*[4], *Bentham*, der Verfasser des Système de la nature u. a. *Schopenhauer* und *Dühring*[5] sind der Ansicht, die Priester hätten den Selbstmord zu einem Verbrechen gestempelt. Neuestens suchen *Paulsen*[6] und *Ziegler*[7] den Selbstmord wenigstens für Ausnahmefälle in Schutz zu nehmen[8].

3. Der Grund der unbedingten Verwerflichkeit des eigenmächtigen Selbstmordes liegt darin, daß er ein *unbefugter Eingriff in das ausschließliche Eigenthumsrecht Gottes über die menschliche Person ist.*

---

[1] *Aristot.* Ethic. Nic. V, 15, 1138 a. 12; S. *Schmidt*, Die Ethik der Griechen II, 104, und besonders *Geiger*, Der Selbstmord im classischen Alterthum (1888) S. 59. Wenn aber letzterer behauptet, fast ausnahmslos hätten die alten Griechen und Römer der Anschauung gehuldigt, es sei dem Menschen erlaubt, „nach Willkür mit seinem Leben zu schalten", so geht er wohl zu weit. Diese Behauptung wird durch die eigenen Ausführungen des Verfassers widerlegt. Eher möchte wohl *Schmidt* (a. a. O. II, 441) das Richtige treffen, wenn er behauptet, die Griechen hätten im allgemeinen, und von besonderen Umständen abgesehen, mit wenigen Ausnahmen den Selbstmord als eine Auflehnung gegen die Götter und eine Schädigung des Staates angesehen. Das häufige Vorkommen des Selbstmords ist noch kein Beweis, daß man ihn als erlaubt ansieht. Nach *Masaryk* (Selbstmord, Vorrede) sollen in Europa gegenwärtig jährlich etwa 50000 Menschen Hand an sich legen. Folgt daraus, daß man allgemein den Selbstmord als zulässig ansieht?

[2] Aen. VI, 434. [3] De offic. I. c. 31 n. 112. [4] Essay on suicide.

[5] Werth des Lebens (1877) S. 179. [6] System der Ethik S. 462.

[7] Sittl. Sein und sittl. Werden S. 94. Nach *Ziegler* war der Selbstmord Hannibals eine sittliche Nothwehr und ein sittlicher Heroismus!

[8] Recht bezeichnend ist die Thatsache, daß jene Länder die größten Selbstmordziffern aufweisen, in denen die sogenannte moderne Schulbildung am stärksten betrieben wird, nämlich Sachsen, Dänemark, Deutschland und die Schweiz. Innerhalb der Bevölkerung desselben Landes sind es wieder die sogenannten „Gebildeten", welche das größte Contingent der Selbstmörder liefern. S. *Masaryk*, Der Selbstmord S. 70. Für Italien vgl. man die Tabelle 21 bei *Morselli*, Der Selbstmord S. 228.

Nur derjenige kann ohne Verletzung fremden Rechtes eine Sache eigenmächtig *zerstören*, welcher Eigenthümer desselben ist. Ist ein Thier mein volles Eigenthum, so kann ich es ohne Rechtsverletzung tödten, wenn ich will; gehört es aber einem andern, so wäre die eigenmächtige Tödtung desselben eine Rechtsverletzung oder die Anmaßung eines Rechtes, das mir nicht zusteht. Ebenso dürfen wir auch uns selbst nicht eigenmächtig tödten, wenn wir nicht *Herr oder Eigenthümer unserer eigenen Person sind.*

Nun aber ist der Mensch nicht sein eigener Herr; Gott ist der ausschließliche Eigenthümer der menschlichen Person.

a) Es leuchtet von selbst ein, daß der Mensch nicht sein eigener Herr im *eigentlichen Sinne* sein kann, weil Herr ein *relativer* Begriff ist. Aehnlich wie niemand sein eigener Vater und Sohn sein kann, weil Vater und Sohn relative Begriffe sind, welche zwei verschiedene Individuen voraussetzen, so kann auch niemand sein eigener Herr im eigentlichen Sinne sein, weil Herr und Diener relative Begriffe sind, also zwei getrennte Subjecte voraussetzen. In diesem eigentlichen Sinne kann auch Gott nicht sein eigener Herr sein, weil es einen innern Widerspruch enthält.

b) Aber kann der Mensch nicht wenigstens im *uneigentlichen Sinne* sein eigener Herr sein, insofern er *keinen Herrn über sich* hat und frei über sich selbst verfügen kann? Wir sagen, jemand sei sein eigener Herr, wenn er keinen höhern Herrn über sich anerkennt und thun kann, was ihm beliebt. Doch auch in diesem Sinne ist der Mensch nicht sein eigener Herr, weil er seiner ganzen Wesenheit nach *Eigenthum und Diener Gottes* ist (I, 453). Gott hat ihn erschaffen und erhält ihn zu dem Zwecke, damit er ihm hienieden *diene* und ihn so verherrliche. Diese Hinordnung auf den Dienst seines Schöpfers gehört zur Wesenheit des Menschen, so daß Gott auf seine ausschließliche Herrschaft über den Menschen nicht einmal verzichten *könnte*, ohne die Wesenheiten der Dinge zu ändern und aufzuhören, Endzweck alles Geschaffenen zu sein.

c) In der That, ich kann nur das mein Eigenthum nennen, was auf mich als sein *Ziel* hingeordnet ist, oder *dessen Zweck ich bin.* Dies geht aus dem hervor, was wir früher (I, 382) über den Begriff des *Mein* und *Dein*, den Gegenstand der Gerechtigkeit, gesagt haben. Mein ist dasjenige, was als Mittel für mich und meinen Nutzen ausschließlich bestimmt ist. Ist nun etwa der Mensch sein eigener Zweck? Ist er ausschließlich für sich selbst da? Freilich kann man ihn *insofern* Selbstzweck nennen, als er nicht auf den *Nutzen* eines *Höhern* hingeordnet ist, denn der Unendliche kann keinen Nutzen aus ihm ziehen; aber er ist doch für den Dienst und die Verherrlichung Gottes geschaffen, das bildet seine oberste Aufgabe, seinen höchsten Zweck. Deshalb kann er nicht beliebig über sich selbst verfügen, als ob er keinen Herrn über sich hätte, sondern er untersteht mit seinem ganzen Sein der ausschließlichen Herrschaft Gottes und muß die ihm zugewiesene Aufgabe lösen. Durch seine Vorsehung weist Gott einem jeden Menschen seinen Posten an, auf dem er nach Maßgabe seiner Kräfte an der Verwirklichung der göttlichen

Absichten mitarbeiten soll. Schon die Weisen des Alterthums haben diese Wahrheit erkannt. Nach dem schönen Vergleich des Pythagoras bilden die Menschen ein großes, wohlgeordnetes Heer, in dem jedem vom höchsten Feldherrn im Himmel sein Posten angewiesen wird. Auf diesem Posten muß er ausharren, bis ihn der oberste Kriegsherr abruft[1].

d) Aus den vorgebrachten Beweisen geht klar hervor, daß der Mensch nicht sein eigener Herr und Eigenthümer ist und mithin nicht nach Belieben über sein Leben verfügen kann. Aber — könnte man noch sagen — ließe sich nicht voraussetzen, Gott habe dem Menschen wenigstens ein *beschränktes* Verfügungsrecht über sich selbst gelassen, so daß dieser wenigstens in *ganz außergewöhnlichen Fällen*, wo er der Gesellschaft unnütz geworden und ihm die Beobachtung der sittlichen Ordnung sehr schwer fällt, seinem Leben ein Ende bereiten dürfe?

Auch diese Annahme ist ausgeschlossen. Wer nicht Eigenthümer einer Sache ist, darf dieselbe nicht ohne ausdrückliche oder stillschweigende Ermächtigung seitens des Eigenthümers zerstören. Von einer solchen Ermächtigung kann aber in unserem Falle keine Rede sein. Daß hier keine ausdrückliche Ermächtigung vorliegt, ist selbstverständlich. Eine stillschweigende Ermächtigung könnte aber nur dann vernünftigerweise vorausgesetzt werden, *wenn der erste und höchste Zweck, um dessentwillen der Mensch auf Erden weilt, jemals unerreichbar* würde. Das ist aber nicht der Fall. Der erste und höchste Zweck des irdischen Lebens ist der Dienst und die Verherrlichung Gottes. Dieser Zweck ist dem Menschen nie unerreichbar. In allen Lagen kann er wenigstens sich in Demuth und Gehorsam unter des Allmächtigen Hand beugen, er kann zu Gott beten, auf ihn hoffen und vertrauen, mit Geduld und Ergebung sein Kreuz auf sich nehmen. Ja gerade in den Stunden der schwersten Heimsuchungen hat er die beste Gelegenheit, die herrlichsten, Gott wohlgefälligsten Tugenden zu üben und sich selbst reiche Kronen für das ewige Leben zu verdienen.

Daraus folgt, daß der Mensch auch nie ohne seine Schuld der menschlichen Gesellschaft einfachhin nutzlos wird. Mag er auch sonst nichts mehr zu leisten vermögen, wenigstens kann er die sittliche Ordnung einhalten und so durch sein Verdienst und Gebet und vielleicht auch durch sein Tugendbeispiel sich als nützliches Glied der Gesellschaft erweisen.

Das geben wir Paulsen und anderen Vertheidigern des Selbstmordes gern zu: faßt man das menschliche Leben rein „diesseitig“ auf, reißt man den Menschen von Gott, seinem Schöpfer und Endziel, los, so läßt sich schwer einsehen, warum er nicht unter Umständen berechtigt sein sollte, ja klug daran thäte, seinem Leben ein rasches Ende zu bereiten. Aber dieser Standpunkt ist eben falsch.

Noch eine andere Erwägung mag uns bestätigen, wie unzulässig es ist, dem Menschen für „außerordentliche Fälle“ den Selbstmord zu erlauben. Wir

---

[1] *Cicero*, De senect. c. 20: Vetat Pythagoras iniussu imperatoris, i. e. Dei. de praesidio et statione vitae decedere. Aehnlich Plato im Phädon (62 b): ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.

fragen: welches sind diese außerordentlichen Fälle? Wo ist hier eine in der Natur der Sache begründete Grenze zu finden? Und wer soll über die Zulänglichkeit der „außerordentlichen“ Gründe des Selbstmordes urtheilen? Dieses Urtheil müßte schließlich demjenigen überlassen bleiben, um dessen Leben es sich handelt. Dieser aber steht unter dem Eindruck der auf ihm lastenden Leiden: des Kummers, verkannter Liebe, der Schande, der Verzweiflung u. s. w. Würde er in der Verwirrung die nöthige Klarheit und Objectivität des Urtheils bewahren? Würden die von Selbstmordgedanken Geplagten nicht in unzähligen Fällen die außergewöhnliche Gelegenheit für gekommen erachten? Wenn heute, obgleich der Selbstmord nahezu bei allen als ein für den Thäter sowohl als seine Familie schimpfliches Verbrechen gilt, das man durch Annahme von Wahnsinn und Aehnlichem möglichst zu beschönigen sucht, in Europa ungefähr 50 000 Menschen jährlich Hand an sich legen: was würde geschehen, wenn sich die Ueberzeugung Bahn bräche, der Selbstmord sei unter Umständen erlaubt, ja sogar etwas Lobenswerthes?

4. Ist der Selbstmord, wie gezeigt, ein unbefugter, frevelhafter Eingriff in das ausschließliche Eigenthumsrecht Gottes über die menschliche Person, so folgt weiter, daß der Selbstmörder in schwerster Weise die *Liebe* verletzt, die er sich selbst schuldet. Bei anderen Sünden bleibt noch die Möglichkeit reniger Umkehr; der Selbstmörder schneidet sich diese Möglichkeit ein für allemal ab. Er stürzt sich in thörichter Verblendung, um zeitlichen Leiden zu entgehen, in das ewige Verderben.

Der Selbstmörder schädigt auch durch seine Frevelthat die *menschliche Gesellschaft*, und zwar vor allem, weil er durch sein schlechtes Beispiel andere das eigene Leben mißachten lehrt und sie dadurch in die Gefahr bringt, in der Versuchung auch das Leben anderer geringzuschätzen. Denn wer sein eigenes Leben nicht achtet, dem ist auch das fremde Leben gleichgiltig. Sodann entzieht der Selbstmörder der Gesellschaft ungerecht ein nützliches Glied. Jeder soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit und Stellung irgendwie zum Wohle der Mitmenschen beitragen. Die Menschheit bildet eine große Gesellschaft, und in jeder Gesellschaft sind die Glieder verpflichtet, irgendwie zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes mitzuwirken. Es steht dies auch zu jeder Zeit in eines jeden Gewalt, insofern er die sittliche Ordnung einhalten und durch Gebet und Geduld für sich und andere arbeiten und verdienen kann. Auch das übersehe man nicht. Das Loos der Menschen auf Erden unter einander ist nun einmal innig verkettet. Das Wohl einer Familie, ja weiter Kreise ist oft an ein Menschenleben geknüpft. Es ist ferner eine nothwendige Voraussetzung des gesellschaftlichen Verkehrs, daß man die Dauer des Menschenlebens wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit in Berechnung ziehen könne. Unzählige Verträge und Unternehmungen beruhen auf dieser Voraussetzung. Was sollte aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn es jedem freistände, unter Umständen Hand an sich zu legen?

5. An den erbrachten Beweis der Verwerflichkeit des Selbstmordes können wir hier gleich die Folgerung anknüpfen, daß auch die *Selbstverstümmelung*, d. h. die Lostrennung oder Zerstörung eines Gliedes, unerlaubt ist. Wie der Mensch überhaupt nicht Herr seiner Person ist, so ist er es auch

nicht in Bezug auf seine Glieder. Denn der Mensch wird durch die Gesammtheit seiner Glieder gebildet. Wäre er Herr über die einzelnen Glieder, so wäre er es auch über das Ganze. Hierzu kommt, daß uns die Glieder vom Schöpfer zu bestimmten Verrichtungen verliehen sind, mithin nicht eigenmächtig von uns zu diesen Verrichtungen unfähig gemacht oder vom Leibe losgetrennt werden dürfen.

Nur für den Fall, daß die Trennung eines Gliedes zur Erhaltung des Ganzen nothwendig erscheint, ist sie erlaubt. Denn der Theil ist dem Ganzen untergeordnet. Bringt also ein Theil den ganzen Körper in Gefahr, so darf man ihn von diesem trennen. Denn sind wir auch nicht Herren oder Eigenthümer unseres Leibes, so sind wir doch Verwalter desselben, denen sein Nießbrauch zusteht. Deshalb dürfen, ja sollen wir als vernünftige Verwalter alles thun, was zu dessen Erhaltung nöthig ist.

6. Es bleiben uns noch einige Einwendungen zu erledigen, die von den Advocaten des Selbstmordes vorgebracht zu werden pflegen. Die meisten sind jedoch schon durch unsere Beweisführung vorweggenommen.

a) Hume läugnet, daß der Selbstmord ein Eingriff in das ausschließliche Eigenthumsrecht Gottes sei. Denn — man staune über diesen Grund — wenn wir überhaupt nicht über unsern Leib verfügen dürften, so wäre es auch unzulässig, zur Erhaltung desselben in den Lauf der Natur einzugreifen, z. B. einen Stein abzuwehren, der auf unser Haupt zu fallen droht. Als ob die bloße Beschützung des eigenen Lebens gegen eine Gefahr schon die Anmaßung des Eigenthumsrechtes über dasselbe wäre! Wir schließen nicht jedes Verfügungsrecht des Menschen über sein eigenes Leben aus. Etwas anderes ist, behaupten, der Mensch habe überhaupt keinerlei Verfügungsrecht über seinen Leib, und behaupten, er habe nicht das Verfügungsrecht, welches dem Eigenthümer oder Herrn zusteht. Bloß das letztere Verfügungsrecht über seinen Leib steht dem Menschen nicht zu. Ein Verwalter hat kein Recht, die ihm anvertraute Sache zu zerstören, weil dies zur ausschließlichen Befugniß des Eigenthümers gehört. Folgt daraus, daß er keinerlei Verfügungsrecht über diese Sache habe? Gewiß nicht. Gerade so ist es in Bezug auf den Menschen. Er hat als Verwalter seines Leibes kein Recht, denselben zu zerstören; wohl aber hat er das Recht und die Pflicht, für seine Erhaltung zu sorgen. Und soweit es diese Erhaltung erfordert, darf und soll er auch in den Lauf der Natur eingreifen und denselben seinem Nutzen dienstbar machen.

b) Seneca sucht in seinen Briefen[1] den Selbstmord als eine Heldenthat zu feiern. Der „Weise" ziehe es vor, muthig seinem Leben ein Ende zu bereiten, wenn es nicht mehr mit Ehren fortgesetzt werden könne. Aber weit entfernt, eine Heldenthat zu sein, ist der Selbstmord eine Feigheit. Nur derjenige nimmt zum Selbstmord seine Zuflucht, dem das Leben wegen Kummer, gekränkter Ehre, verkannter Liebe oder großer Schmerzen unerträglich erscheint, dem es also an Muth in Ertragung der Widerwärtigkeiten gebricht[2]. Mit Recht sagt der hl. Augustinus[3] von

[1] Epist. 58 et 70.

[2] Die gewöhnlichsten bekannten Beweggründe zeigen, wie wenig der Selbstmord als „Heldenthat" zu feiern ist. Abgesehen von Geisteskrankheit sind nach Morselli (Selbstmord S. 254) körperliche Leiden, Lebensüberdruß, Leidenschaften, Laster, Kummer und Trauer, finanzielle Verluste, Elend und Noth, Gewissensbisse, Scham und Furcht vor Schande die bekannten Beweggründe des Selbstmords. Da ist fürwahr kein Platz für eine „Heldenthat".

[3] De civit. Dei l. I. c. 28.

dem Selbstmord Cato's, Brutus', der Kleopatra, Seneca's u. a.: diese Thaten seien nicht ein Beweis ihres Starkmuthes, sondern eher Beweise tadelnswerther Feigheit oder Ehrsucht gewesen. Aehnlich urtheilte schon vor ihm der Philosoph aus Stageiros[1] über den Selbstmord.

Wenn Seneca meint, es sei eine Forderung der Klugheit, den durch Krankheit und Alter morsch und unnütz gewordenen Leib zu verlassen, wie man ein morsches Gebäude verläßt, so ist dieser Vergleich ganz unpassend. Er wäre nur zutreffend, wenn die Seele den Leib ruhig in seinem Zustande belassen könnte, und wenn das weitere Verweilen ihr selbst Vernichtung drohte. Beide Voraussetzungen sind aber unrichtig. Beim Selbstmord handelt es sich nicht um ein bloßes Verlassen des Leibes, sondern um eine directe Zerstörung desselben, um dadurch die Seele vom Leibe zu trennen. Die Seele wohnt nicht im Leibe, wie in einem Hause, aus dem sie beliebig ein und aus gehen kann, sondern Leib und Seele sind substantiell miteinander zur Einheit verbunden und bilden eben durch ihre Vereinigung den Menschen, der vom Schöpfer seinen Posten angewiesen erhält und darauf ausharren muß, bis ihn der „oberste Feldherr" abruft. Harrt die Seele geduldig aus, bis der Leib von selbst zusammenbricht, so gelangt sie eben dadurch zum ewigen Leben.

Seneca beruft sich auch zu Gunsten des Selbstmords auf den Umstand, daß das Leben eine Wohlthat sei; einer Wohlthat aber könne man entsagen, sobald man kein Wohlgefallen mehr daran finde. Er übersieht, daß das Leben nicht eine reine Wohlthat ist, sondern eine Wohlthat, mit der Pflichten und Lasten verbunden sind. Das Leben ist den Menschen an erster Stelle zur Ehre und zum Dienste Gottes verliehen. Freilich ist es auch eine Wohlthat für den Menschen, aber mit Unterordnung unter den letzten Endzweck alles Geschaffenen.

c) Es ließe sich ferner einwenden: Wir dürfen unter Umständen den Tod wünschen; also dürfen wir ihn auch gewaltsam herbeiführen. Der Vordersatz ist richtig. Man darf zuweilen aus vernünftigen Gründen, z. B. um den Gefahren und Armseligkeiten dieses Lebens zu entgehen, um der Anschauung Gottes theilhaftig zu werden, wünschen, „aufgelöst und mit Christus zu sein". Aber daraus folgt nicht, daß man gewaltsam Hand an sich selbst legen dürfe. Ein Soldat mag auf seinem Posten wünschen, daß man ihn von seinem Posten abrufe, er kann unter Umständen sogar darum bitten. Folgt daraus, daß er eigenmächtig seinen Posten verlassen dürfe? Nein, er hat eben nicht die freie Verfügung über sich selbst. Aehnlich verhält es sich mit dem Menschen seinem höchsten Herrn gegenüber.

d) Zur Beschönigung des Selbstmords hat man auch auf das Beispiel einiger Heiligen hingewiesen, die selbst direct den Tod suchten. So soll die hl. Apollonia sich selbst in die für sie bereiteten Flammen gestürzt haben. Doch läßt sich vielleicht sagen, die Heilige habe nicht den Tod selbst beabsichtigt, sondern sie habe sich nur aus Zartgefühl von den Henkern nicht wollen berühren lassen. Oder man kann annehmen, Gott selbst habe die Heilige zu ihrer That angetrieben. Als Herr über Leben und Tod kann Gott jeden Menschen abrufen, wann er will; er kann auch dem Menschen selbst befehlen, seinem irdischen Leben ein Ende zu bereiten. Eine solche Selbsttödtung auf Gottes Geheiß ist kein Eingriff in das Eigenthumsrecht

[1] Ethic. Nic. III, 11, 1116 a. 12: Τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. Μαλακία γὰρ τό φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν. Treffend sagt der Dichter Martial (l. XI. epist. 57):

Rebus in angustis facile est contemnere vitam.
Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Gottes und mithin kein sündhafter Selbstmord. Es ist endlich auch nicht ausgeschlossen, daß der eine oder andere aus schuldlosem Irrthum so gehandelt habe. Denn ihr Loos war doch entschieden; es handelte sich nur darum, ob sie sich selbst in die Flammen stürzen durften oder zuwarten mußten, bis wenige Augenblicke später der Henker sie mit Gewalt hineinstürzte.

Zweiter Artikel.

Positive Pflichten in Bezug auf Leben und Gesundheit.

1. Wir sollen nicht bloß unser eigenes Leben und unsere Gesundheit nicht schädigen, sondern wir haben auch die Pflicht, positiv für die Erhaltung derselben zu sorgen.

Leben und Gesundheit sind uns zur Erfüllung der uns von Gott zugewiesenen Aufgabe verliehen. Sie müssen also erhalten werden. Nun aber erheischt diese Erhaltung ihrer Natur nach positive Sorge. Also schließen wir mit Recht, daß Gott auch diese Sorge von uns verlangt. Diesen Willen erkennen wir ferner aus dem unzerstörbaren Naturtrieb nach Gesundheit und Wohlergehen. Endlich zeigt uns auch der Umstand, daß Gott die der Erhaltung nöthigen Bethätigungen mit Genuß verbunden, seine Absicht, uns zu denselben anzuhalten.

2. Auf die Frage, wie weit diese positive Pflicht der Sorge für die Erhaltung von Gesundheit und Leben gehe, läßt sich mit dem allgemeinen Grundsatz antworten: Man ist nur zum Gebrauch der gewöhnlichen Mittel der Selbsterhaltung verpflichtet.

Unter gewöhnlichen Mitteln der Selbsterhaltung versteht man solche, die ohne zu große Anstrengung und Kosten zu beschaffen sind und durchschnittlich von vernünftigen Leuten in ähnlicher Lage angewendet zu werden pflegen. Die bewußte Vernachlässigung solcher Mittel käme unter Umständen einer bewußten Selbsttödtung gleich.

Wir sind also zum Gebrauch außergewöhnlicher, schwieriger Mittel nicht verpflichtet. Eine solche Pflicht würde das Durchschnittsmaß der Kräfte übersteigen und das Leben zu einer unerträglichen Last machen. In der That, hätten wir allgemein die Pflicht, auch außergewöhnliche Mittel zur Erhaltung unserer Gesundheit zu gebrauchen, so wären wir auf Schritt und Tritt in unseren Bewegungen und Arbeiten gehindert, und die Gesundheit würde fast alle unsere Sorge in Anspruch nehmen. Die Erde würde unter dieser Voraussetzung zu einer großen Heilanstalt, in der die Aerzte und Apotheker die erste Rolle spielten. Anstrengende und gefährliche Arbeiten, die doch zum Wohle der menschlichen Gesellschaft in unzähligen Fällen nöthig oder wenigstens sehr nützlich sind, wären von vornherein ausgeschlossen, an Handel und Industrie wäre kaum zu denken.

3. Aus dem aufgestellten Grundsatz läßt sich leicht im einzelnen bestimmen, was man in Bezug auf die Pflege des Leibes zu thun und zu meiden hat.

a) Vor allem darf niemand ohne wichtigen Grund sich augenscheinlicher Lebensgefahr aussetzen. Tollkühne Seiltänzereien und andere offenbar lebensgefährliche Spiele sind ein Frevel am eigenen Leben.

b) Niemand ist an und für sich zu sehr gefährlichen und schmerzlichen chirurgischen Operationen verpflichtet, um dadurch sein Leben zu retten. Denn ein Mittel, das mit großer Lebensgefahr verbunden und äußerst schmerzlich ist, gehört nicht zu den gewöhnlichen Mitteln der Selbsterhaltung. Ebenso ist ein Mitglied einer Familie nicht zum Gebrauch sehr kostspieliger Heilmittel verpflichtet, wenn dadurch das Vermögen der Familie übermäßig erschöpft würde. Natürlich ist die Pflicht der Selbsterhaltung nicht für alle dieselbe. Ein Vater, dem die Ernährung und Erziehung seiner Kinder obliegt, hat eine größere Pflicht der Selbsterhaltung als ein anderer, der für niemand zu sorgen braucht.

c) Uebermäßige Bußübungen durch Fasten, Nachtwachen und andere Kasteiungen, welche die Gesundheit zusehends schwächen und untergraben, sind an und für sich, und abgesehen von besonderer göttlicher Eingebung, unvernünftig und unerlaubt. Dagegen sind derartige Bußwerke innerhalb gewisser Schranken mit einer vernünftigen Sorgfalt für die Gesundheit sehr wohl verträglich. Die größten christlichen Asceten haben nicht selten ein sehr hohes Alter erreicht. Der hl. Romuald hat nahezu ein Jahrhundert lang sehr strenge Abtödtung geübt. Uebrigens möchten wir an diejenigen, welche sich für die Gesundheit der christlichen Büßer so besorgt zeigen, die Frage richten, warum sie denn für die Gesundheit so vieler Arbeiter in Fabriken und Bergwerken nicht dieselbe Sorgfalt bekunden? Es ist bekannt, daß viele Beschäftigungen häufige Krankheiten, Verkrüppelung des Körpers, Unfälle, größere Sterblichkeit, kürzere Lebensdauer, die Erzeugung schwächlicher Kinder zur Folge haben, besonders wenn sie in schlecht gelüfteten, überheizten, spärlich beleuchteten Räumen und in ungünstiger Körperstellung vorgenommen werden müssen. Wenn man nichts Böses darin findet, daß ganze Menschenklassen um eines manchmal armseligen Lohnes willen ihr Leben der Gefahr aussetzen, warum eifert man dann gegen diejenigen Christen, welche um der Tugend und des ewigen Lohnes willen Buße üben?

4. Die Sorge für das leibliche Leben umfaßt nicht bloß die Sorge für die Gesundheit, sondern auch die Sorge für den ganzen äußern Menschen. Der menschliche Leib ist nicht bloß das Werkzeug, sondern auch die Hülle und der Spiegel der geistigen Seele; er ist ein Theil des vernunftbegabten Wesens, und deshalb ist auch in Bezug auf das äußere Verhalten nicht alles in das reine Belieben des Menschen gestellt. Von den Pflichten der Bescheidenheit war schon früher die Rede. Wir können uns deshalb hier mit einigen Bemerkungen über die Kleidung begnügen.

Die Kleidung soll so sein, wie es sich für einen vernünftigen Menschen nach der Verschiedenheit seines Standes, Ranges und Geschlechtes schickt. Dieser Anforderung wird sie genügen, wenn sie ihrem dreifachen Zweck entspricht. Der erste Zweck der Kleidung ist der Schutz des Leibes gegen die Ungunst der Witterung. Der zweite ist der Anstand. Selbst die rohesten Völker suchen zu verhüllen, was die Natur zu verbergen gebietet. Aber ein höher gesittetes Volk darf sich damit nicht begnügen. Es soll alles verhüllen, was die unordentliche Lust erregen kann. Naturgemäß erwartet man in dieser Beziehung besondern Zartsinn vom weiblichen Geschlechte. Zu bedauern ist, daß

die höheren Stände, die den übrigen ein gutes Beispiel geben sollten, für sich das Vorrecht in Anspruch nehmen, sich nicht selten über die einfachsten Anforderungen der Sittsamkeit hinwegzusetzen. Der dritte Zweck der Kleidung ist der Schmuck des Leibes. Die Kleidung soll den Leib nicht unnütz einhüllen, sondern ihm als Zierde dienen. Deshalb ist sowohl übertriebene Nachlässigkeit, Unreinlichkeit und Unordnung als die übertriebene Putz- und Modesucht tadelnswerth. Verzeiht man übrigens dem weiblichen Geschlecht in etwa die ängstliche Sorge für Putz als angeborene Schwäche, so macht sie den Mann zum lächerlichen Stutzer.

Drittes Kapitel.

Pflichten in Bezug auf die äußeren Güter.

Erster Artikel.

Die Sorge für Ehre und guten Ruf.

Die äußeren Güter, für die der Mensch zu sorgen im allgemeinen verpflichtet ist, sind: Ehre und guter Ruf, ein bestimmter Berufsstand und äußere Glücksgüter. Zuerst von der Ehre und dem guten Ruf.

1. Nach der Wortbedeutung bezeichnet Ruf (fama) zunächst die Art und Weise, wie andere in ihren Reden über uns urtheilen. Genau genommen aber besteht der Ruf hauptsächlich in der Meinung oder Schätzung, welche andere von uns und unserem Werthe haben. Der Ruf kann gut oder schlecht sein. Der gute Ruf, der auch schlechthin Ruf genannt wird, ist also die gute Meinung, welche andere wegen irgend eines Vorzuges von uns haben; der schlechte Ruf dagegen ist die schlechte Meinung anderer über uns wegen gewisser Fehler und Mängel. Der Ruf besteht eigentlich nicht in dem Urtheil eines Einzelnen über uns, sondern im Urtheile vieler, das sich naturgemäß im Reden kundgibt (daher auch Leumund genannt). Weil aber dieses Urtheil vieler aus gleichartigen Theilen besteht, so kann schon ein einzelnes Urtheil als der gute Ruf in seinem Anfang angesehen werden[1].

Vom Ruf unterscheidet sich die Ehre. Diese ist die äußere Bezeugung der guten Meinung oder Hochachtung, welche andere von uns haben. Sie setzt also ihrer Natur nach den guten Ruf voraus oder enthält vielmehr denselben an und für sich als Theil und fügt ihm die äußere Kundgebung hinzu. In diesem Sinne ist die Ehre mehr werth als der gute Ruf allein. Zuweilen wird jedoch die Ehre ausschließlich nur für die äußere Bezeugung der Achtung genommen, und in dieser Bedeutung ist sie von geringerem Werth als der gute Ruf.

2. Der gute Ruf setzt in demjenigen, der ihn besitzt, irgendwelche wirkliche oder angenommene Vorzüge oder Vollkommenheiten voraus. Diese Vollkommenheiten bilden die Grundlage des guten Rufes. Die vorzüglichste Grundlage des guten Rufes ist die Tugend, aber auch andere Vorzüge können

[1] De Lugo, De iustit. et iure, disp. 14 s. 1 n. 1.

einen guten Ruf begründen: Weisheit, Scharfsinn, Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Geschicklichkeit in seinem Beruf, Stärke, Schönheit, Adel, Reichthum u. s. w.

Je nach der Verschiedenheit des Grundes, auf den sich der gute Ruf stützt, unterscheidet man verschiedene Arten von Ruf. So gibt es einen guten Ruf in sittlicher Beziehung, der sich auf den sittlichen Werth eines Menschen gründet und auch guter, unbescholtener Ruf oder guter Leumund einfachhin heißt; es kann aber jemand auch einen guten Ruf haben als Richter, Arzt, Lehrer, Künstler, Handwerker, Politiker, Schriftsteller u. s. w. Im Deutschen gebrauchen wir zur Bezeichnung der verschiedenen Arten von gutem Ruf vielfach den Ausdruck Ehre. So reden wir von sittlicher Ehre, Standesehre; wir sagen, jemand sei in seiner Ehre als Geschäftsmann, als Vater, als Bürger, Beamter angegriffen. Genau genommen müßten wir in diesen Fällen von gutem Ruf und nicht von Ehre reden. Zwar wird meistens auch die Ehre angegriffen, aber die Hauptsache, die man angegriffen hat, und die auch zuweilen allein angegriffen worden, ist der gute Ruf. Wenn jemand wegen irgend einer Verleumdung behauptet, er sei in seiner Ehre angegriffen, will er nur sagen, man habe die gute Meinung zerstört, welche andere von ihm hatten.

Wir handeln im folgenden hauptsächlich vom guten Ruf in sittlicher Beziehung, ohne jedoch die anderen Arten von Ruf auszuschließen. Denn auch die letzteren sind sehr oft dem Menschen zur Erfüllung seines Berufes nothwendig.

3. Weit entfernt, tadelnswerth zu sein, ist das mäßige Streben nach gutem Ruf geradezu Pflicht. Nicht umsonst mahnt die Schrift: „Trage Sorge für einen guten Namen.“[1] Die Ursache hiervon ist, weil der gute Ruf im allgemeinen ein nothwendiges Mittel zu seiner Erhaltung und zur Erfüllung seines Berufes ist, und zwar aus einem doppelten Grund:

Der gute Ruf ist erstens eine mächtige Schutzwehr des sittlich guten Lebens. Wer gar nichts mehr an seinem Rufe zu verlieren hat, ist ohne sittlichen Halt; der Abgrund der Verworfenheit öffnet sich schrankenlos vor ihm. Die berufsmäßigen Gauner und Dirnen sind die charakteristischen Gestalten dieser Art. Thatsächlich wird auch durch die Furcht vor Schande oder Verlust des guten Rufes unzähliges Böse verhindert und viel Gutes bewirkt. Man denke nur an die Furcht vor Amtsentlassung, Zurücksetzung, Ausschließung aus einer Gesellschaft, die Furcht vor der Schande der Armuth, des Zuchthauses, ja selbst die Furcht, in der Presse oder in öffentlichen Versammlungen an den Pranger gestellt zu werden. Es ist das allerdings ohne Beziehung auf höhere Zwecke kein sehr edler Beweggrund, ebenso wenig als die Furcht vor anderen irdischen Strafen und Verlusten; aber die Menschen bedürfen nun einmal durchschnittlich eines solchen Zaumes.

Ja noch mehr. Ohne das „mild erwärmende Feuer“, den Trieb nach Achtung und Ehre wären viele der herrlichsten Großthaten der Welt nie zu stande gekommen. Der wahrhaft Tugendhafte wird bei der menschlichen Ehre

[1] Sirach 41, 15.

nicht stehen bleiben, sondern alle Ehre auf Gott, den Urquell alles Guten, hinordnen; aber es lag gewiß in der Absicht der göttlichen Vorsehung, sich auch dieses Strebens nach Auszeichnung und Ehre zu bedienen, um die Menschen zu rastlosem Schaffen, zum Vollbringen großer Thaten anzutreiben.

Hiermit stehen wir schon beim zweiten Grund, um dessentwillen der gute Ruf dem Menschen nothwendig ist. Er bildet die unentbehrliche Voraussetzung, sozusagen den Boden für seine gesellschaftliche Stellung und Wirksamkeit. Gute Menschen gehen nur mit denen gern um, die in gutem Rufe stehen. Kommt jemand in üblen Ruf, so ziehen sich seine Bekannten und Freunde von ihm zurück, er wird in den besten Kreisen nicht mehr geduldet. Dadurch wird er des Trostes und der Kraft beraubt, den die Gesellschaft guter Menschen gewährt. Ohne guten Ruf ist es ferner unmöglich, wichtigere und einflußreichere Aemter und Vertrauensposten zu erlangen oder segensreich zu verwalten, weil man dem übel Beleumundeten kein Vertrauen entgegenbringt. Ein Vorgesetzter, Verwalter, Richter, Priester, Kaufmann u. s. w. kann ohne guten Ruf gar nicht bestehen. Selbst der einfachste Bediente und Handlanger wird in seiner Stellung unmöglich, wenn er in sittlicher Beziehung oder auch in Bezug auf Fähigkeit, Kraft, Gesundheit seinen guten Ruf einbüßt.

4. Trotz dieser allgemeinen Pflicht der Sorge für den guten Ruf gibt es doch Fälle, wo man aus höheren Gründen lobenswerth auf das Streben nach Erhaltung oder Erwerbung des guten Namens verzichten darf. So kann es geschehen, daß jemand unschuldig verleumdet wird und dadurch an seinem guten Rufe schwere Einbuße erleidet, ohne deshalb verpflichtet zu sein, auf Wiederherstellung desselben zu dringen. Er kann lobenswerth und verdienstlich aus Liebe zu Gott den Verlust seiner Ehre mit Geduld ertragen. Es wird natürlich vorausgesetzt, daß ihm wegen besonderer Umstände der gute Ruf zur Erfüllung seiner Standespflichten nicht nöthig sei.

Zweiter Artikel.

Von der Sorge für den Berufsstand und die äußeren Glücksgüter.

I. 1. Der Mensch ist zur Arbeit geboren (47), und zwar auch zu gesellschaftlich nützlicher Arbeit. Wie er in der Gesellschaft wurzelt und aus ihr seine geistige und leibliche Nahrung zieht, so soll er hinwiederum durch nützliche Gegenleistungen seine Schuld an dieselbe abtragen. Diese Leistungen setzen aber durchschnittlich einen bestimmten Stand und Beruf in der Gesellschaft voraus. Deshalb hat jeder die Pflicht, irgend einen passenden Berufsstand zu ergreifen.

2. Die große Masse der Menschen wird sich wohl immer mit ihrer Hände Arbeit den nöthigen Lebensunterhalt verschaffen müssen. Daraus erwächst ihnen die Pflicht, irgend ein Handwerk, ein Gewerbe oder eine Kunst zu erlernen, durch die sie in Stand gesetzt werden, sich und ihre Familie gebührend zu ernähren. Es ist eine Versündigung des Menschen gegen sich und die Gesellschaft, wenn er es unterläßt, die ihm gebotene Gelegenheit zur Erwerbung einer gesicherten Lebensstellung zu ergreifen. Niemand hat ein Recht zum „Vagabundiren". Solche durch eigene Schuld berufslose „Bummler" werden

mit Recht als eine gesellschaftliche Gefahr betrachtet und polizeilich verfolgt. Sie gehen auch meistens sittlich zu Grunde.

Aber auch diejenigen, welche durch Reichthum der Sorgen für den Unterhalt enthoben sind, sollen sich einer angemessenen Berufsarbeit hingeben, in der sie eine passende Beschäftigung finden und sich irgendwie als nützliche Glieder der Gesellschaft erweisen.

3. Unter nützlichen Berufen darf man jedoch nicht mit unseren Materialisten bloß solche verstehen, die Brod und Kartoffeln produciren. Der Mensch lebt nicht allein vom Brode, er hat auch höhere geistige und sittliche Bedürfnisse. Dies sei nicht nur in Bezug auf solche gesagt, die sich der Pflege von Kunst und Wissenschaft widmen, sondern auch auf solche, die aus Liebe zu Gott alles verlassen, um sich ausschließlich dem Dienste Gottes, dem Streben nach Vollkommenheit, der Arbeit am Seelenheile zu widmen. Wenn je, so hat heute die in Sinnengenuß und Laster versunkene Welt das Gebet und das Beispiel heldenmüthiger Entsagung nothwendig. Die armen „Bettelmönche" haben übrigens mehr zur Förderung der Cultur in Kunst und Wissenschaft geleistet als die meisten von denen, die mit Ingrimm und Verachtung von ihnen reden.

4. Welchen von den vielen möglichen Berufen soll sich jeder wählen? Darauf läßt sich nur antworten: sittlich unerlaubte und unnütze Berufe sind von vornherein ausgeschlossen. Unter den übrigen soll sich jeder einen passenden Beruf wählen, in dem er am sichersten sein ewiges Ziel erreichen und zugleich der Gesellschaft am meisten nützen kann. Dadurch werden von der Wahl alle Berufe ausgeschlossen, für die jemand die erforderlichen Tugenden, Talente, Charaktereigenschaften und sonstigen Erfordernisse nicht hat und sich nicht erwerben kann. Infolge des falschen Bildungstriebes wird hierin heute vielfach gefehlt. Man klagt darüber, daß die niedrigeren Verrichtungen, so nützlich und nothwendig sie der Gesellschaft auch sein mögen, kaum mehr die nöthigen Kräfte finden. Das bißchen Schulbildung und der große Dünkel macht alle zu vornehm und gelehrt, um sich mit solchen niedrigen Arbeiten abzugeben. Alles drängt sich zu den höheren Stellungen. Jeder will lieber wenigstens „Schreiber" in einer Beamtenstube oder bei einem Kaufmann werden als ein ehrsames Handwerk ergreifen, bei dem man schwielige Hände bekommt.

II. 1. Unter äußeren Glücksgütern verstehen wir hier alle äußeren Mittel unserer Erhaltung und Entwicklung, wie Wohnung, Nahrung, Kleidung, Werkzeuge u. s. w. Es bedarf wohl keines Beweises, daß jeder — von besonderen Verhältnissen abgesehen — zum Erwerb äußerer Güter verpflichtet ist. Denn das ergibt sich unmittelbar aus der Pflicht der Selbsterhaltung. Die äußeren Besitzgüter fallen uns nicht von selbst in den Schoß. Wir müssen Hände und Füßen regen, um sie zu erwerben.

2. Der Erwerbstrieb ist übrigens so stark und allgemein, daß er eher eines Zügels als einer Nachhilfe bedarf. Wir wollen uns deshalb nur mit der Frage beschäftigen, wie weit diese Pflicht der Beschaffung äußerer Güter reiche. Den sichern Maßstab für diese Pflicht gibt einzig das Bedürfniß. Nur so weit sind wir nach irdischen Gütern zu streben verpflichtet, als sie uns zur Erfüllung unserer Berufspflichten

nothwendig sind. Weil diese Bedürfnisse verschieden sind, ist auch jene Verpflichtung nicht für alle dieselbe. Wer für sich allein sorgen muß, hat in dieser Beziehung eine geringere Verpflichtung als ein anderer, dem die Sorge für eine Familie obliegt.

Ueber dieses Maß des Bedürfnisses hinaus nach irdischen Gütern zu streben, ist zwar nicht verboten, aber jedenfalls keine Pflicht. Eine solche Pflicht wäre dem Menschen ein Hinderniß auf dem Wege sittlicher Vervollkommnung; sie würde ihn zum Nachtheil höhern Strebens an den Dienst der äußeren Güter fesseln. Ja an und für sich ist der Verzicht auf das unnöthige Streben nach irdischem Besitz ein mächtiges Mittel auf dem Wege der Tugend, weil er viele Hindernisse des Guten und Fallstricke des Bösen beseitigt. Das Streben nach irdischem Besitz erfüllt das Herz mit zeitlichen Sorgen und bewirkt, daß man leicht sowohl in Bezug auf das Maß als die Art und Weise des Erwerbes die erlaubten Schranken überschreitet [1]. Wer dagegen diese Sorge von sich wirft, befreit sich von einem schweren Ballast, so daß er ungestört und ungetheilt dem Dienste Gottes und des Nächsten obliegen kann.

3. Hieraus ersieht man, daß die evangelische Armuth — soweit nicht besondere Standespflichten entgegenstehen — anstatt der Vernunft zu widerstreiten, ihr vollkommen entspricht. Wer um der Liebe Christi willen alles verläßt, ist tausend lästige Sorgen los, die mit dem Vermögenserwerb unzertrennlich verbunden sind. Er kann sich ungetheilt dem Dienste Gottes hingeben und findet zugleich in der Armuth eine beständige Gelegenheit der Selbstverläugnung, der Demuth und des Gottvertrauens, und ein überreicher Lohn wird ihm nach Christi Verheißung für seine Entbehrungen im Himmel zu theil werden. Die evangelische Armuth ist übrigens bloß ein Rath. Niemand ist dazu verpflichtet. Durch denselben wird auch das vernünftige, mäßige Streben nach Besitz keineswegs verurtheilt. Die Neigungen und Bedürfnisse sorgen schon dafür, daß es nie an solchen fehlt, die mit aller Kraft dem Erwerb irdischer Güter obliegen.

4. Roscher [2] wirft dem canonischen Recht, d. h. in seinem Sinne der katholischen Kirche vor, sie lehre die Weltverachtung und erweise sich dadurch als ein Hinderniß für die volkswirthschaftliche Entwicklung der Gesellschaft.

Aber die Kirche lehrt nicht die Welt selbst verachten, sondern nur den Besitz irdischer Güter, und auch diesen nicht absolut, sondern nur relativ, insofern er uns hinderlich ist für den Erwerb höherer Güter. Die Welt in sich selbst verachten oder geringschätzen wäre geradezu unsinnig. Ist denn die Welt mit all ihrer Ordnung, Schönheit, Mannigfaltigkeit, Größe nicht ein wundervolles Kunstwerk Gottes, das uns laut die Weisheit und Güte des Schöpfers verkündet? Wer hat die Armuth glühender geliebt und

[1] 1 Tim. 6, 9: „Die reich werden wollen, fallen in Versuchung und Fallstricke des Teufels und viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen in Untergang und Verderben stürzen; denn die Wurzel aller Uebel ist die Habsucht."

[2] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland S. 5.

vollkommener geübt als der „Arme von Assisi"? Und doch, wer war ein größerer Bewunderer und Liebhaber der Schönheiten und Vollkommenheiten der Natur? Wer lebte in einem innigern, lebensvollern Verkehr mit ihr als er? Die geringste Blume des Feldes redete ihm von der Schönheit und Liebe Gottes, erhob ihn zu den tiefsten Betrachtungen und vermochte ihm Thränen der Liebe und Dankbarkeit zu entlocken. Die Vögel des Himmels schaarten sich auf sein Geheiß um ihn, um im Bunde mit ihm ihrem Schöpfer ein Loblied zu singen. Kann man nicht eher denjenigen, denen die ganze Welt nichts als ein unermeßlicher, vom blinden Zufall beherrschter Atomwirbel ist, vorwerfen, daß sie die Welt im eigentlichen Sinne verachten lehren? Also die Kirche predigt nicht die Verachtung der Welt in sich, sondern nur die Verachtung des ausschließlichen Eigenthums von Vermögensgütern, und zwar nur relativ, insofern der Eigenthumsbesitz ein Hinderniß für höhere Güter ist. Sie läugnet also weder die Erlaubtheit noch auch die vielen, ja den meisten obliegende Pflicht, sich irdische Güter als Eigenthum zu erwerben. Aber sie gebietet, in diesem Streben die rechten Schranken zu beobachten, d. h. die himmlischen Güter höher zu schätzen als die irdischen; und dementsprechend empfiehlt sie auch denen, welche die Kraft dazu finden, dem armen Heiland in Armuth zu folgen, um so sicherer und reichlicher der himmlischen Güter theilhaftig zu werden. Hierin thut sie nichts, als was Christus selbst gethan, der die Armen im Geiste selig gepriesen [1] und dem reichen Jüngling als Weg der Vollkommenheit die Armuth empfohlen hat [2].

Daß in einem solchen Verhalten keine absolute Verachtung des Besitzes irdischer Güter liege, mag uns ein Vergleich erläutern. Denken wir uns einen Reichen, der an königlich besetzter Tafel sitzt und unten auf der Straße einen Knaben seelenvergnügt in eine Melonenschnitte beißen sieht — so ungefähr, wie ihn Murillo gemalt —: wird er den Knaben um seinen Leckerbissen beneiden oder sich denselben zu erwerben suchen? Wohl kaum. Wird er deshalb den Knaben verachten oder ihn verurtheilen, weil er an seiner Schnitte Freude hat? Ebenso wenig. Nun, ähnlich ist es mit demjenigen, der um der Liebe Christi willen arm geworden. Er hat den Werth der geistigen und ewigen Güter erkannt, der unermeßlich den Werth aller irdischen Güter überragt. Er gleicht dem Reichen an königlich besetzter Tafel, der gerne auf die Melonenschnitte des armen Knaben verzichtet. Verachtet oder verurtheilt er deshalb die übrigen Menschen, die sich an der Melonenschnitte irdischen Besitzes erfreuen? Gewiß nicht, solange sie dadurch nicht gehindert werden an der Erreichung der unvergänglichen Güter des Jenseits.

[1] Matth. 5, 3. [2] Matth. 19, 21.

Drittes Buch.

Von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander.

Erstes Kapitel.

Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit.

Die Menschen sind ihrer Natur nach zum gesellschaftlichen Leben bestimmt (I, 20). Deshalb haben sie nothwendig Pflichten und Rechte gegeneinander, weil ohne dieselben ein geordnetes Zusammenleben vernünftiger Wesen unmöglich wäre.

Die Pflichten gegen die Mitmenschen lassen sich eintheilen in reine Gewissenspflichten und Rechtspflichten. Den letzteren entspricht auf seiten derjenigen, gegen die man verpflichtet ist, ein Recht, und zwar, da wir hier von den persönlichen Beziehungen der Menschen untereinander reden, ein strenges, auf die ausgleichende Gerechtigkeit sich stützendes Recht. Den ersteren dagegen entspricht kein Recht. Ihre Verletzung verstößt daher aus sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern gegen eine andere, der Gerechtigkeit verwandte Tugend (I, 450), z. B. die Dankbarkeit, Treue, Wahrhaftigkeit u. s. w.

Wir werden zuerst von den reinen Gewissenspflichten handeln, und zwar nur von den Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit, weil die übrigen minder wichtig sind und sich aus dem über die Liebe und Wahrhaftigkeit Gesagten leicht verstehen lassen.

Erster Artikel.

Pflichten der Nächstenliebe.

§ 1.

Von der Pflicht der Nächstenliebe im allgemeinen.

1. Wie in Bezug auf uns selbst, so ist die Liebe auch in Bezug auf die Mitmenschen die Quelle der reinen Gewissenspflichten. Das allgemeine Gebot der Nächstenliebe lautet: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Die Worte „wie dich selbst“ bedeuten hier nicht die Gleichheit, sondern die Aehnlichkeit der Liebe. Wir sollen den Nächsten nicht in demselben Maße lieben wie uns selbst, sondern ähnlich wie uns selbst. Die Liebe zu uns soll das Vorbild der Liebe zum Nächsten sein[1].

Schon hieraus erhellt, daß die Liebe zum Nächsten eine Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft (I, 57) sein soll. Wir lieben uns selbst mit der Liebe des Wohlwollens; ähnlich sollen wir auch unserem Nebenmenschen

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 26 a. 4.

wohlwollende Liebe entgegenbringen. Wir sollen ihm um seiner selbst willen zugethan sein und Gutes wünschen.

2. Der Grund der allgemeinen Nächstenliebe ist, weil alle Menschen Brüder und Glieder der einen großen Gottesfamilie sind. Wir betrachten es als selbstverständlich, daß die Glieder einer Familie, in deren Adern gleiches Blut rollt, sich einander lieben. Nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Liebe kann auch ein glückliches Familienleben erblühen. Aehnliches gilt in Bezug auf die große Familie der Menschen, die alle denselben Schöpfer und Vater im Himmel und dieselben Stammeltern auf Erden haben, dieselbe Menschennatur und dadurch die Ebenbildlichkeit Gottes in sich tragen und demselben gemeinsamen Endziele zustreben. Auch sind sie durch angeborene Neigungen und Bedürfnisse auf gegenseitige Hilfe und Unterstützung angewiesen. Deshalb soll eine gemeinsame Liebe alle umschlingen. Die Liebe muß gewissermaßen den Kitt abgeben, der die Menschen vereint und zusammenhält. Würde die Liebe von der Erde verschwinden, so müßte ein allgemeiner Krieg aller gegen alle ausbrechen.

Der hier angeführte Grund gilt sowohl für die, welche schon glücklich am Ziele ihrer Laufbahn angelangt sind, als für jene, die noch auf Erden ihrer ewigen Heimat zupilgern; deshalb darf kein Mensch auf Erden, selbst unser ärgster Feind nicht, von dieser allgemeinen Liebe und den gewöhnlichen Liebeserweisen, die man allen zu gewähren pflegt, ausgeschlossen werden. Denn auch unser Feind ist und bleibt Glied derselben Familie. Er soll nach Gottes Absicht gemeinsam mit uns hienieden die ihm gestellte Aufgabe lösen und einstens mit uns am Throne Gottes stehen.

Es wäre ein Irrthum, zu meinen, die Feindesliebe sei ein ausschließlich christliches Gebot. Freilich finden wir sie thatsächlich kaum irgendwo außerhalb des Christenthums in Uebung. Trotzdem ist die Feindesliebe ein allgemein menschliches und durch die bloße Vernunft erkennbares Gebot oder eine Forderung des Naturgesetzes. Dieses Gebot war auch im Alten Bunde nicht unbekannt. David hat es befolgt, und die Worte: „Du sollst deinen Feind hassen“ [1], sind nicht im Alten Testament enthalten, sondern waren ein auf falscher Erklärung beruhender Zusatz der Pharisäer.

3. Ausgeschlossen vom allgemeinen Gebot der Nächstenliebe sind bloß die Verworfenen, die im Zustande der Feindschaft Gottes aus diesem Leben geschieden und für immer aus der Gottesfamilie ausgestoßen sind. Die Liebe der Freundschaft setzt ihrer Natur nach eine gewisse Zusammengehörigkeit der Liebenden voraus, auf Grund deren sie sich gegenseitig ihre Güter mitzutheilen suchen. Eine solche Zusammengehörigkeit fehlt aber zwischen den Lebenden und den schon Verworfenen. Diese sind abgeschnitten von dem gemeinsamen Familienverband und nicht mehr fähig jenes höchsten Gutes, des beseligenden Besitzes Gottes, das die wahre Freundschaftsliebe vor allem dem Freunde zu verschaffen sucht.

4. Gegen die oben ausgesprochene Behauptung, die Nächstenliebe solle der Liebe zu uns selbst nicht gleich, sondern bloß ähnlich sein, ließe sich ein-

[1] Matth. 5, 43.

wenden, jeder Mensch habe dieselbe Natur, denselben Ursprung, dasselbe Ziel wie wir, also solle man sich und andere mit der gleichen Liebe umfassen.

Der Grad der Liebe richtet sich nach dem Grade der Zugehörigkeit zu dem Liebenden. Und in dieser Beziehung haben wir natürlich den Vorzug vor unserm Nächsten. Wir sind mit uns dieselben, der Nächste aber ist uns bloß ähnlich.

5. Die Nächstenliebe muß eine gewisse Ordnung in Bezug auf die zu Liebenden einhalten. Nicht alle stehen uns gleich nahe. Je inniger aber jemand mit uns verbunden ist, um so mehr Liebe schulden wir ihm. Die Eltern verdienen also in unserer Liebe den Vorzug vor unseren Geschwistern, und diese wieder vor den entfernteren Verwandten, die Angehörigen desselben Vaterlandes unter sonst gleichen Umständen vor den Fremden. Ein anderer Maßstab der Liebe, der mit dem vorigen in inniger Beziehung steht, ist die Verbindung mit Gott. Je näher jemand Gott steht, oder je mehr er von Gott geliebt wird, um so mehr verdient er auch unsere Achtung und Liebe.

In Bezug auf die werkthätigen Aeußerungen der Liebe gibt es noch einen besondern Grund, der uns nöthigt, eine bestimmte Ordnung einzuhalten. Da unsere Mittel gering und bald erschöpft sind, so können wir nicht allen Menschen in derselben Weise unsere werkthätige Liebe angedeihen lassen, wir müssen deshalb eine Auswahl treffen. Bei dieser Auswahl kommen diejenigen zunächst in Betracht, die von Gott in besonderer Weise unserer Sorge anvertraut sind, und dann diejenigen, die der Hilfe am meisten bedürfen. Es kann also geschehen, daß wir gegen jemand eine größere Pflicht werkthätiger Liebe haben als gegen einen andern, den wir mehr zu lieben verpflichtet sind, weil der eine in größerer Noth oder mehr unserer Sorge anvertraut ist als der andere.

§ 2.

Von den Pflichten der Nächstenliebe im besondern.

1. Aus dem allgemeinen Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, lassen sich leicht die einzelnen negativen und positiven Pflichten der Nächstenliebe ableiten. Wir wollen, daß andere uns nichts Böses zufügen und daß sie uns in unseren Nöthen zu Hilfe kommen. So sollen wir uns auch gegen unsern Nächsten verhalten. Daher die beiden großen Grundsätze: „Was du nicht von anderen erleiden magst, das thue auch keinem andern“, und: „Was du willst, daß dir geschehe, das thue auch anderen.“ Der erste Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Die Uebertretung des zweiten verletzt nur die Liebe, die des ersten meistens auch die Gerechtigkeit.

2. Die wichtigsten negativen Pflichten der Nächstenliebe sind das Verbot des Hasses, des Aergernißgebens und der Mitwirkung zur fremden Sünde.

a) Der Haß der Feindschaft gegen den Nebenmenschen besteht in dem Wohlgefallen an dem Uebel des Nächsten als solchem, d. h. insofern es sein Uebel ist und bewirkt, daß es ihm schlecht ergeht. Ganz naturgemäß quellen

aus dieser Gesinnung des Hasses hervor: der Wunsch, daß ihm Uebles zustoße, und die Trauer, wenn ihm Gutes widerfährt. Diese Trauer heißt Neid, wenn sie das Gute des Nächsten zum Gegenstand hat, insofern dasselbe als eine Verminderung der eigenen Auszeichnung aufgefaßt wird. Doch ist nicht jeder Wunsch, daß dem andern Böses widerfahre, eine Wirkung des Hasses. Man kann zuweilen aus vernünftigen Gründen wünschen, daß jemand ein zeitliches Uebel widerfahre, damit er in sich gehe und sich bessere. Ebenso ist zuweilen der Wunsch gerechtfertigt, Gott möge einen gemeinschädlichen Menschen durch Heimsuchungen demüthigen oder auch von diesem Leben abberufen, damit er aufhöre, andere zu schädigen. Denn in diesen Fällen hat man nach der Voraussetzung kein Wohlgefallen an dem Uebel des Nächsten als solchem, man wünscht dasselbe nur, insofern es das nöthige Mittel zu höheren Gütern für ihn selbst oder für die Gesellschaft ist.

b) Aergerniß (scandalum) nennt man eine schlechte oder den Schein des Bösen an sich tragende Handlung, die dem Nächsten Gelegenheit oder Anlaß zur Sünde gibt. Nicht bloß an sich böse Handlungen können für den Nächsten Gelegenheit zur Sünde werden, sondern auch solche, die den Schein des Bösen an sich tragen. Man unterscheidet Aergerniß geben und nehmen (actives und passives Aergerniß). Wer einem andern Anlaß zur Sünde bietet, gibt Aergerniß; fällt dieser andere infolge davon in Sünde, so nimmt er Aergerniß. Ferner unterscheidet man directes und indirectes Aergerniß, je nachdem der Aergerniß Gebende den Fall des Nächsten beabsichtigt oder nicht. Wer einen andern durch Worte, Geberden oder Schriften zur Sünde zu verleiten sucht, z. B. zum Unglauben, zur Unzucht, zur Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, gibt directes Aergerniß. Wer hingegen etwas thut, woraus die Nebenmenschen voraussichtlich Anlaß zur Sünde nehmen, ohne daß er diese Sünde beabsichtigt, gibt indirectes Aergerniß. Das directe Aergerniß heißt teuflisches Aergerniß, wenn die Sünde des Nächsten insofern beabsichtigt wird, als sie eine Beleidigung Gottes oder Schädigung des Nächsten ist. Dasselbe setzt im Aergernißgeber Haß Gottes oder des Nächsten voraus.

Das directe Aergerniß ist immer eine Sünde gegen die Nächstenliebe. Wenn die Liebe jede Schädigung des Nächsten verbietet, so gilt dies ganz besonders in Bezug auf die Güter der Seele. Zur Verletzung der Liebe kommt dann noch die Verletzung jener Tugend hinzu, zu deren Uebertretung man den Nächsten zu verleiten sucht. Wer einen andern absichtlich zum Stehlen oder zur Unzucht verführt, verletzt nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit bezw. die Keuschheit. Man mag hieraus entnehmen, welch schwere Verschuldung sich Schriftsteller zuziehen, die durch ihre Schriften bei Unzähligen die guten Sitten oder den christlichen Glauben zu untergraben suchen. Das sind die eigentlichen Helfershelfer des großen Verführers von Anbeginn.

Durch das indirecte Aergerniß wird an und für sich nur die Nächstenliebe verletzt, nicht aber auch jene Tugend, gegen die sich der Nächste infolge des Aergernisses verfehlt. Die Sünde des Aergernisses hört ganz auf, wenn man aus genügenden Gründen eine an sich nicht schlechte Handlung setzt, an der sich andere voraussichtlich ärgern. Denn in dieser Voraussetzung wird der Fall des Nächsten nicht beabsichtigt, sondern nur aus triftigen Gründen

zugelassen. Es ist nicht meine Schuld, wenn der Nächste sich an einer nicht schlechten Handlung ärgert, zu deren Vollbringung ich genügende Gründe habe. Natürlich genügen nicht in allen Fällen dieselben Gründe. Je größer die Gefahr für den Nächsten ist, um so wichtigere Gründe sind erfordert.

Wir sagten eine an sich nicht schlechte Handlung; denn ist eine Handlung ihrer Natur nach schlecht, so bin ich verpflichtet, sie zu unterlassen. Vollbringe ich sie dennoch, so werde ich für die naturgemäßen voraussichtlichen Folgen derselben verantwortlich. Wer schlüpfrige Romane und Feuilletons schreibt, schamlose Gemälde verfertigt und ausstellt, wird der Mitschuldige der Sünden, zu denen er voraussichtlich Anlaß gibt. Er kann sich nicht damit entschuldigen, er habe aus guten Gründen gehandelt und die schlechten Folgen bloß zugelassen. Denn er war verpflichtet, die Handlung zu unterlassen.

c) Die Mitwirkung zur fremden Sünde, insofern sie sich vom Aergerniß unterscheidet, besteht darin, daß man jemand, der schon zur Sünde entschlossen ist, zu derselben mithilft. Während also das Aergerniß die Gelegenheit zur Sünde bietet und so den Willen zum Bösen veranlaßt, setzt die Mitwirkung zur fremden Sünde den Entschluß zum Bösen schon voraus und hilft ihn ausführen. Eine eigentliche formelle Mitwirkung, d. h. eine Handlung, die zur That des Nächsten, insofern sie sündhaft ist, beiträgt, ist immer unerlaubt. Wer einem andern ein Haus erbrechen hilft, damit er stehlen könne, ist der Mitschuldige des Diebstahls. Eine bloße materielle Mitwirkung, d. h. eine Mitwirkung zur Handlung des Nächsten, insofern diese nicht sündhaft ist, kann unter Umständen erlaubt sein. So könnte ein Diener, wenn er sonst sein Leben verlieren müßte, den Dieben die Hausthüre öffnen. Das Oeffnen der Hausthüre ist an sich nichts Böses, und der Diener öffnet die Thüre nicht in der Absicht, um die Diebe zu begünstigen, sondern um sein Leben zu retten [1].

3. Die positiven Pflichten der Nächstenliebe umfassen außer der innern wohlwollenden Gesinnung die Sorge für das geistliche und leibliche Wohl des Nächsten.

Wer leicht seinem Mitmenschen in schwerer geistlicher Noth helfen kann durch Entfernung einer sittlichen Gefahr oder sonstwie, ist dazu durch die Liebe verpflichtet. Ja in der äußersten geistlichen Noth muß man im Nothfall bereit sein, selbst sein Leben der Gefahr auszusetzen, wenn gegründete Aussicht auf Rettung des Nächsten aus dem ewigen Verderben vorhanden ist. So kann ein Priester zuweilen, auch abgesehen von jeder Amtspflicht, gehalten sein, mit Todesgefahr dem Nächsten in geistlicher Noth zu Hilfe zu eilen.

In Betreff der leiblichen Bedürfnisse des Nächsten sind folgende Grundsätze maßgebend:

a) Niemand ist durch das bloße Gebot der Liebe verpflichtet, dem Nebenmenschen von denjenigen Gütern mitzutheilen, die er zu seiner eigenen und der Seinen Erhaltung nothwendig braucht.

[1] S. Alphons. Lig., Theol. mor. l. II. n. 66; Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 646.

b) Jeder soll dem Mitmenschen in der äußersten Noth, d. h. wenn dieser ohne seine Hilfe zu Grunde ginge, von jenen Gütern mittheilen, die zur Erhaltung der eigenen Familie nicht einfachhin nothwendig sind — soweit dies ohne schweren eigenen Nachtheil geschehen kann.

c) Wer mehr besitzt, als zur Befriedigung der standesgemäßen Bedürfnisse der eigenen Familie erforderlich ist, hat im allgemeinen die Pflicht, wenigstens zuweilen die Armen zu unterstützen. Natürlich je größer der Ueberfluß, um so größer ist auch die Pflicht.

Ueber dieses Maß hinaus scheint keine strenge Pflicht des Almosengebens vorzuliegen, besonders wenn die Reicheren zu hohen Armensteuern herangezogen werden. Doch scheint hier eine doppelte Bemerkung über die Bethätigung der Nächstenliebe am Platze zu sein.

Einerseits soll man nicht blind Almosen austheilen. Es ist unrecht, durch Almosen solche zu unterstützen, die arbeiten können und nur aus Arbeitsscheu den Bettel zum Gewerbe machen. Derartige Strolche unterstützen heißt dem Nichtsthun und Vagabundiren Vorschub leisten. Andererseits aber wird die wahre Nächstenliebe nicht bei der strengen Pflicht stehen bleiben, sondern darüber hinaus nach Kräften fremde Noth zu lindern suchen. Was kann es auch für ein edles Herz Schöneres geben als durch Wohlthaten andere trösten und glücklich machen! Wie könnte jemand, in dessen Herzen wahre Nächstenliebe brennt, es sehen, daß Hunderte in seiner Nähe in großer Noth schmachten, während er selbst im Ueberflusse lebt! Werden nicht die Thränen — und heute leider auch die Flüche dieser Unglücklichen — ihn bewegen, über das streng Nothwendige hinauszugehen?

Wer übrigens dem Beweggrund der Liebe sein Herz verschließt, sollte sich heute wenigstens durch das Selbstinteresse zu freigebiger Unterstützung fremder Noth bewegen lassen. Der Klassenhaß zwischen den Besitzenden und Besitzlosen, den Reichen und „Enterbten" wird mit jedem Tage ingrimmiger. In den untersten Volksschichten hat sich eine Unsumme von Erbitterung und Rachgier angesammelt und droht wie ein schlagendes Wetter loszubrechen. Ist es da nicht eine Pflicht der Selbsterhaltung für die Reichen, die Nothleidenden durch Milde und Freigebigkeit zu versöhnen und thatkräftig an der Aufbesserung ihres Looses mitzuwirken? Die Reichen täuschen sich bitter, die schon glauben genug gethan zu haben, wenn sie zuweilen hochmüthig ein paar Pfennige vom Balkon unter die hungrige Menge werfen.

Zweiter Artikel.

Pflicht der Wahrhaftigkeit.

§ 1.

Vorbegriffe.

1. Streng genommen, besteht die Pflicht der Wahrhaftigkeit bloß in der negativen Pflicht, nicht zu lügen. Man kann zwar zuweilen die positive Pflicht haben, die Wahrheit zu sagen, und diese Pflicht durch bloßes Schweigen übertreten. Aber durch bloßes Schweigen wird die Wahrhaftigkeit nicht

verletzt, sondern nur dadurch, daß man anders redet, als man denkt. Denn die moralische Wahrheit oder Wahrheit im Reden besteht in der Gleichförmigkeit zwischen Denken und Reden, und die Tugend der Wahrhaftigkeit in der Willensgeneigtheit, diese Gleichförmigkeit zu wahren (I, 274).

2. Lügen heißt, wie schon angedeutet, die Unwahrheit reden, oder genauer, so reden, daß Widerspruch herrscht zwischen dem, was man denkt und spricht. Nicht selten nennt man lügen bewußt die Unwahrheit reden, aber dieser Zusatz ist überflüssig, ja, genau gesprochen, unrichtig, weil er von vornherein die materielle Lüge von dem Begriff der Lüge ausschließt.

Was versteht man aber unter reden? In der gegebenen Begriffsbestimmung bezeichnet reden nicht jeden Gebrauch äußerer Zeichen und Worte, durch die wir unsere Gedanken irgendwie offenbaren. Wer laut für sich liest oder conjugirt, um sich in einer Sprache zu üben, redet nicht. Reden im eigentlichen Sinne heißt äußere Zeichen (Worte) gebrauchen, um durch dieselben jemand unsere Gedanken oder Ansichten mitzutheilen. Beim Reden sind die Worte die Vermittler oder Ueberbringer unserer Gedanken an den Angeredeten. Der Redende hat ferner wenigstens virtuell oder inhaltlich immer den Willen, daß man das Ausgesagte als seine Ansicht auf sein Ansehen hin annehmen könne. Wer also vor anderen declamirt oder eine Theaterrolle spielt oder vorher erklärt, er wolle jetzt Märchen und Fabeln erzählen, lügt nicht, obwohl das Gesagte unwahr ist. Denn er redet nicht im eigentlichen Sinn mit den Zuhörern. Er will ihnen nicht seine Ansichten mittheilen und von ihnen Glauben verlangen, sondern bloß mittheilen, was er oder andere dichterisch ersonnen haben.

3. Zur Lüge gehört nach der gegebenen Begriffsbestimmung zweierlei: a) der Wille, die Unwahrheit zu reden oder Worte als Vermittler unserer Gedanken zu gebrauchen, welche diesen Gedanken widersprechen; b) der thatsächliche Gebrauch von Worten und Zeichen, welche nach unserer Ansicht dem, was wir wirklich meinen, zuwiderlaufen. Aus diesen zwei Bestandtheilen folgt als naturgemäße Wirkung die Täuschung des Angeredeten.

Man kann in der Lüge eine zweifache Falschheit unterscheiden. Formell falsch ist eine Aussage, wenn sie nach der Ansicht des Redenden seinen Gedanken widerspricht; materiell falsch, wenn das Ausgesagte thatsächlich dem Sinne des Redenden zuwiderläuft. Es kann jemand den Willen haben, zu lügen, und zu dem Zwecke Worte gebrauchen, die nach seiner Ansicht seinen Gedanken widersprechen, aber dennoch aus zufälligen Ursachen, z. B. aus Unkenntniß der Sprache, die Wahrheit sagen. In diesem Falle haben wir die formelle Falschheit, aber nicht die materielle. Umgekehrt kann jemand, der die Wahrheit reden will, aus Unkenntniß der Sprache die Unwahrheit sagen. In diesem Falle haben wir bloß die materielle Falschheit. Die formell falsche Aussage heißt formelle Lüge, die materiell falsche dagegen materielle Lüge.

Nicht selten wird der Name materielle Lüge auf jede Rede ausgedehnt, welche dem objectiven Thatbestand nicht entspricht, auch wenn sie die Gedanken des Redenden vollkommen wiedergibt. Aber genau gesprochen ist das keine materielle Lüge. Die moralische Wahrheit hat es nur mit der Gleichförmigkeit zwischen dem Denken des Redenden und seinen Worten zu thun. Ist hier sowohl nach der Meinung des Redenden als nach der Wirklichkeit vollständige Uebereinstimmung, so ist die moralische Wahrheit vollständig, gleichviel ob die Ansicht des Redenden wahr oder falsch und folglich auch seine Aussage dem objectiven Thatbestand entsprechend sei oder nicht. Wer also in einem Irrthum befangen ist und denselben in gutem Glauben richtig zum Ausdruck bringt, begeht, streng genommen, weder formell noch materiell eine Lüge.

Zum Wesen der Lüge gehört bloß die formelle Falschheit. Ob die materielle vorhanden sei oder nicht, ist für die Sündhaftigkeit der Lüge gleichgiltig und kommt nur wegen der allenfallsigen daraus folgenden Nachtheile für den Nebenmenschen in Betracht.

4. Manche fügen der Begriffsbestimmung der Lüge noch die Absicht, zu täuschen, bei, weil sie meinen, diese Absicht sei ein wesentlicher Bestandtheil der Lüge. Der hl. Thomas[1] und andere dagegen stellen dies in Abrede. Wir glauben, diese Ansichten lassen sich durch eine richtige Unterscheidung wohl vereinigen. Man muß unterscheiden zwischen dem, was in sich selbst (direct) gewollt und beabsichtigt ist, und dem, was bloß in seiner Ursache und interpretativ (indirect) gewollt ist (I, 42). Die directe Absicht der Täuschung gehört ohne Zweifel nicht zum Wesen der Lüge. Bei der Scherzlüge z. B. wird die Täuschung der Zuhörer meistens nicht in sich selbst beabsichtigt, die Absicht des Redenden geht vielmehr auf die Ergötzung oder Erheiterung. Die interpretative Absicht dagegen ist durchschnittlich vorhanden. Wer unerlaubterweise eine Handlung will, aus der naturgemäß eine Wirkung folgt, will auch interpretativ oder in seiner Ursache diese naturgemäße Wirkung und wird dafür verantwortlich. Wer z. B. aus Furcht vor Drohungen einem andern Gift reicht, will damit interpretativ auch den Tod desselben, obwohl seine Absicht (intentio oder finis operantis) nicht auf diesen Tod, sondern auf seine eigene Rettung gerichtet ist. Deshalb wird er auch von allen des Mordes schuldig erklärt. Nun aber ist die naturgemäße Wirkung der Lüge die Täuschung der Angeredeten. Also ist mit dem Willen, zu lügen, interpretativ oder in seiner Ursache auch der Wille, zu täuschen, durchschnittlich verbunden[2].

Wir sagen: durchschnittlich. Denn es kann geschehen, daß infolge besonderer Umstände die Lüge niemand täuscht und der Redende dies auch mit Sicherheit voraussieht. In diesem Falle braucht die Täuschung weder in sich noch in ihrer Ursache gewollt oder beabsichtigt zu sein, obwohl eine wirkliche Lüge vorhanden ist. Wenn derjenige, der, durch Drohungen erschreckt, einem andern Gift reicht, mit voller Sicherheit wüßte, daß das Gift aus besonderen Umständen diesem andern nicht schadete, so könnte man sagen, daß er den Tod weder in sich noch in seiner Ursache beabsichtigte.

5. Je nach der Verschiedenheit der Zeichen, die man zum Unwahrheitreden gebraucht, unterscheidet man die Lüge im engern Sinn oder Wortlüge und

[1] Summa th. 2. 2 q. 110 a. 1.

[2] Deshalb sagt der hl. Thomas sehr richtig (Summa th. 2. 2 q. 110 a. 3 ad 6um): Mendacium iocosum *ex ipso genere operis habet rationem fallendi*, quamvis ex *intentione dicentis non dicatur* ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi.

die Lüge im weitern Sinn oder Zeichenlüge, Verstellung. Verstellung liegt nur dann vor, wenn man sein äußeres Verhalten als Vermittler seiner Gedanken an andere gebraucht. Denn die Lüge setzt immer ein Reden voraus. Eine Art Verstellung ist die Heuchelei, bei der man äußerlich die Rolle eines andern spielt. So ist ein Heuchler, wer durch Thränen oder Geberden einem andern Mitleid oder Freundschaft erzeigt (erheuchelt), obwohl er diese Gesinnungen gar nicht hat, sondern das Gegentheil. Ebenso ist ein Heuchler der Scheinheilige, der sich äußerlich fromm und heilig geberdet, obwohl er es nicht ist. Auch die Schmeichelei ist eine Art Heuchelei, weil man dem Nächsten Hochachtung vor seinen Talenten oder Tugenden bezeigt, obwohl man innerlich ganz anders urtheilt. Doch dürfen die gewöhnlichen, landesüblichen Höflichkeitsformeln nicht als eigentliche Schmeichelei angesehen werden, weil jedermann weiß, wie sie zu verstehen sind.

6. Je nach der Verschiedenheit des Zweckes oder der Wirkung der Lüge unterscheidet man die Scherzlüge, die Nothlüge und die Schadenlüge. Bei der Scherzlüge ist der Zweck des Redenden die Erheiterung, bei der Nothlüge die Befreiung aus irgend einer Noth oder Verlegenheit. Schadenlüge wird diejenige Lüge genannt, welche den Nebenmenschen Schaden zufügt. Unter dem Schaden, von dem hier die Rede ist, darf man aber nicht die bloße Täuschung des Angeredeten verstehen, sondern sonstigen Schaden an leiblichen und geistigen Gütern. Denn den Schaden der Täuschung, des Irrthums bringt wenigstens durchschnittlich jede Lüge hervor, woraus erhellt, daß, von besonderen Umständen abgesehen, die Lüge außer der Wahrhaftigkeit auch die ausgleichende Gerechtigkeit verletzt[1]. Denn jeder hat ein Recht, daß man ihn nicht durch unerlaubte Mittel in Irrthum führe.

§ 2.

Verschiedene Ansichten über die Lüge.

Was wir in Bezug auf den Selbstmord früher bemerkten, gilt auch von der Lüge. Wie alle Völker im allgemeinen den Selbstmord verurtheilten, so war man auch einig in der Verwerfung der Lüge, solange von besonderen Umständen abgesehen wurde.

Bei den griechischen Classikern werden besonders drei Gründe namhaft gemacht, um derentwillen der Mensch in seiner Rede wahrhaftig sein soll: erstens, weil die Verletzung der Wahrhaftigkeit den Verkehr und die Gemeinschaft unter den Menschen verhindert oder stört; zweitens, weil der Mensch durch die Wahrhaftigkeit etwas von der Weihe der Gottähnlichkeit empfängt; drittens, weil er durch sie seine Würde behauptet, durch die Lüge aber verletzt. Ganz unbedingt verwerfen die Lüge Pythagoras, Pindar und andere[2]. Und wir möchten wohl glauben, daß sie hierin Dolmetscher

[1] „Von besonderen Umständen abgesehen." Denn wenn man durch eine Lüge einen sehr großen Schaden vom Nächsten fernhalten könnte, so dürfte er vernünftigerweise kaum über den Irrthum ungehalten sein. Es läge also keine Rechtsverletzung vor; aber trotzdem bliebe die Lüge unerlaubt, weil sie ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit ist.

[2] S. Schmidt, Ethik der Griechen II, 405 ff.

der Auffassung des griechischen Volkes in seiner Mehrheit waren. Das schließen wir besonders daraus, daß Aristoteles, der in den sittlichen Fragen die allgemeine Volksüberzeugung so hoch stellt, die Lüge als ihrer Natur nach schlecht verwirft[1].

Daneben kommen allerdings zahlreiche Stimmen vor, die sich milder ausdrücken, ja unter Umständen der Zulässigkeit der Lüge das Wort reden. So erlaubt Plato die Lüge, wenn sie gegen Feinde gerichtet ist oder Freunde von einem verderblichen Vorhaben zurückhalten kann oder endlich, wenn sich die Regierenden ihrer zum Wohl der Unterthanen bedienen[2]. Doch zieht sich durch diese Zugeständnisse „das Gefühl hindurch, daß die Unwahrheit unter Umständen nothwendig, aber an und für sich etwas höchst Widerwärtiges ist"[3]. Wo er den Regierenden zum Wohl der Unterthanen die Lüge gestattet, bemerkt er, eine solche Vorschrift könne nicht ohne Zögern und innere Beschämung gegeben werden[4]. Wiederholt hebt er nachdrücklich hervor, Gott sei ein in Wort und That wahrhaftes Wesen, und die Lüge sei Göttern und Menschen verhaßt.

Wir bemerken übrigens, daß nicht überall, wo bei den Griechen ψεῦδος als etwas Erlaubtes hingestellt wird, die eigentliche Lüge zu verstehen ist. Denn ψεῦδος bedeutet auch Falschheit, Unwahrheit, List (Kriegslist), es hat also eine viel weitere Bedeutung als unsere Lüge. Noch weniger darf man eine Billigung der Lüge darin finden, wenn die Täuschung (ἀπάτη) als erlaubt bezeichnet wird. Auch wir reden davon, daß man im Felde den Feind zu täuschen suchte, ohne deshalb die Lüge zu billigen.

Diese Bemerkung muß man vor Augen haben, wenn man bei einigen älteren Kirchenschriftstellern, wie Origenes, Chrysostomus und anderen, Ausdrücken begegnet, die eine Billigung der Lüge (ψεῦδος) zu enthalten scheinen. Selbst das lateinische mendacium scheint in den ersten christlichen Zeiten noch nicht die festumgrenzte Bedeutung zu haben, die es später, besonders durch die Bemühungen des großen Kirchenlehrers von Hippo, erlangte[5].

Seit den Tagen des hl. Augustinus verstummen die Stimmen zu Gunsten der Erlaubtheit der Lüge bis zu den Zeiten der Reformation. H. Grotius hat zuerst offen in dieser Frage neue Wege betreten[6]. Scheinbar stimmt er

[1] Ethic. Nic. l. 4 c. 13, 1127 a. 28: Καθ' αὑτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν.

[2] Rep. 3, 389 b: Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως εἴπερ τισὶν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.

[3] Schmidt, Ethik der Griechen II, 406. [4] Rep. 3, 414 d.

[5] Vgl. dessen Schriften De mendacio und Contra mendacium (Migne, Patr. L. tom. XL. col. 487 et 517). Daß die Unerlaubtheit der Lüge zur Zeit des hl. Augustin theoretisch noch nicht genügend klargelegt war, geht aus dem Zeugnisse dieses Kirchenlehrers selbst hervor: er nennt die Streitfrage über die Erlaubtheit der Lüge „magna quaestio", „latebrosa nimis" (De mendac. c. 1). Er behandelt sie auch als eine noch heftig umstrittene Frage (c. 18 n. 38).

[6] Wir sagen offen. Denn in einer geheimen Conferenz vom 15. und 17. Juli 1540 hatte schon Luther dem Landgrafen von Hessen in Sachen der Doppelehe erklärt, „eine Nothlüge, Nutzlüge, Hilfslüge zu thun, wäre nicht wider Gott". Davon wollte aber der Landgraf nichts wissen; er schrieb dies an Luther, „denn lügen lautet übel, hat's

zwar mit der hergebrachten Ansicht überein, indem er jede Lüge (mendacium) für unerlaubt erklärt, aber er gibt diesem Ausdruck eine viel engere Bedeutung, als er früher gehabt hatte. Während bis dahin jede mit der Meinung des Redenden im Widerspruch stehende Aussage (locutio contra mentem) Lüge genannt wurde, versteht Grotius unter Lüge nur jene falschen Aussagen, welche das Recht des Angeredeten verletzen; die übrigen falschen Aussagen nennt er falsiloquia. Jede Lüge ist ein falsiloquium, aber nicht umgekehrt[1].

Was versteht aber Grotius unter dem Recht, welches die falsche Aussage verletzen muß, um eine Lüge zu sein? Um die Antwort zu begreifen, muß man wissen, daß nach Grotius die menschliche Gesellschaft durch einen Vertrag gegründet wurde, durch den man die wesentlichen gesellschaftlichen Rechte und Pflichten festsetzte. Zu diesen Rechten gehört auch das Recht des freien, ungehinderten Urtheils, das die Menschen im gegenseitigen Verkehr sich wahren sollen. Grotius erklärt sich über dieses Recht nicht näher; jedoch scheint er nach den weiteren Ausführungen darunter das einem jeden zukommende Recht zu verstehen, daß man ihn beim Reden nicht gegen seinen Willen in die Unmöglichkeit versetze, richtig die Wahrheit aufzufassen. Dieses Recht ist aber ein bedingtes, das jemand verlieren, oder auf das er auch unter Umständen verzichten kann. Tritt dieser Fall ein, so sind die falschen Aussagen, deren man sich im Verkehr mit ihm bedient, nicht mehr Lügen, sondern bloße falsiloquia.

Aus diesen Grundsätzen zieht Grotius nachstehende Schlußfolgerungen[2]: 1. Es ist keine Lüge, wenn man Kindern oder Irrsinnigen die Unwahrheit sagt, weil sie die Freiheit des Urtheils nicht besitzen. 2. Man darf die Unwahrheit reden, sobald der Angeredete dadurch nicht getäuscht wird, auch wenn ein Dritter, der uns hört, in Irrthum geräth. 3. Man darf die Unwahrheit reden, wenn der Angesprochene den Verlust der Freiheit im Urtheil aus irgend einem Grunde, z. B. weil ihm Vortheil daraus erwächst, gern erträgt. 4. Der Vorgesetzte darf zum Wohl der Untergebenen die Unwahrheit reden, weil er ein höheres Verfügungsrecht (ius supereminens) über alle Rechte der Unterthanen hat. Nur Gott darf trotz seines höchsten Rechtes über alle Geschöpfe nie die Unwahrheit reden, weil nach der richtigen Bemerkung Plato's die Lüge ein Zeichen der Schwäche ist. Hier bleibt Grotius in seiner Redeweise nicht folgerichtig. In Uebereinstimmung mit seinen Grundsätzen dürfte er hier nur von falsiloquium reden. 5. Man darf die Unwahrheit reden, so oft auf andere Weise das Leben eines Unschuldigen oder ein ähnliches Gut nicht gerettet oder jemand nicht an der Vollbringung eines ruchlosen Vorhabens gehindert werden kann. Ein hierauf bezügliches Beispiel gab Hypermnestra, die versprach, ihren Gatten zu tödten, aber nicht Wort hielt und deshalb vom Dichter[3] als splendide mendax et in omne virgo nobilis aevum gefeiert wird. 6. Endlich scheint Grotius auch den Feinden gegenüber die Unwahrheit im Reden zu erlauben[4].

---

auch kein Apostel keinem Christen gelehrt, ja Christus sogar höchst verboten, man soll bei Ja und Nein bleiben". S. Publicationen aus den k. preußischen Staatsarchiven (1880) Bd. V; Kolb, Culturgeschichte der Menschheit (1885) II, 352.

[1] De iure belli et pacis l. III. c. 1 § 11 n. 1. [2] L. c. § 12—16.

[3] Horat. III. carm. 2. [4] L. c. § 17 et 18.

Während die Katholiken nach wie vor mit dem hl. Augustinus[1] einstimmig jede Lüge, auch das falsiloquium, als unerlaubt verwerfen, folgen die nichtkatholischen Gelehrten vielfach den Spuren des Grotius, ja suchen ihren Meister im Freisinn zu überbieten.

Unter den älteren Schriftstellern genüge es, auf Sam. Pufendorf[2], Heineccius, Gronovius[3], Jer. Taylor, Milton, Paley, Johnson[4] und Bentham[5] hinzuweisen. Unter den neueren gibt es verhältnißmäßig wenige, die nicht für manche Fälle der Lüge das Wort reden. Die allermeisten unterscheiden zwischen Lüge und Nothlüge und gestatten die letztere, während sie die erstere verwerfen. So Fr. Paulsen[6], G. v. Giżycki[7], W. Wundt[8], Th. Ziegler[9]. Rud. v. Jhering unterscheidet die sittlich verwerfliche oder bösartige und die sittlich berechtigte oder gutartige Lüge. Sittlich berechtigt nennt er jede Lüge, die nicht bloß nach der subjectiven Absicht, sondern auch nach dem objectiven Zweck, d. h. nach dem objectiv intendirten Erfolg, das Prädicat des Guten verdient. Dies trifft dann zu, wenn der Täuschende nicht um seiner selbst oder eines Dritten,

---

[1] De mendac. c. 21 n. 42 in fine: Quisquis aliquod esse genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.

[2] De iure naturae et gent. l. 4 c. 1 § 1, § 7 sqq.

[3] In seinen Anmerkungen zu den obigen Stellen des Grotius; ebenso Heineccius.

[4] Die Nachweise für die vier Letztgenannten s. bei Newman, Geschichte meiner relig. Meinungen. Uebers. von Schündelen. Köln 1865. S. 316. Andere protestantische Schriftsteller aus älterer Zeit, welche die Lüge zuweilen für erlaubt erklären s. bei de Wette, Christliche Sittenlehre (1823). Thl. III. S. 137 ff.

[5] Déontologie I, 269.

[6] System der Ethik S. 542 ff. Paulsen behauptet geradezu: „Nur unter den Moralphilosophen gibt es Leute, denen die Sache (d. h. die Nothlüge) bedenklich vorkommt." Das ist auch eine Enthüllung. Interessant ist, wie weit Paulsen (S. 570) zu „pädagogischen Zwecken" erlaubt, anders zu reden, als man denkt. So darf ein Prediger, der an seinem Glauben an die Bibel als Gottes Wort Schiffbruch gelitten, in einem abgelegenen Heidedorf, wo man von den neuesten Ergebnissen der Bibelkritik noch nichts weiß, in der Sprache der Bibel zu seiner Gemeinde reden, d. h. den Gläubigen spielen. Denn will unser Prediger die Leute nicht an der Bibel irre machen, ist er vielmehr überzeugt, daß ihnen der Glaube an dieses Buch und das Lesen desselben mehr Nutzen bringe als die gebildetste Wochenschrift, „so ist es seine Pflicht, ohne Bedenken und Zaudern in der Sprache von dem Buche zu reden, in der die Heidebauern davon zu reden gewöhnt sind". „Eben derselbe Prediger könnte, wenn er . . . zu Lesern Strauß' und Kants zu reden hätte, seine Sprachweise ändern, ohne seine Ansicht zu ändern und ohne der Wahrheit . . . untreu zu werden." „Eben derselbe Prediger könnte endlich, wenn er als Gelehrter philologisch-historische Untersuchungen über die heiligen Schriften veröffentlichte, noch in einer dritten Sprache reden. Hier würde er, wieder um der Pflicht der Wahrheit gerecht zu werden (!), eben das vermeiden, was er als Prediger gar nicht vermeiden kann und darf, Anbequemung an fremde Art, zu denken und zu reden." Also derselbe Mann dürfte nach diesen „pädagogischen Grundsätzen" in einer katholischen Gemeinde begeisternd über die Einheit und Allgemeinheit der Kirche, über das unfehlbare Lehramt, über das heilige Meßopfer und die Verehrung der Heiligen reden, und wenn er später als Prediger in einer lutherischen Gemeinde Anstellung fände, über den römischen Antichrist, den römischen Götzendienst und Ablaßkram zu Felde ziehen und zum Kampfe gegen Rom auffordern: das heißt die Prediger nicht als Lehrer der Wahrheit, sondern als Gaukler oder Schauspieler behandeln.

[7] Grundzüge der Moral S. 108. [8] Ethik S. 546.

[9] Sittl. Sein und sittl. Werden (1890) S. 98 ff.

sondern bloß um des Getäuschten willen, zur Abwendung einer drohenden Gefahr von ihm, sich die Täuschung erlaubt[1]. Aehnlich drückt sich E. Laas aus[2]. Schopenhauer spricht von einem Recht, zu lügen, und zwar bei jeder völlig unbefugten vorwitzigen Frage[3]. E. v. Hartmann verwirft die Nothlüge, gestattet aber dafür die Nothwehrlüge[4]. Superintendent Gallwitz gestattet die Lüge nur dann, wenn alsbald die Aufklärung der Getäuschten folgt und diese von der Heilsamkeit und Nothwendigkeit der Lüge überzeugt werden können[5].

Jämmerlich ist die Lage, in die Martensen durch seine Halbheit geräth[6]. Während er zuerst die Lüge verwirft, macht er dann doch „um der Herzenshärtigkeit der menschlichen Schwachheit willen" mancherlei Zugeständnisse, ja erlaubt unter Umständen die Lüge, jedoch nicht ohne „etwas von der Sünde und der Sühne Bedürftiges darin zu finden". Auch Burger[7] scheint zuerst die Lüge als mit dem Christenthum unverträglich hinzustellen, gestattet aber dann doch, „von der Wahrheit zu weichen", „wenn ich individuell zur Rettung (eines Menschenlebens oder sonst eines höhern Gutes) keinen andern Ausweg ersinnen, kein anderes Mittel erfinden kann"; „und selbst dann greife ich zu diesem Mittel nicht ohne schuldbewußtes Gefühl meiner Unzulänglichkeit und Schwachheit"[8]. Auf die Frage, ob es Nothlügen gebe, antwortet Schnedermann[9]: „Wenn wir darauf antworten: solche Fälle der ‚Nothwehrlüge' gibt es wirklich, so vergessen wir doch nicht, was Harleß gesagt hat (Ethik S. 205): Man muß leiden unter der abgedrungenen (!) Lüge, keine innerliche Lust an ihr haben". Also wir sollen zu lügen verpflichtet sein und sie doch zugleich als bös verabscheuen! Das ist der Fluch der Halbheit und jedenfalls höchst „casuistisch".

§ 3.

Nachweis der Unerlaubtheit der Lüge.

Wenn Kant die Lüge für so unerlaubt erklärt, daß man selbst zur Errettung der ganzen Welt nicht lügen dürfe, so wird er dafür von neueren Schriftstellern geradezu verspottet. Die Begründung, die er seiner Behauptung gibt, ist allerdings ungenügend, aber die Behauptung selbst bringt nur die allgemeine Anschauung der Menschen zum Ausdruck und ist in dem Wesen der Lüge begründet. Dieses ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. Es ist eine Verletzung der dem Menschen geziemenden Ordnung und mithin ein Verstoß gegen das Naturgesetz (I, 334), daß er eine Sache oder Einrichtung, die durch ihre Natur und den Willen des Schöpfers zur Er-

[1] Der Zweck im Recht (1883) II, 615—616.
[2] Idealistische und positivistische Ethik S. 266, Anm.
[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik II. § 17 S. 222.
[4] Das sittliche Bewußtsein S. 288. [5] Das Problem der Ethik S. 168.
[6] Christliche Ethik Thl. II. Abth. 1 (1879) S. 245 ff.
[7] In Herzogs Realencyklopädie, Artikel „Lüge".
[8] Am weitesten ging in der Verherrlichung der Lüge derjenige, der sich ihrer bedient hat wie wenige andere, nämlich Voltaire. Am 21. October 1736 schrieb er an Thiriot: „Die Lüge ist nur dann ein Laster, wenn sie Böses stiftet; sie ist eine sehr große Tugend, wenn sie Gutes stiftet. Seien Sie also tugendhafter als je. Man muß lügen wie der Teufel, nicht furchtsam, nicht nur für eine Zeitlang, sondern herzhaft und immer. . . Lüget, meine Freunde, lüget." Oeuvres complètes. Paris 1818. XXXI, 446 (Correspondance générale tom. I).
[9] Die christliche Sittenlehre. Leipzig 1892. S. 73.

reichung eines nothwendigen Zweckes bestimmt ist, zu einem Gebrauche verwende, welcher die Erreichung jenes nothwendigen Zweckes unmöglich macht oder wenigstens sehr erschwert. Ob dieser Mißbrauch die geziemende Ordnung schwer oder nicht schwer verletze, ist gleichgiltig; es genügt, daß man denselben als eine Verletzung der rechten Ordnung anerkenne.

Nun aber liegt bei jeder Lüge, d. h. bei jedem Widerspruch zwischen Denken und Reden, ein solcher Mißbrauch und mithin ein Verstoß gegen die rechte Ordnung und das Naturgesetz vor. Denn die Sprache hat ihrer Natur nach die Bestimmung, als Mittel des geistigen Verkehrs und Gedankenaustausches unter den Menschen zu dienen und so ein vernünftiges Zusammenleben in gegenseitigem Glauben und Vertrauen zu ermöglichen. Der Mensch kann nicht in das Herz derjenigen schauen, mit denen er verkehrt, und dort ihre Gedanken und Absichten lesen; er muß sich vielmehr auf das verlassen können, was sie ihm durch Zeichen als ihre Absicht mittheilen.

Dieser Zweck der Sprache würde aber vereitelt oder wenigstens sehr erschwert, wenn es jemals erlaubt wäre, anders zu reden, als man denkt, d. h. zu lügen. Treffend hat man die Lüge mit der Falschmünzerei verglichen. Der Falschmünzer schädigt nicht bloß diejenigen, bei denen die falsche Münze angehalten wird, sondern er erschüttert auch das allgemeine Vertrauen auf die Echtheit der Münzen. Auch die echte Münze wird durch die falsche verdächtig. Gerade so ist es mit der Lüge, welche das geistige Tauschmittel, die Sprache, fälscht und dadurch überhaupt das Vertrauen auf die Echtheit desselben, d. h. auf die Zuverlässigkeit der Aussagen, erschüttert.

2. Noch aus einem andern Grunde ist jede Rede ungeziemend, die dem Denken widerspricht. Der Mensch ist ein einheitliches Thätigkeitsprincip, in welchem der innere und äußere Theil naturgemäß in Harmonie sein oder sich wenigstens nicht positiv widersprechen sollen. Ein solcher positiver Widerspruch ist aber vorhanden, wenn der äußere Ausdruck das Gegentheil von dem darstellt, was der Geist denkt. Der lügnerische Mensch zertheilt sich gewissermaßen in zwei sich widersprechende Hälften, während beim Wahrhaftigen Einheit und Harmonie zwischen dem innern und äußern Menschen besteht. Hierin liegt auch der Grund, warum uns die Wahrhaftigkeit als schön, liebenswürdig und der Würde des Menschen entsprechend erscheint, und warum alle dem aufrichtigen und geraden Menschen, der sich so gibt, wie er ist, zugethan sind. Dagegen mißfällt uns der Verschmitzte, Doppelzüngige, der die Verstellung liebt.

Dieser Widerspruch mit der vernünftigen Menschennatur erklärt uns, warum alle unverdorbenen Menschen und besonders die Kinder sozusagen instinctiv die Lüge verabscheuen. Es ist unwahr, was Jhering behauptet, daß die Kinder mit der größten Unbefangenheit lügen. Das Kind erröthet vielmehr, wenn es gelogen, und flieht den Anblick der Eltern und Lehrer. Erst allmähliche Verwahrlosung und Angewöhnung vermag dieses natürliche Schamgefühl abzustumpfen.

Ist es richtig, daß die Wahrhaftigkeit der Würde des Menschen entspricht, während die Lüge sie verletzt, so folgt auch, daß die griechische Philosophie mit Recht die Wahrhaftigkeit als einen Zug der Gottähnlichkeit im Menschen ansah. Auf die Frage, wann die Menschen Gott ähnlich werden,

soll Pythagoras geantwortet haben: „Wenn sie die Wahrheit reden.“ [1] Je mehr der Mensch den Anforderungen seiner Natur entsprechend die Wahrheit liebt und befolgt, um so ähnlicher wird er dem Allwahrhaftigen, der weder sich noch andere täuschen kann.

3. Nicht bei allen, wohl aber bei den allermeisten Lügen kommt noch der weitere Grund der Verwerflichkeit hinzu, daß sie den Nebenmenschen schädigen, indem sie ihn in Irrthum führen. Der Verstand ist für die Wahrheit geschaffen und der Irrthum sein Uebel. Der Lügner aber führt die Angeredeten in Irrthum und schädigt sie und vielleicht auch andere. Allerdings ist dieses Uebel, solange es sich um unwichtige Dinge handelt, kein schweres, und deshalb auch die Lüge, die dasselbe verursacht, keine schwere Versündigung, aber immerhin ist sie, von besonderen Umständen abgesehen, eine ungerechte Schädigung.

4. Gegen unsern Hauptbeweis, daß die Lüge ein Mißbrauch der Sprache sei, welcher Glauben und Vertrauen im Verkehr verhindere oder wenigstens erschwere, pflegt man wohl einzuwenden: das gegenseitige Vertrauen würde nicht leiden, wenn die Lüge nur in seltenen Fällen und aus sehr schwer wiegenden Gründen erlaubt wäre. Das können wir unmöglich zugeben. Welches sind denn diese seltenen Fälle und schwerwiegenden Gründe? und wer soll über deren Vorhandensein urtheilen? Wenn man überhaupt einmal die Lüge gestattet, gibt man sie für alle ähnlichen Fälle zu. Jeder müßte mithin beständig besorgen, daß man ihm vielleicht gerade jetzt aus einem wirklichen oder eingebildeten schwerwiegenden Grunde die Unwahrheit sage. Mit Recht antwortet der hl. Augustin denen, welche behaupten, man dürfe lügen, um einem andern das Leben zu retten: „Wie kann man demjenigen glauben, der meint, man dürfe zuweilen lügen? Denn vielleicht lügt er gerade dann, wenn er von uns Glauben verlangt.“ [2]

Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht,
Und wenn er auch die Wahrheit spricht.

Aber ist es denn nicht ein allgemeiner Grundsatz, man dürfe sein Urtheil über eine Sache nicht nach dem Mißbrauche bilden, der damit getrieben werden kann? Hier ist zu unterscheiden. Es gibt eine doppelte Art von Mißbräuchen. Ist der Mißbrauch ein rein zufälliger, der bloß durch die Schuld der Menschen eintritt, so darf man sein Urtheil über eine Sache nicht nach demselben bilden. Auch das Beste läßt sich mißbrauchen. Anders dagegen ist zu urtheilen, wenn der Mißbrauch in Anbetracht der Natur der Sache und der menschlichen Schwäche moralisch unvermeidlich ist. In dieser Voraussetzung ist es Pflicht des Gesetzgebers, durch sein Gesetz die Quellen derartiger Mißbräuche abzuschließen. Thäte er es nicht, so fielen die Mißbräuche nicht

[1] Stob. 11, 25. Aehnlich Isokrates in einem erhaltenen Fragment (Fr. 29).

[2] De mendac. c. 8 n. 11: Quomodo credendum est ei qui putat aliquando esse mentiendum, ne forte et tunc mentiatur, cum praecipit, ut credamus? Unde enim sciri potest, utrum et tunc habeat aliquam causam, sicut ipse putat, officiosi mendacii, existimans falsa narratione hominem territum posse a libidine cohiberi, atque hoc modo etiam ad spiritualia se consulere mentiendo arbitratur? *Quo genere admisso atque approbato, omnis omnino fidei disciplina subvertitur.*

bloß den Menschen, sondern auch dem Gesetzgeber zur Last, weil er von seiner Seite nicht alles gethan, was zum Gemeinwohl nothwendig ist [1].

5. Andere wollen die unbedingte Unerlaubtheit der Lüge hauptsächlich daraus beweisen, weil sie den Nächsten in Irrthum führe oder das Recht des Nächsten verletze. Aber dann wäre, scheint es, die Lüge wenigstens in solchen Fällen erlaubt, wo man mit Sicherheit voraussieht, die Lüge werde nicht geglaubt und somit niemand in Irrthum geführt, oder wo man wenigstens mit Grund annehmen kann, der Nächste verzichte auf sein Recht, um dadurch vor einem größern Schaden bewahrt zu werden. — Wieder andere berufen sich für die unbedingte Verwerflichkeit der Lüge darauf, weil man beim Lügen den Irrthum des Nächsten beabsichtige (intendire), dies aber unerlaubt sei. Indessen die Behauptung, es sei unerlaubt, den Irrthum eines andern zu intendiren, läßt einen dreifachen Sinn zu. Der Sinn kann erstens sein, es sei unerlaubt, den Irrthum des Nebenmenschen in sich (direct) zu beabsichtigen, so daß die intentio operantis auf die Täuschung des Angeredeten gerichtet ist. Aber dies ist bei sehr vielen Lügen gar nicht der Fall, wie oben bemerkt wurde. Der Sinn kann zweitens sein, es sei unerlaubt, dem Nebenmenschen eine Gelegenheit zum Irrthum zu bereiten, mit dem Wunsche, er möge durch eigene Schuld in den Irrthum fallen. Aber in diesem Sinn ist die Behauptung nicht allgemein richtig. Im Krieg z. B. sucht man durch List (durch Scheinausfälle und Aehnliches) dem Feind Gelegenheit zum Irrthum zu geben, mit dem Wunsch, er möge durch eigene Schuld in Irrthum fallen. Der Sinn kann drittens sein, es sei unerlaubt, Mittel oder Zeichen zu gebrauchen, die ihrer Natur nach den Nebenmenschen in Irrthum führen. Aber in

[1] Die obige Einwendung hat, ähnlich wie der hl. Augustinus, auch Cardinal de Lugo (De Fide disp. 4 sect. 4 n. 57) eingehend geprüft und widerlegt. Quasdam materias „oportuit *prohiberi universaliter absque ulla exceptione*, quia quaecunque exceptio apponeretur, non cessarent inconvenientia, prout dici solet de pollutione procurata . . . vel de revelatione sigilli confessionis . . ., quia si in aliquibus circumstantiis esset licita propter maximam aliquam causam vel necessitatem, hoc solum sufficeret ad reddendam semper difficilem confessionem sacramentalem, timentibus poenitentibus, ne occurrente vel apprehenso a confessario casu illo revelarentur eorum peccata: quare ad obviandum huic malo necesse erat absque ulla prorsus exceptione prohiberi revelationem confessionis; nec aequivalet malum illud rarum, cui obviaretur revelata confessione, malo perpetuo . . . ex difficultate confessionis, si exciperetur casus ille a prohibitione. *Sic ergo dici potest de mendacio;* adeo enim sunt proni homines, etiam stante prohibitione universali mendacii, ad mentiendum, ut si in aliquo casu licitum esset, frequenter persuaderent sibi casum illum adesse et semper formidarent auditores de veritate loquentis, ne forte sub aliqua excusatione licite tunc loqueretur falsum, unde cessaret magna ex parte fides humana“. Aus diesem Beweis leitet dann de Lugo weiter ab, Gott könne in keinem Fall die Erlaubniß zum Lügen geben. „Si enim in aliquo casu id possent (homines) licite facere, iam ex hoc capite *deficeret in radice fides humana.* Quia hoc ipsum scire, illum qui mihi loquitur, posse aliquando licite mentiri et falsum dicere, et posse licite id procurare, et petere a Deo dispensationem, ut licite mentiretur, non parum derogaret fidei humanae, cum possemus formidare ne vel ille qui loquitur obtinuisset fortasse, vel saltem imaginaretur sibi datam dispensationem in hoc casu, quam saepe daemon fingens se Deum hominibus concederet. . . Pertinet ergo ad ipsam naturam rationalem et eius dignitatem haec totalis et universalis impotentia mentiendi. . . Quare licet Deus possit naturam humanam destruere et eius perfectiones, non tamen potest eam condere sine sua perfectione essentiali et radicali, ad quam spectat haec universalis impotentia falsum licite testificandi.“

diesem Sinn kann man die Behauptung nicht ohne **petitio principii** als Beweis gegen die Lüge verwerthen. Denn das ist eben die Frage, wenn man untersucht, ob die Lüge unerlaubt sei.

6. Bentham, Sidgwick u. a. wenden gegen die Unerlaubtheit der Lüge ein: „Wenn wir in Vertheidigung unserer selbst und anderer sogar tödten dürfen, scheint es sonderbar, daß wir nicht lügen dürften, wenn dies uns besser vertheidigt.“ [1] Die Antwort auf diese Schwierigkeit ist schon beim hl. Thomas [2] zu lesen. Zwischen der Unerlaubtheit der Lüge und der Tödtung eines Menschen ist ein großer Unterschied. Die Tödtung ist nur insoferne und so lange unerlaubt, als sie das Recht des andern verletzt. Sobald dieses Recht mit einem höhern oder bessern in Widerstreit tritt, wie z. B. im Fall der Bestrafung eines Bösewichts durch die öffentliche Gewalt oder im Fall dringender Nothwehr gegen einen ungerechten Angriff, oder sobald eine ausdrückliche Ermächtigung Gottes, des höchsten Herrn über Leben und Tod, vorliegt, hört die Tödtung eines Menschen auf, ungerecht zu sein, und damit fällt der Grund ihrer Unerlaubtheit weg. Die Lüge aber ist nicht bloß deshalb unerlaubt, weil sie das Recht des Angeredeten verletzt, sondern ihrer Natur nach. Sie ist eine Fälschung des nothwendigen Tauschmittels des geistigen Verkehrs, und zwar eine solche, die der Natur und Würde des Menschen widerspricht und die, wenn sie auch nur ausnahmsweise gestattet wäre, den Verkehr sehr erschweren würde.

7. Die Beurtheilung der Fälle, in denen Grotius (oben S. 75) die Lüge (**falsiloquium** in seinem Sinne) erlaubt, ergibt sich aus dem Gesagten leicht. a) Irrsinnigen und Kindern gegenüber, die den Vernunftgebrauch nicht haben, kann man nicht lügen, weil man überhaupt mit ihnen nicht im eigentlichen Sinne redet. Was sodann die dunklen Redewendungen betrifft, durch die wir den Kindern gewisse Verhältnisse und Ereignisse aus naheliegenden Gründen zu verbergen suchen, so sind das keine Lügen. Alle Vernünftigen kennen den wahren Sinn derselben, nur die Kinder fassen sie aus Unkenntniß in ihrer buchstäblichen Bedeutung auf. — b) Es ist keine Lüge, wenn die Angeredeten durch unsere Worte nicht getäuscht werden und bloß zufällig andere dadurch in Irrthum gerathen. Nur darf man unter den Angeredeten nicht bloß diejenigen verstehen, an welche die Worte sich unmittelbar richten, sondern alle diejenigen, denen man durch diese Worte seine Gedanken mittheilen will. Man kann in Gegenwart mehrerer scheinbar bloß den einen anreden und doch die anderen anlügen, weil man thatsächlich allen seine Gedanken enthüllen will. Wenn jemand nach geschehener Verabredung in einer Versammlung sich an einen Anwesenden wendet, ihm eine Unwahrheit sagt und sich von ihm dieselbe bezeugen läßt, kann er sich nicht damit entschuldigen, der Angeredete sei nicht getäuscht worden. Denn thatsächlich und mittelbar richtet sich die Aussage an alle Anwesenden. — c) Ob der Angeredete die Täuschung gern oder ungern hinnehme, ist für die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Lüge nebensächlich. Denn die Lüge ist ihrer Natur nach unerlaubt, auch wenn dadurch niemand wider seinen Willen getäuscht wird. — d) und e) Das Verbot der Lüge gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, für die Obrigkeiten ebenso gut wie für die Unterthanen. Kein Mensch darf um irgend eines vermeintlichen Nutzens willen etwas an sich und seiner Natur nach Böses thun.

---

[1] So Sidgwick (**Methods of Ethics p. 316**); Giżycki (Grundzüge der Moral S. 110) nennt diese Bemerkung „treffend“. Ebenso Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden (1890) S. 98.

[2] **Summa th. 2. 2 q. 110 a. 3 ad 4um.**

§ 4.

Vom Gebrauch doppelsinniger Reden und Restrictionen.

„Absolut nie darf man lügen“: das ist die Schlußfolgerung, zu der wir mit dem hl. Augustinus [1] gelangt sind. Aber diese Lehre scheint im praktischen Leben zu nicht geringen Verlegenheiten zu führen. Oft ist es für die Gesammtheit oder für den Einzelnen nöthig, ein Geheimniß zu verbergen. Wie sollen wir uns benehmen, wenn eine unberechtigte, vorwitzige Frage an uns gestellt wird? Sollen wir einfach schweigen? Aber das bloße Schweigen erregt häufig Verdacht. Wer irgendwie zeigt, daß er ein Geheimniß habe, ist schon auf halbem Wege, es zu verrathen. Diese Nothwendigkeit hat von jeher dazu geführt, daß man durch doppelsinnige Reden oder andere Listen die neugierigen Fragesteller auf eine falsche Fährte zu leiten suchte.

1. Das erste und gewöhnlichste Schutzmittel gegen vorwitzige Fragen ist die doppelsinnige (zweideutige) Rede (Amphibologie, **aequivocatio**), d. h. eine Redewendung, die eine doppelte Deutung oder Auslegung zuläßt. Dem Gebrauch derartiger Redeweisen begegnen wir zu allen Zeiten. Auf die Frage, wie weit Athanasius entfernt sei, soll dieser Heilige geantwortet haben, er sei ganz nahe [2]. Gewiß wird niemand diese Antwort tadeln, obwohl thatsächlich die Verfolger durch dieselbe in die Irre geführt wurden. Derartige doppelsinnige Reden sind keine Lügen, weil die gebrauchten Worte wirklich das ausdrücken, was der Redende im Sinne hat, wenn auch in einer Weise, daß noch ein zweiter, verschiedener Sinn sich aus den Worten herauslesen läßt. Es verschlägt auch nichts, daß von den zwei möglichen Deutungen der Worte die eigentlich beabsichtigte weniger in den Vordergrund tritt oder in die Augen fällt als die andere. Immerhin bleibt wahr, daß der Sprecher dasjenige, was er im Sinne hat, wirklich in den Worten ausdrückt, daß folglich die Worte nicht aus sich und naturgemäß in Irrthum führen und der Redende nicht als eigentlicher Urheber des Irrthums angesehen werden kann. Er bietet dem Angeredeten bloß die Gelegenheit zum Irrthum und darf vielleicht auch wünschen, daß derselbe durch eigene Schuld den unrichtigen Sinn aufgreife und so das Geheimniß gewahrt bleibe.

Es läßt sich hiergegen nicht einwenden, bei der doppelsinnigen Rede werde die Sprache zur Verheimlichung seiner Gedanken verwendet und folglich gegen ihre natürliche Bestimmung mißbraucht. Denn der nächste Zweck der doppelsinnigen Rede ist, seine Gedanken so zu äußern, daß der Hörende den richtigen Sinn wahrnehmen kann und somit nicht nothwendig durch uns in Irrthum geführt wird. Jedoch drücken wir unsere Meinung nicht klar aus, sondern in Verbindung mit einem andern Sinn, so daß der Angeredete selbst die Wahl zu treffen hat, in welchem Sinne er die Worte auffassen will, und selbst schuld ist, wenn er von den zwei möglichen Bedeutungen gleich die eine als die richtige aufgreift. Der entfernte und mittelbare Zweck dagegen ist allerdings, zu bewirken, daß der Angeredete unser Geheimniß nicht entdecke. Aber dieser entfernte Zweck ist an sich erlaubt, und er wird nicht dadurch erreicht, daß wir Worte gebrauchen, welche unserm Denken widersprechen — was eine Lüge wäre —, sondern dadurch, daß wir unsere Gedanken

---

[1] **De mendac. c. 21 n. 42; Contra mendac. c. 21 in fine.**

[2] **Theodor. Hist. Eccl. III. c. 5.**

ausdrücken, jedoch zweideutig oder in Verbindung mit einem zweiten Sinn, so daß der Hörende den richtigen Sinn aus zwei möglichen Bedeutungen erst auswählen muß. Wenn er selbst gleich den einen Sinn als den allein richtigen in die Worte legt, so sind nicht wir die eigentliche Ursache davon, sondern er selbst. Wir haben ihm bloß die Gelegenheit zum Irrthum gegeben[1].

2. Von der doppelsinnigen Rede pflegt die Restriction oder der Vorbehalt (Reservation) unterschieden zu werden. Es gibt aber zwei Arten von Restrictionen oder Vorbehalten. Die erste Art, der rein innere Vorbehalt (restrictio pure mentalis), besteht in einer Aussage, die aus sich und nach den vorliegenden Umständen bloß eine Bedeutung hat und nur dann die wahren Gedanken des Redenden ausdrücken würde, wenn dieser noch etwas hinzufügte, was er in seinem Innern zu dem Gesagten hinzudenkt. Ein solcher rein innerer Vorbehalt wäre es, wenn jemand auf die Frage, ob er etwas gethan habe, mit Nein antwortete und in seinem Innern dächte: nämlich nicht in der Weise, wie der Fragesteller glaubt, oder zu der Zeit, welche er meint, oder irgend etwas dem Gesagten Aehnliches, das sich weder aus den Worten noch aus den Umständen erkennen läßt. Derartige Vorbehalte und Restrictionen sind ebenso unerlaubt als die Lüge, oder vielmehr es sind eigentliche Lügen. Wären sie erlaubt, so wäre das Verbot der Lüge unnütz. Man hätte es immer in seiner Gewalt, durch solche Vorbehalte die anderen zu täuschen, und um Glauben und Vertrauen im Verkehr wäre es geschehen.

Von diesen rein inneren, verwerflichen Vorbehalten unterscheiden sich jene Vorbehalte nur unwesentlich, bei denen zwar das Gedachte ausgedrückt wird, aber in einer den Angeredeten der Natur der Sache nach unerkennbaren Weise. So soll Arius auf dem Kirchenrath von Nicäa schriftlich ein rechtgläubiges Bekenntniß eingereicht und erklärt haben, er glaube alles, so wie er es niedergeschrieben habe; bei sich aber dachte er, er glaube alles, wie er es auf dem Blatte geschrieben, das er im geheimen bei sich trug[2]. Das sind eigentliche Lügen. Dergleichen trügerische Kniffe scheinen bei den Griechen stark im Schwange gewesen zu sein. Ein Mann, dem sein Freund eine Geldsumme zur Aufbewahrung anvertraut hatte, verweigerte die Zurückerstattung. Von jenem verklagt, versteckte er sie in einem hohlen Stabe und nahm diesen vor Gericht, wo er ihn während des Schwures durch seinen Ankläger halten ließ. So konnte er eidlich versichern, er habe das Geld seinem Eigenthümer wiedergegeben. Die Lokrer sollen, nachdem sie Erde in ihre Schuhe gethan und Knoblauchköpfe auf ihren Schultern unter den Kleidern versteckt hatten, den Siculern treue Freundschaft geschworen haben, solange sie dieselbe Erde beträten und die Köpfe auf ihren Schultern trügen. Ein gewisser Lasos, der einen Fisch einem Fischer entwendet und dann einem andern zugesteckt hatte, schwor hinterher, er habe den Fisch nicht und wisse auch keinen andern, der ihn weggenommen habe[3].

Solche Praktiken kommen den Lügen gleich, weil die Angeredeten den wahren Sinn des Gesagten nicht wahrnehmen können und mithin durch unsern Mißbrauch der Sprache in Irrthum geführt werden.

Die zweite Art von Vorbehalt oder Restriction, die wahrnehmbare Restriction, ist dann vorhanden, wenn wir wirklich ausdrücken, was wir denken, so daß die Angeredeten die Wahrheit, wenn auch nicht aus den Worten allein, so doch aus den Umständen der Person, Zeit und Oertlichkeit, erkennen

[1] De Lugo, De fide disp. 4 sect. 5 n. 71. [2] Socrat., Histor. eccles. l. 1 c. 38.
[3] Diese und viele ähnliche Beispiele s. bei Schmidt, Ethik der Griechen II, 5 ff.

können. Häufig wird diese wahrnehmbare Restriction mit der doppelsinnigen Rede verwechselt. Genau genommen, ist sie aber nur dann vorhanden, wenn der Doppelsinn nicht in den Worten allein, sondern in den Worten in Verbindung mit den Umständen der Zeit, Person u. s. w. liegt. Aber auch bei dieser Auffassung ist die wahrnehmbare Restriction nicht wesentlich von der doppelsinnigen Rede verschieden, sondern nur eine Art derselben. Sie ist deshalb auch aus denselben Gründen und unter denselben Bedingungen erlaubt wie jene. Denn nach der gemachten Voraussetzung liegt der wahre Sinn des Redenden äußerlich vor, wenn auch nicht in den Worten allein. Was der Mensch spricht, muß ja immer nach den Umständen der Personen, Zeiten u. s. w. beurtheilt werden. Wenn sich also aus den Umständen ein zweiter Sinn der Rede im Unterschied zum reinen Wortsinn entnehmen läßt, so kann der Redende die Worte in diesem zweiten Sinn gebrauchen. Daraus geht auch hervor, daß die Benennung innerer Vorbehalt für diese Art von Restrictionen unpassend ist, weil nichts im Innern vorbehalten wird.

Sind dem Gesagten zufolge die doppelsinnigen Reden und wahrnehmbaren Restrictionen nicht einfachhin zu verwerfen, so sind sie doch nicht unter allen Umständen erlaubt. Nur dann darf man sich ihrer bedienen, wenn man nicht verpflichtet ist, die Wahrheit offen zu sagen, und einen genügenden Grund zur Bewahrung eines Geheimnisses hat. Sobald also jemand verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen, z. B. als Zeuge vor Gericht, bei Abschließung von Verträgen, bei pflichtgemäßer Belehrung anderer u. dgl., ist es unerlaubt, Restrictionen zu gebrauchen. Aber auch außerhalb solcher Fälle, wo eine positive Pflicht, die Wahrheit zu sagen, vorliegt, muß immer ein verhältnißmäßig wichtiger Grund vorhanden sein, damit man sich einer doppelsinnigen Aussage oder Restriction bedienen könne. Denn es wäre ein großes Hinderniß für den menschlichen Verkehr, wenn man auf Schritt und Tritt mit Grund doppelsinnige Reden oder Restrictionen befürchten müßte. Die Restrictionen sollen immer nur ein Mittel zur Bewahrung eines nothwendigen oder wichtigen Geheimnisses bleiben. Wo dieser Zweck nicht vorliegt, soll man sich nicht derartiger Mittel bedienen, weil das gegenseitige Vertrauen im Verkehr darunter litte.

Zweites Kapitel.

Von den gegenseitigen Rechtspflichten und deren Erzwingbarkeit.

Erster Artikel.

Von den gegenseitigen Rechten und Rechtspflichten.

§ 1.

Von den gegenseitigen Rechtspflichten in Bezug auf Leben und Ehre.

Die Rechte und Rechtspflichten stehen in einem nothwendigen Zusammenhang, so daß man immer vom Dasein und Umfang eines Rechtes auf das Dasein und den Umfang der entsprechenden Rechtspflicht und umgekehrt schließen

kann (I, 450). Wir brauchen also nur zu beweisen, welche Rechte der Mensch besitzt, dann kennen wir auch die Rechtspflichten aller anderen. Natürlich handeln wir hier nur von den Rechten und Rechtspflichten, die dem Menschen unabhängig von besonderen Umständen, nur auf Grund seiner Wesenheit und somit allen Menschen in gleicher Weise von Geburt an zukommen. Denn betrachtet man die Menschen rein abstract, d. h. ohne die zufälligen näheren Bestimmungen zu beachten, die sie in der Wirklichkeit begleiten, so sind sie einander völlig gleich. Alle haben dieselbe Natur und sind deshalb mit denselben Rechten ausgestattet.

Das Recht hat, wie an einem andern Orte (I, 389 ff.) gezeigt wurde, gewissermaßen eine *dienende* und *schützende* Stellung. Seine Bestimmung ist es, dem Menschen einen Spielraum *freier* und *sicherer* Bewegung zu verschaffen, damit er die ihm von Gott auferlegten Pflichten gegen seinen Schöpfer und gegen sich selbst sowie die reinen Gewissenspflichten gegen seine Nebenmenschen frei erfüllen könne. Wir haben diese Pflichten schon im einzelnen ausgeführt (4 ff.). Wir brauchen also nur die ihm dazu nöthigen Mittel zu bestimmen, um die einzelnen Rechte und Rechtspflichten zu erkennen.

I. 1. Zur Erfüllung der ihm auferlegten Pflichten bedarf der Mensch vor allem der *Sicherheit seiner Person und seines Lebens* vor willkürlichen fremden Eingriffen. Er muß also — seinen Mitmenschen gegenüber — das Recht auf sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder haben. Und da ein Recht ohne die entsprechende Rechtspflicht von seiten anderer undenkbar ist, so müssen alle anderen die Rechtspflicht haben, nicht unbefugt den Bestand seiner Persönlichkeit, sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder anzutasten. Zwar verpflichtet schon die Liebe, anderen nichts Böses zuzufügen und besonders sie nicht an der freien Erfüllung ihrer Pflichten zu hindern. Aber eine bloße Gewissenspflicht würde nicht ausreichen. Die Sicherheit der Person und des Lebens muß schon in *diesem* Leben — wenigstens im allgemeinen — wirksam erreicht werden; es kann also nicht in das bloße Belieben des Einzelnen gestellt sein, ob er das Leben der anderen achten will oder nicht; es muß vielmehr jeder das Recht haben, daß niemand gegen seinen vernünftigen Willen ihm das Leben raube oder an der Gesundheit und der Unversehrtheit seiner Glieder Schaden zufüge.

Wir sagen: *gegen seinen Willen*. Zwar kann kein Mensch erlauben, daß man ihn ohne Verletzung des Eigenthumsrechtes Gottes tödte oder verstümmele. Der Mord oder die Verstümmelung bleibt immer eine Rechtsverletzung gegen Gott, den ausschließlichen Eigenthümer der menschlichen Persönlichkeit. Der Mensch hat aber *auch* ein Recht, nämlich das Nutznießungsrecht auf sein eigenes Leben und seine Glieder, und *diesem* Recht kann er unter Umständen wenigstens giltig entsagen. Denn volenti non fit iniuria. Deshalb ist die Tödtung eines Menschen, der getödtet zu werden ausdrücklich wünscht (Saul), an und für sich ein geringeres Verbrechen als die Tödtung eines Menschen gegen seinen Willen[1].

Wir sagen ferner: gegen seinen *vernünftigen* Willen. Denn tritt das Recht des Menschen auf sein Leben in Widerstreit mit einem höhern oder

[1] *De Lugo*, De iust. et iure disp. 8 sect. 1 n. 3 et 14.

bessern Recht, wie dies bei der Bestrafung eines gemeinschädlichen Verbrechers durch die öffentliche Gewalt und bei der Nothwehr der Fall ist, so muß es diesem weichen. Doch vom Rechte der Nothwehr werden wir im folgenden Artikel und vom Rechte der Todesstrafe im Staatsrechte handeln.

2. Aus dem Recht auf die Sicherheit und Unversehrtheit der Person folgt, daß jede in sich oder in ihrer Ursache freiwillig gewollte Tödtung des Nebenmenschen gegen seinen vernünftigen Willen nicht nur eine Rechtsverletzung gegen Gott, sondern auch gegen den Getödteten selbst ist. Die in sich selbst gewollte Tödtung des Nebenmenschen heißt *Mord*, wenn sie zum voraus geplant und beschlossen war, *Todtschlag*, wenn sie in plötzlicher leidenschaftlicher Aufwallung geschieht. Der Mord ist selbstverständlich ein viel größeres Verbrechen, weil er mit größerer Ueberlegung und Freiheit begangen wird.

Die nicht in sich selbst, wohl aber in ihrer Ursache gewollte Tödtung wird im Strafrecht *fahrlässige Tödtung* genannt. Welche Bedingungen erforderlich seien, damit eine aus unserer Handlung erfolgende Tödtung eines Nebenmenschen uns als der Ursache zur Schuld angerechnet werden könne, ergibt sich aus den allgemeinen Grundsätzen, die wir über die Grenzen der Verantwortlichkeit für die Folgen unserer Handlungen aufgestellt haben (I, 42 ff.). Wer z. B. mit gefährlichen Sprengstoffen arbeitet und dabei schuldbar die nöthigen Vorsichtsmaßregeln vernachlässigt, macht sich der Menschenleben schuldig, die voraussichtlich seiner Fahrlässigkeit zum Opfer fallen. Dasselbe gilt von einem Fabrik- oder Bergwerkbesitzer, der die erforderlichen Vorsichtsmaßregeln für das Leben seiner Arbeiter unterläßt.

3. Wie die Verbrechen gegen das Leben, so sind auch die Uebel, die man einem andern gegen seinen vernünftigen Willen an der *Unversehrtheit* seiner Glieder und seiner *Gesundheit* zufügt, Rechtsverletzungen, so z. B. die *Verstümmelung* oder *thätliche Mißhandlung*. Bei diesen letzteren Verbrechen tritt noch die Pflicht des *Schadenersatzes* gegen den *Mißhandelten* ein: nicht zwar in Bezug auf den Schaden an Gesundheit und die erlittenen Schmerzen, die sich an und für sich nicht ersetzen lassen[1], wohl aber insofern derselbe infolge der Mißhandlung einen Nachtheil an seinen Gütern erleidet; während bei Mord und Todtschlag von einem Schadenersatz gegen den Getödteten nicht mehr die Rede sein kann. Wir sagen, *gegen den Getödteten*. Denn gegen die hinterbliebenen nächsten Verwandten hat er die Pflicht, allen Schaden gutzumachen, der ihnen nach muthmaßlicher Schätzung aus dem Verbrechen erwuchs. Uebrigens würde auch gegen das Opfer des Mordes eine Pflicht des Schadenersatzes vorliegen, wenn derselbe nach dem Mordanfall noch einige Zeit am Leben bliebe. In diesem Falle wären ihm (bezw. seinen Erben) alle Kosten der Verpflegung und auch die Einbuße an Erwerb während der Krankheit zu ersetzen. Die genannten Schadenersatzpflichten ergeben sich unmittelbar aus den natürlichen Grundsätzen der Ge-

[1] Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß die öffentliche Gewalt dem Verbrecher zur Pflicht mache, ein zeitliches Gut, etwa eine Geldsumme (Schmerzensgeld) zu bezahlen, aber diese Leistung ist als *Strafe* aufzufassen, nicht als eigentlicher Ersatz für den Schaden.

rechtigkeit. Diese Pflichten im einzelnen nach Erforderniß der Umstände näher zu bestimmen, ist Sache der staatlichen Gesetzgebung.

II. 1. Weil der gute Ruf dem Menschen in der Gesellschaft nothwendig ist, so hat jeder die Pflicht, für Erwerbung und Erhaltung dieses Gutes zu sorgen (61 ff.). Folglich muß er auch das Recht haben, daß ihn niemand durch unerlaubte Mittel an der Erwerbung eines guten Namens hindere oder ihn um die schon erworbene Achtung seiner Mitmenschen bringe. Wer keinen besondern Anspruch auf unsere Achtung hat, etwa weil er uns unbekannt ist, hat wenigstens das Recht, daß wir ihn nicht für positiv schlecht halten oder ihm mehr Fehler und Untugenden zutrauen, als die Menschen seines Standes allgemein zu haben pflegen. Daher der Rechtsgrundsatz: Nemo praesumitur malus, donec probetur.

2. In mehrfacher Weise kann das Recht des Nebenmenschen auf seinen guten Ruf verletzt werden: a) zunächst rein innerlich in Gedanken durch ungegründeten Verdacht und freventliches Urtheil.

Der ungerechte Verdacht ist ein schwankendes Urtheil, durch welches dem Nächsten ohne genügende Gründe ein Fehler zugeschrieben wird. Selbstverständlich kann uns ein solches Urtheil nur insoweit zur Schuld angerechnet werden, als es freiwillig ist. Eine schwere Rechtsverletzung des Nächsten durch dasselbe liegt nur dann vor, wenn es vollständig freiwillig ist und sich auf einen Fehler bezieht, der nicht bloß im allgemeinen, sondern auch für den Nächsten nach seinem Stande in ganz besonderer Weise (enormiter) als schmachvoll gilt.

Das freventliche Urtheil ist ein festes Urtheil, durch das dem Nächsten ein für ihn nach seinem Stande schimpflicher Fehler ohne genügenden Grund zugeschrieben wird. Ein freventliches Urtheil ist nur dann schwer sündhaft, wenn es mit vollständiger Ueberlegung gefällt wird und auf offenkundig ungenügende Gründe hin dem Nächsten einen schimpflichen Fehler zuschreibt. Dieser Fehler braucht nicht absolut nothwendig ein sittlicher zu sein, auch rein physische Fehler können nach allgemeiner Anschauung als schimpflich gelten. Doch wird ein Urtheil selten schwer sündhaft, wenn es nicht zugleich auch moralische Fehler zum Gegenstande hat.

b) Aeußerlich kann man dem Nächsten an seinem guten Rufe schaden durch Wort und That. Durch That, indem man ungerecht und schimpflich jemand in Gegenwart anderer oder so, daß sie es erfahren, mißhandelt. Denn eine solche Mißhandlung kann dem Nächsten sehr an seinem guten Rufe schaden, weil er thatsächlich dadurch bei manchen in der Achtung sinkt. Eine solche Beschimpfung verletzt übrigens nicht bloß den guten Ruf, sondern auch die Ehre.

Durch Wort kann man dem Nächsten schaden, indem man irgendwie ungerecht die gute Meinung, die andere von ihm haben, verringert. Alle ungerechten Verletzungen des guten Rufes anderer durch Worte oder sonstige Zeichen werden unter dem gemeinsamen Namen Ehrabschneidung (detractio) zusammengefaßt. Die Ehrabschneidung kann in mannigfacher Weise geschehen:

α) durch Verleumdung (calumnia), d. h. durch Zurlastlegung eines falschen Fehlers oder Verbrechens. Die Verleumdung verletzt nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Wahrheit.

β) Durch ungerechte Offenbarung wahrer, aber geheimer Fehler (Ehrabschneidung im engern Sinne). Gegen die Unerlaubtheit der Ehrabschneidung in diesem Sinne pflegt man wohl einzuwenden, durch Begehung der Fehler habe der Betreffende das Recht auf seinen guten Ruf verloren, dieser stütze sich nicht mehr auf Wahrheit, sondern auf einen Irrthum. Allein er hat erstens das Recht, daß man das natürliche Geheimniß in Bezug auf seine verborgenen Fehler nicht verletze. Wird dieses Geheimniß in einer den guten Ruf betreffenden Sache verletzt, so ist das eine ungerechte Schädigung des guten Rufes. Gleichwie es ferner in Bezug auf die äußeren Eigenthumsverhältnisse eine allgemeine Forderung der Rechtssicherheit ist, daß niemand einen andern durch unerlaubte Mittel aus seinem thatsächlichen Besitzstande verdränge, so gilt dies in ähnlicher Weise auch für den Besitzstand des guten Rufes. Besitzt jemand einmal einen guten Ruf, so darf ihn niemand durch unerlaubte Mittel aus diesem Besitzstand verdrängen. Nun ist es aber ein unerlaubtes Mittel, ohne durch besondere Gründe dazu befugt zu sein, die geheimen Fehler anderer zu offenbaren. Das allgemeine Wohl und die gegenseitige Liebe und Eintracht würde sehr geschädigt, wenn es jedem freistände, die geheimen Fehler anderer beliebig an die Oeffentlichkeit zu bringen.

γ) Durch schiefe Auslegung der Worte und Thaten des Nächsten kann ebenfalls der gute Ruf ungerecht verletzt werden; ferner

δ) dadurch, daß man eine gute Eigenschaft eines andern ungerecht bestreitet oder sie nicht offenbart, wo die Umstände uns dazu verpflichten.

ε) Selbst durch frostiges Lob oder bloßes Schweigen können wir dem Nebenmenschen an seinem Rufe schaden, wenn dasselbe unter den vorliegenden Umständen als Ausdruck unserer Geringschätzung von ihm gelten kann.

Von der einfachen Ehrabschneidung verschieden ist die Ohrenbläserei. Ein Ohrenbläser (susurro) ist derjenige, der durch Ehrabschneidung (z. B. durch unerlaubte Mittheilung von geschehenen Aeußerungen) den Frieden und das gute Einvernehmen anderer stört; er ist also viel schlimmer als der bloße Ehrabschneider.

Schon früher (I, 397) haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Verstorbenen das Recht auf den guten Ruf behalten. Denn der eigentliche formelle Grund der Rechtsfähigkeit des Menschen ist nicht der Leib, sondern die Seele, und deshalb behält diese auch nach dem Tode jene Rechte, die ihr in diesem Zustand nützlich bleiben. Das gilt aber vom guten Ruf. Die Seele stirbt im Tode nicht, und der gute Ruf im Andenken der Nachwelt ist ihr ein wahres Gut, um dessentwillen der Mensch im Leben vielleicht manche Opfer gebracht, manche Schwierigkeit und Versuchung überwunden hat [1]. Deshalb ist es unerlaubt, die Verbrechen der Verstorbenen, welche während ihres Lebens geheim blieben, ohne wichtige Gründe zu offenbaren oder gar ihnen falsche Verbrechen anzudichten, um ihr Andenken zu besudeln. Ja ein edelgesinnter Mensch wird mit einer Art heiliger Scheu das Andenken der Verstorbenen in Ehren halten, weil sie gegen unsere Angriffe völlig wehrlos sind. Dies ist der berechtigte Sinn der alten Vorschrift: De mortuis nihil nisi bene. Denn damit soll nicht gesagt sein, man müsse an den Verstorbenen

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 14 sect. 3 n. 44.

alles loben. Man übersehe übrigens nicht, daß durch ungerechte Ehrabschneidung gegen die Todten auch ihre noch lebenden Verwandten oft ungerecht um die gute Meinung der Mitmenschen gebracht werden.

III. Die Ehre unterscheidet sich vom guten Ruf (60). Sie besteht in den äußeren Zeichen, durch die man seine Hochachtung für einen andern an den Tag legt. Wie der gute Ruf ist auch die Ehre in der Gesellschaft durchschnittlich nothwendig, und deshalb hat jeder das Recht auf die seiner persönlichen Würde und seiner gesellschaftlichen Stellung entsprechende Ehre. Wer anderen diese Ehre verweigert oder gar ihnen statt dessen Verachtung zeigt, verfehlt sich auch gegen die Gerechtigkeit.

Das Recht auf die gebührende Ehre kann verletzt werden durch Schmähung, Beschimpfung, Verhöhnung, Verspottung u. s. w. Man pflegt diese Vergehen unter dem Namen Ehrenbeleidigungen zusammenzufassen. Die Schmähung und Beschimpfung unterscheiden sich, weil man auch einen Abwesenden schmähen kann, beschimpfen aber nur jemand, der irgendwie, wenigstens durch Stellvertretung, zugegen ist. Schmähen kann man außerdem nur durch Worte, beschimpfen aber kann man sowohl durch Worte (Verbalinjurien) als durch Thaten (Realinjurien) und durch Symbole und Zeichen (symbolische Injurien). Alle drei Arten von Beschimpfungen erlitt der Sohn Gottes bei der Dornenkrönung.

IV. Mit der Ehre innig verknüpft ist die Unversehrtheit des Leibes in Bezug auf alles, was der Keuschheit und Schamhaftigkeit zuwiderläuft. Schamhaftigkeit und Keuschheit sind sozusagen die Grundlage der Menschenwürde, ohne die der Mensch der Sklave seiner niederen Triebe wird und unter das Thier herabsinkt. Deshalb ist es Pflicht jedes Menschen, diese Tugenden zu wahren, und folglich muß er auch das Recht haben, daß niemand gegen seinen Willen ihm etwas anthue, was dieselben verletzt. Hinterlistige Verführung, Angriffe auf die Schamhaftigkeit, Nothzucht, gewaltsamer Mißbrauch zu unnatürlichen Lastern verstoßen nicht nur gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit.

§ 2.

Von den Rechtspflichten in Bezug auf die Freiheit.

1. Weil der Mensch frei seine Pflichten erfüllen soll, so muß er nicht bloß in seiner Person selbst unverletzlich sein, sondern er muß auch einen gewissen Spielraum zur freien Bethätigung seiner Fähigkeiten haben. Andererseits ist ebenso klar, daß diese Freiheit keine unbeschränkte sein kann. Die Menschen sind von Natur zum Zusammenleben bestimmt. Ein geordnetes Zusammenleben ist aber ohne gegenseitige Einschränkungen undenkbar. Es fragt sich deshalb, wie weit sich die persönliche individuelle Freiheit durchschnittlich erstrecke, oder welche Rechte dem Einzelnen in Bezug auf die Freiheit seiner Bewegung in der Gesellschaft zukommen.

Wir fragen hier — um den Gegenstand unserer Untersuchung noch genauer zu bestimmen — nicht, inwieweit die öffentliche Gewalt berechtigt oder verpflichtet sei, die Freiheitsrechte der Einzelnen nach den Anforderungen des Gesammtwohls genauer zu regeln oder einzuschränken. Denn diese Frage

ist eine Frage des öffentlichen Rechtes und gehört mithin in die Staatslehre. Hier beschäftigt uns bloß die Frage, wie weit sich die Freiheitsrechte erstrecken, die von Natur aus den Privatpersonen in ihrem gegenseitigen Verkehr zustehen.

Auf die so umgrenzte Frage läßt sich mit dem allgemeinen Grundsatze antworten: Jeder hat aus sich das Recht der vollen und freien Selbstbestimmung, so daß niemand ihn in seinem Thun und Lassen zu hindern berechtigt ist, der nicht eine von Gott verliehene Gewalt dazu vorzuweisen vermag.

Offenbar kann nicht jeder berechtigt sein, nach Belieben andere in ihrem Handeln zu hindern oder ihnen Vorschriften über ihr Verhalten zu geben. Denn dann wäre jeder der Sklave aller und Ordnung unmöglich. Demselben Menschen könnte der eine etwas gebieten und der andere dasselbe verbieten. Jeder könnte den andern auf Schritt und Tritt hemmen, und zwar auf Grund eines Rechtes. Wer also das Recht beansprucht, anderen zu befehlen, muß dasselbe beweisen. Diesen Beweis kann er auch nicht aus seiner Menschennatur entnehmen, denn hierin sind ihm alle anderen gleich. Er muß also irgend eine concrete Thatsache vorweisen, die ihm auf Grund der allgemeinen sittlichen Grundsätze dieses Recht verleiht.

Soweit ihm nicht solche mit göttlicher Gewalt ausgerüstete Vorgesetzte mit ihren rechtmäßigen Geboten entgegentreten, hat jeder das Recht, sich vollständig frei zu bewegen, es sei denn, daß er dadurch ein fremdes Recht verletze. Er kann also sich frei seinen Aufenthaltsort wählen, frei einen passenden Beruf ergreifen, sich frei verehelichen, für sich und die Seinigen den Lebensunterhalt erwerben, sich ausbilden, mit anderen zu Gesellschaften vereinigen u. s. w.

Diese Freiheit gilt sogar an und für sich in Bezug auf unerlaubte Handlungen. Gott gegenüber hat selbstverständlich kein Mensch ein Recht, Böses zu thun; es ist ferner Recht und Pflicht der öffentlichen Gewalt, dasselbe wenigstens innerhalb gewisser Grenzen zu verbieten und zu verhindern. Aber abgesehen vor einer solchen höhern Gewalt, hat an und für sich jeder das Recht der vollen Selbstbestimmung. Er kann also sündigen, ohne daß andere, die nicht mit rechtmäßiger Gewalt ausgerüstet sind, ihn daran durch Gewalt zu hindern berechtigt wären. Also hätte der Mensch ein Recht, zu sündigen? Wir antworten: der Mensch hat anderen Privatpersonen gegenüber nicht das Recht zur Sünde, wohl aber das Recht der freien Bethätigung, oder mit anderen Worten, er hat das Recht, nicht durch Gewalt oder unerlaubte Mittel in der sündhaften Handlung gehindert zu werden, nicht weil und insofern sie sündhaft ist, sondern weil und insofern sie eine Aeußerung seiner Freiheit ist. Gott wird jeden Menschen für den Gebrauch seiner Freiheit zur Rechenschaft ziehen, ebenso kann und soll das jede rechtmäßige Gewalt innerhalb ihrer Sphäre thun. Aber nicht jede Privatperson ist befugt, andere wegen ihrer Sünden zu richten und mit Gewalt zu hindern, wenigstens solange es sich nicht um besonders schwere oder gemeinschädliche Verbrechen handelt.

Aus dem Gesagten erhellt, welche schnöde Rechtsverletzung es ist, wenn ruchlose Menschen die wehrlosen Neger Afrika's durch List und Gewalt ihrer Freiheit berauben und in die Sklaverei verkaufen.

2. Einige Bemerkungen mögen hier noch am Platze sein über die Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit im besondern, soweit sie privatrechtlicher Natur sind und sich auf die persönlichen Verhältnisse der Menschen untereinander beziehen.

Unter Gewissensfreiheit verstehen heute manche das unbeschränkte Recht, in Sachen des Gewissens zu denken, zu reden und zu handeln, wie es einem beliebt. Aber man braucht sich nur den Sinn des Wortes Gewissen zu vergegenwärtigen (I, 358), um einzusehen, daß die Gewissensfreiheit in diesem Sinne geradezu ein Widerspruch ist. Das Gewissen ist ja der Vernunftausspruch, der uns sagt, was wir zu thun und zu meiden verpflichtet sind, und zwar mittelbar wenigstens kraft göttlichen Gesetzes. Wer also von Gewissen redet und weiß, was er sagt, kann nicht ohne Widerspruch von absoluter Ungebundenheit in Gewissenssachen reden. Wenn die Anhänger des Freidenkerthums von der absoluten Freiheit reden, in Sachen des Gewissens und der Religion zu denken, wie man will, so kann das in ihrem Munde nichts anderes bedeuten als: der Mensch sei völlig unabhängig von Gott, er unterstehe nicht dem ewigen Gesetze und sei sein eigener Zweck, so daß er sich um seinen Schöpfer nicht zu kümmern brauche.

Versteht man dagegen unter Gewissensfreiheit das Recht, dem sichern Ausspruch seines Gewissens zu folgen, so hat jeder ohne Zweifel das Recht dieser Gewissensfreiheit. Der Zweck des Rechtes ist ja, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, ungehindert seine Pflichten zu erfüllen. Das Gewissen aber, wenigstens das richtige, ist nichts anderes als der uns kundgethane Wille Gottes. Dieses Recht, seinem Gewissen zu folgen bezw. in seinem freien Handeln nicht gehindert zu werden, hat jeder Mensch an und für sich auch dann, wenn sein Gewissen ein unüberwindlich irriges (I, 365) ist. Wir sagen an und für sich. Denn würde jemand sich irrig zu etwas verpflichtet erachten, was mit einem Rechte anderer im Widerspruch stände, so brauchten diese anderen wegen des zufälligen Irrthums nicht auf ihr Recht zu verzichten. Inwieweit die öffentliche Gewalt berechtigt sei, der genannten Gewissensfreiheit im Interesse des Gemeinwohls Schranken zu ziehen, kommt, wie schon angedeutet, im öffentlichen Rechte zur Sprache.

Das von der Gewissensfreiheit im allgemeinen Gesagte gilt auch von der Religionsfreiheit. Unter Religionsfreiheit versteht man vielfach die Cultusfreiheit, d. h. die gesetzliche Duldung der öffentlichen Ausübung verschiedener Religionsbekenntnisse. Die Religionsfreiheit in diesem Sinne wird unten im öffentlichen Rechte behandelt werden. In privatrechtlichem Sinne aber ist Religionsfreiheit nichts als die Freiheit, seinem Gewissen in religiösen Dingen zu folgen. Welche Pflichten das richtige Gewissen dem Menschen Gott gegenüber sowohl in der rein natürlichen Ordnung als in der Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung auferlegt, haben wir schon oben (4 ff.) gesehen. Für den Fall des unüberwindlich irrenden Gewissens gilt das oben im allgemeinen von der Gewissensfreiheit Gesagte. Niemand darf also, solange er dadurch kein Recht der anderen verletzt, gezwungen werden, etwas gegen seine religiösen Ueberzeugungen zu thun.

Aber ist denn die christliche Religion nicht thatsächlich die allein wahre und die allein berechtigte, die alle Menschen anzunehmen und zu bekennen vor Gott verpflichtet sind? Ohne Zweifel. Trotzdem darf niemand gegen seine Ueberzeugung und seinen Willen direct gezwungen werden, sich durch die Taufe in die Kirche aufnehmen zu lassen. Dieses gilt nicht bloß Privatpersonen, sondern auch der Kirche selbst und dem Staate gegenüber [1]. Die erste Grundlage der ganzen christlichen Gottesverehrung ist der Glaube, der Glaube aber setzt den freien Willen voraus, und dieser läßt sich mit keiner Gewalt erzwingen. Es wäre auch ein arger Gewissenszwang, Leute mit Gewalt zum Bekenntniß des christlichen Glaubens anzuhalten, die diesen Glauben nicht haben. Ein solches Verfahren würde die Religion selbst verhaßt machen und sie somit hindern, in den Herzen triebkräftige und heilbringende Wurzeln zu schlagen.

Zweiter Artikel.

Von der persönlichen Erzwingbarkeit der Rechtspflichten.

Die Rechtspflicht ist erzwingbar (I, 391), d. h. man darf im Nothfalle denjenigen, der die Erfüllung der Rechtspflicht verweigert, mit physischer Gewalt zwingen, seiner Pflicht nachzukommen. Solange wir uns die Menschen staatlich noch nicht geeint denken, kann diese Zwangsbefugniß nur dem Rechtsträger selbst zukommen, weil sie eine Eigenschaft des Rechtes und mithin an und für sich dort zu suchen ist, wo sich das Recht findet. In einem außerstaatlichen Zustand hat deshalb jeder das Recht, seine Person und seine Güter gegen ungerechte Angriffe mit Gewalt zu vertheidigen.

Innerhalb eines geordneten Gemeinwesens aber kann, von Nothfällen abgesehen, die Zwangsbefugniß nicht den Einzelnen selbst überlassen werden, ohne einem allgemeinen Faustrecht Thür und Thor zu öffnen, sondern sie muß den Trägern der öffentlichen Gewalt vorbehalten bleiben. Solange also die Zuflucht zu dieser Gewalt möglich ist, darf kein Privatmann gegen andere Gewalt brauchen.

Nicht selten ist aber diese Zuflucht unmöglich, weil es sich um einen plötzlichen Angriff auf unsere Rechte oder um Abwendung eines Schadens handelt. Welche Befugnisse stehen in einem solchen Falle dem in seinen rechtmäßigen Gütern Bedrohten zu? Diese Frage haben wir jetzt zu beantworten. Alle Rechte gewaltsamer Vertheidigung, die wir einer Privatperson innerhalb des Staates zugestehen, kommen selbstverständlich mit noch mehr Grund jedem außerhalb desselben zu.

---

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 10 a. 8: Infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei, et *tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est;* sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus.

§ 1.

Vom Recht der Nothwehr.

1. Das Recht der Nothwehr ist nicht zu verwechseln mit dem Nothrecht. Das Nothwehrrecht setzt einen ungerechten Angriff gegen uns voraus und besteht in dem Recht der Selbstvertheidigung. Nothrecht dagegen nennt man jedes Recht, das jemand im Falle großer oder äußerster Noth, z. B. infolge von Mangel am Nothwendigen oder von Gefahren seitens der Naturkräfte (Feuers- und Wassersnoth), besitzt. Jedes Nothwehrrecht ist auch ein Nothrecht, aber nicht umgekehrt. Hier handeln wir nur vom Recht der Nothwehr und behaupten: jeder habe auch innerhalb des Staates das Recht, sein Leben und die Unversehrtheit seines Leibes mit Gewalt gegen augenblickliche ungerechte Angriffe zu vertheidigen.

In unserer Behauptung sind die Bedingungen angedeutet, die zur erlaubten Nothwehr erfordert werden. a) Es muß sich um Abwehr eines im Augenblicke selbst stattfindenden ungerechten Angriffes handeln. Zur Anwendung von Gewalt genügt also nicht, daß man einen Angriff in der Zukunft befürchte, sondern der Angriff muß schon ein gegenwärtiger, thatsächlicher sein. Auf die bloße Befürchtung eines drohenden Angriffes hin jemandem gestatten, Gewalt zu brauchen, hieße die Anwendung von Gewalt zur Tagesordnung erheben. Wie leicht bilden sich die Menschen ein, man stelle ihnen nach, man trachte nach ihrem Leben und ihrer Habe![1] b) Der Angegriffene darf nur so viel Gewalt brauchen als zur Abwehr des augenblicklichen Angriffes erforderlich ist. Was über dieses Maß hinausgeht, läßt sich nicht unter dem Titel Nothwehr rechtfertigen. c) Die Absicht des Angegriffenen darf nicht auf die Befriedigung seiner Rache, sondern nur auf die Abwendung des ungerechten Ueberfalles gerichtet sein.

2. Unter den angegebenen Bedingungen ist die gewaltsame Nothwehr erlaubt, weil sie einerseits unter den vorliegenden Umständen ein geeignetes, ja nothwendiges Mittel der Selbsterhaltung ist und andererseits gegen keine Pflicht des Menschen verstößt. Das Erstere ist selbstverständlich, und das Zweite läßt sich leicht beweisen. Es lassen sich nur drei Gründe mit einigem Schein gegen die Erlaubtheit der Anwendung von Gewalt im Nothwehrfall anführen: man könnte sagen, sie verstoße gegen die Gerechtigkeit oder gegen die Nächstenliebe oder gegen die schuldige Rücksicht auf die öffentliche Ordnung und Sicherheit. Aber die gewaltsame Nothwehr verstößt nicht gegen die Gerechtigkeit. Denn unter Voraussetzung eines ungerechten Angriffes entsteht eine Rechtscollision zwischen dem Rechte des böswilligen Angreifers auf sein Leben und dem des Angegriffenen, bei welcher das Recht des Angegriffenen als des Unschuldigen den Vorzug verdient. Sie verstößt auch nicht gegen die Liebe, denn der Angegriffene ist durch die Schuld

[1] Diesen Punkt haben einige ältere Theologen übersehen, welche gestatteten, einem sichern zukünftigen (geplanten) Angriff zuvorzukommen. Mit Recht ist diese Ansicht von der Kirche verworfen worden; cf. thesis 17 et 18 damn. ab Alexand. VII. a. 1665.

des Angreifers vor die Wahl gestellt, ob er selbst oder der Angreifer die Gewalt erleiden soll. Die Liebe verpflichtet aber niemand, in der gleichen Noth andere sich selbst vorzuziehen. Endlich auch nicht gegen die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Im Gegentheil, diese Rücksicht verlangt, daß jedem das Recht zustehe, die Unversehrtheit seiner Glieder gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen. Das Verbot gewaltsamer Vertheidigung wäre in der That nichts als ein Freibrief und eine Ermuthigung für die Ruchlosen zu jeglichem ungerechten Angriff auf das Leben anderer. Uebrigens ist der Erhaltungstrieb bei allen Lebewesen so stark und rege, daß sich jedes, sobald es in seinem Bestande bedroht wird, instinctiv zur Gegenwehr setzt[1]. Deshalb gestatten auch nach dem Ausdruck des canonischen Rechtes „alle Gesetze und alle Rechte" die Nothwehr.

Der hier vorgebrachte Grund ist ganz allgemein und gilt auch für den Fall, wo der Angegriffene nur durch Tödtung des Angreifers sein eigenes Leben retten kann.

3. Mit einigem Schein von Berechtigung könnte man gegen den vorgebrachten Grund einwenden: die Liebe wenigstens verbiete, den Angreifer zu tödten, da er ja nach der Voraussetzung einer schweren Rechtsverletzung sich schuldig macht und somit, wenn ich ihm das Leben raube, ewig verloren geht. Aber dieser Schein erweist sich als nichtig, sobald man die Sache näher betrachtet. Dem Nebenmenschen mit dem Opfer meiner Gesundheit und meines Lebens zu Hilfe zu eilen bin ich nur dann verpflichtet, wenn er sich in der äußersten geistlichen Noth befindet. In dieser Noth befindet er sich aber nur dann, wenn er sich selbst nicht helfen kann, sondern unserer Unterstützung nothwendig bedarf, um nicht zu Grunde zu gehen. Das trifft aber im Fall eines ungerechten Angriffes nicht zu. Es steht ihm frei, sich zu retten, wenn er will; er kann deshalb nicht vernünftigerweise verlangen, daß wir die größten Opfer bringen, um ihm zu helfen.

Die Nothwehr ist also dem Gesagten zufolge nicht bloß eine von den Gesetzen für straflos erklärte Handlung, wie Ahrens will[2], sondern eine rechtmäßige. Man kann auch nicht mit Paulsen[3] von einem Conflict, einer Incongruenz zwischen Recht und Moral bei der Nothwehr reden. Die Nothwehr ist gerecht und darum auch erlaubt. Wenn die positiven Gesetze die Selbstvertheidigung bloß straflos erklären, so wollen sie damit nicht sagen, dieselbe sei in sich unerlaubt, sondern vielmehr, die in der Nothwehr begangene Tödtung falle nicht unter die Klasse der ungerechten Tödtungen und sei folglich auch nicht zu bestrafen.

4. Wie es erlaubt ist, mit Gewalt sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder zu vertheidigen, so ist dieses auch gestattet in Bezug auf die Schamhaftigkeit und Keuschheit, ja selbst in Bezug auf den äußern

[1] Cic. pro Milone c. 4: Est haec non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus: ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expetendae salutis.

[2] Naturrecht (1871) II, 27 und 85. [3] System der Ethik S. 503.

Eigenthumsbesitz, der für unsere Existenz von großer Bedeutung ist. Was den letztern Gegenstand betrifft, so wäre es gewiß ein Verbrechen, wenn ein Millionär, bloß um zwei oder drei Thaler zu retten, einen Dieb niederschießen wollte. Würde dagegen ein armer Bauer, dessen Hauptvermögen in einer Kuh besteht, dieselbe im Nothfall selbst mit der Tödtung des Räubers vertheidigen, so würde er nur von seinem Rechte Gebrauch machen. Es wird natürlich angenommen, daß er auf andere Weise sein Eigenthum nicht beschützen kann. In dieser Voraussetzung muß sich der ungerechte Angreifer selbst den Schaden zuschreiben, den er erleidet. Er kann, nachdem er gewarnt wurde, von seinem Verbrechen abstehen und so sein Leben retten. Will er dies nicht, so nimmt er selbst die Verantwortung für die weiteren Folgen auf sich. Uebrigens ist besonders bei dem Recht gewaltsamer Vertheidigung äußerer Besitzgüter die Rücksicht auf das öffentliche Wohl nicht zu übersehen. Die allgemeine Rechtssicherheit in Bezug auf das Eigenthum würde nicht wenig gefährdet, wenn die verwegenen Menschen, die es auf Raub und Diebstahl abgesehen haben, sich als persönlich unverletzlich ansehen dürften.

5. Daraus, daß wir die äußeren Besitzgüter mit Gewalt vertheidigen dürfen, könnte man versucht sein, zu schließen, man dürfe auch die Ehre und den guten Ruf mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe beschützen. Diese Folgerung wäre unrichtig. Man darf sich freilich gegen beschimpfende Handlungen wehren, die nicht bloß unserer Ehre schaden, sondern auch unser leibliches Wohlergehen beeinträchtigen. Niemand braucht sich wehrlos beohrfeigen oder den Bart zerzausen zu lassen. Wo es sich aber bloß um Ehre und guten Ruf handelt, ist die Anwendung von Gewalt ganz unzulässig.

Die Ehre und der gute Ruf sind eben in unserer Frage weder ihrer Natur noch ihrer Beziehung auf das öffentliche Wohl nach den übrigen äußeren Besitzgütern gleichzustellen. Während die physische Gewalt von Natur geeignet ist, die letzteren zu vertheidigen, ist sie in Bezug auf die Ehre ein ihrer Natur nach ungeeignetes Schutzmittel. Die Ehre im engern Sinne besteht in den äußeren Erweisen der Achtung, welche uns andere geben. Werden uns diese Erweise thatsächlich zu theil, so brauchen wir sie nicht zu vertheidigen. Werden sie uns aber versagt, so lassen sie sich nicht vertheidigen, weil sie überhaupt noch nicht existiren, also auch nicht vertheidigt werden können. Man kann andere zwingen, uns zu ehren, aber das heißt nicht die Ehre vertheidigen, sondern sie mit Gewalt erwerben. Der gute Ruf aber besteht in der guten Meinung, welche andere von uns haben, und diese läßt sich erst recht nicht durch Gewalt vertheidigen. Urtheile können wohl durch Gründe, aber nicht durch rohe Gewalt bestimmt werden.

Nur in einem Falle könnte es scheinen, die Ehre lasse sich durch physische Gewalt wohl vertheidigen. Wir meinen den Fall, wo uns jemand öffentlich durch Vorwürfe oder schimpfliche Verleumdungen die Achtung anderer zu rauben und uns dadurch in unserer gesellschaftlichen Stellung zu Grunde zu richten droht. Nehmen wir an, jemand habe Gewißheit darüber, daß ein anderer durch schwere Verleumdungen oder Ehrabschneidungen vor Gericht oder in öffentlicher Versammlung oder durch eine Schmähschrift seinen guten Namen vernichten will, so daß er in seiner Stellung unmöglich wird und vielleicht

sogar in Lebensgefahr geräth. Wir wollen annehmen, er wisse sogar, das Vorhaben solle in nächster Zeit ausgeführt werden, oder man habe schon mit der Ausführung desselben begonnen. Doch auch in der gemachten Voraussetzung ist die Verwundung oder Tödtung ein zur Vertheidigung der Ehre ganz ungeeignetes oder wenigstens mit Rücksicht auf die Rechtssicherheit in der Gesellschaft unbedingt verwerfliches Mittel. Sind die Ehrabschneidungen oder Verleumdungen schon in die Oeffentlichkeit gedrungen, so kann von der Vertheidigung des Rufes mit Gewalt nicht mehr die Rede sein. Denn die Verleumdung, sofern sie eine Thätigkeit des Verleumders, ist schon eine vollendete Thatsache, läßt sich also nicht mehr verhindern. Ebenso wenig läßt sich durch Gewalt gegen den Verleumder bewirken, daß die ausgestreute Verleumdung nicht geglaubt werde.

Ist dagegen die Verleumdung noch nicht anderen mitgetheilt, ist bloß die Furcht vor einer Verleumdung vorhanden, so kann in den allermeisten Fällen noch nicht von einem augenblicklichen, gegenwärtigen Angriff die Rede sein. Außerdem müßte, damit man zur Anwendung von Gewalt berechtigt sei, feststehen, daß uns aus der gefürchteten Verleumdung ein schwerer Schaden erwächst, der sich auf andere Weise nicht mehr gut machen läßt. Aber auch dies trifft in den allermeisten Fällen nicht zu. Die Verleumdung wird vielleicht von den meisten als solche erkannt, so daß unser Schaden gering ist. Möglicherweise lassen sich auch die gefürchteten Verleumdungen durch Zeugen oder andere Beweise widerlegen.

Sollte übrigens auch in einem moralisch kaum je möglichen Fall gewiß sein, daß man schon daran ist, die Verleumdung zu veröffentlichen, daß sie bei den meisten Glauben finden wird und daß sie sich endlich auf keine Weise wirksam widerlegen läßt, so ist trotzdem die Tödtung des Verleumders zur Verhinderung seines Vorhabens ganz unerlaubt. Wir sagen: die Tödtung. Denn eine bloße Verwundung, Verstümmelung oder Mißhandlung wäre ja zur Verhinderung der Verleumdung ungenügend, käme derselben vielmehr zu Hilfe. Allgemein aber zu gestatten, daß jemand einen andern wegen des Vorhabens, ihn zu verleumden, um das Leben bringe, hieße so viel als dem Morde freien Lauf lassen. Würden nicht viele bald die „Ueberzeugung" gewinnen, daß man sie zu verleumden trachte, und daß das einzige Mittel zur Wahrung ihres guten Namens die Vergiftung oder Ermordung des Gegners sei? Zahlreiche ungerechte Morde wären die nothwendige Folge davon. Deshalb verbietet die öffentliche Rechtssicherheit die Vertheidigung der Ehre und des guten Rufes mit Gewalt. Wo es sich um äußere Besitzgüter handelt, läßt sich ohne jede Schwierigkeit mit Sicherheit entscheiden, ob ein thatsächlicher augenblicklicher Angriff vorhanden ist, der uns mit einem unersetzlichen Verluste bedroht. In Bezug auf Ehre und guten Namen aber ist dies, wegen der besondern Natur dieser Güter, wenn überhaupt je, so doch nur in den seltensten Fällen möglich, und auch dann ist die größte Gefahr subjectiver Täuschung oder Uebertreibung vorhanden und müßte die Erlaubtheit gewaltsamer Vertheidigung zu schweren Mißbräuchen führen. Während es also eine Forderung der allgemeinen Sicherheit ist, daß man seinen Besitz mit Gewalt vertheidigen dürfe, ist es eine Forderung derselben Sicherheit, daß dies in Bezug auf Ehre und guten Ruf nicht gestattet sei.

§ 2.

Vom Recht der Selbsthilfe.

Das Recht der Vertheidigung, von dem wir eben gesprochen, setzt voraus, das Unrecht sei noch nicht vollendete Thatsache, sondern könne durch unser Bemühen *verhindert* oder abgewehrt werden. Welche Rechte stehen aber demjenigen zu, der ein Unrecht schon *erlitten hat* und sich auf dem öffentlichen Rechtswege nicht Genugthuung verschaffen kann? Von einer Selbstvertheidigung im eigentlichen Sinn kann in diesem Falle nicht mehr die Rede sein, sondern bloß von einer *Selbsthilfe*. Inwieweit ist diese erlaubt?

Zwei wesentlich verschiedene Arten von Selbsthilfe sind zu unterscheiden.

1. Es kann erstens geschehen, daß wir auf Grund eines erlittenen Unrechtes das Recht auf *Rückerstattung* oder *Schadenersatz* haben. Wenn uns jemand einen Gegenstand entwendet oder ungerecht geschädigt hat, so haben wir das Recht, die entwendete Sache zurückzufordern und uns den erlittenen Schaden ersetzen zu lassen. Was nun, wenn der öffentliche Rechtsweg unmöglich ist und der Schuldige seiner Pflicht nicht nachkommen will?

Die gestohlene Sache dürfen wir überall in Beschlag nehmen, wo wir sie finden. Hier gilt der Grundsatz: Res clamat domino. Sie mit eigentlicher *Gewalt* wieder an uns zu reißen, wäre in einem zufälligen außergesellschaftlichen Zustand wohl gestattet; in einem geordneten Gemeinwesen dagegen wird dies kaum jemals möglich sein, ohne viel größere Uebel für uns und andere dadurch heraufzubeschwören. Wohl aber darf der Eigenthümer durch jede erlaubte List sein Eigenthum wieder zu erlangen suchen, und ist ihm dies nicht möglich, so darf er sich heimlich von dem Vermögen des ungerechten Nebenmenschen so viel aneignen, als erforderlich ist, um sich schadlos zu halten. Dasselbe gilt auch für den Fall des ungerecht verweigerten Schadenersatzes. Natürlich ist dieses Mittel der geheimen Schadloshaltung nur erlaubt, wenn unser Recht *unzweifelhaft* und ein anderer Weg, zu demselben zu gelangen, nicht offen steht. Man hat diese Ansicht schon als „gefährlich" hinzustellen versucht. Allein werden die beiden letztgenannten Bedingungen eingehalten, so ist der Mißbrauch, der sich mit dieser Lehre treiben ließe, ein rein zufälliger, kann mithin nicht der Lehre selbst zugeschrieben werden.

2. Schwieriger ist die Frage in Betreff der zweiten Art der Selbsthilfe, bei der es sich nicht um Erlangung einer uns gebührenden Sache, sondern um den *Rechtsschutz für die Zukunft* handelt. Diese Frage hängt innig zusammen mit der Frage, inwieweit die *Rache* erlaubt sei.

Obwohl wir im Deutschen mit dem Worte *Rache* meistens einen üblen Sinn verbinden, ist doch an sich nicht jede Rache unerlaubt. Rache in der weitesten Bedeutung bezeichnet jedes Uebel, das jemand wegen eines gethanen Unrechtes zugefügt wird. Man unterscheidet *öffentliche* und *Privatrache*. Die *öffentliche* Rache ist die von der Obrigkeit zum Zweck des öffentlichen Wohles über den Verbrecher verhängte Strafe. Die Obrigkeit *rächt* den gegen die Gesellschaft begangenen Frevel. Die *Privatrache* aber, die uns hier eigentlich beschäftigt, besteht darin, daß jemand, ohne durch ein Amt dazu ermächtigt zu sein, anderen Böses mit Bösem vergilt. Man kann nicht nur

für das selbst erlittene, sondern auch für das einem andern zugefügte Unrecht Privatrache üben.

Ist die Privatrache jemals erlaubt? a) Geht sie aus *Haß* oder aus Freude an dem Uebel des Nächsten als solchem hervor, hat sie nur den Zweck, die eigene Rachsucht zu befriedigen, so ist sie immer unerlaubt. Gegenseitige Liebe soll alle Menschen umfassen; dieser Liebe widerspricht es schnurstracks, sich an dem Uebel und den Schmerzen des Nächsten zu weiden. Damit sind schon die allermeisten Fälle von Privatrache, die thatsächlich vorkommen, gebrandmarkt.

b) Unerlaubt ist auch die Privatrache, die zum Zweck des öffentlichen Wohles verübt wird. Einem andern für begangene Fehler Uebles zufügen, um dadurch die öffentliche Ordnung zu schützen, ist nicht Sache einer Privatperson, sondern derjenigen, die mit der Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung betraut sind. Es hieße die öffentliche Rechtssicherheit untergraben, wenn man jedem Privatmann erlauben wollte, die Nebenmenschen für ihre Vergehen zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen.

c) Ist aber die Privatrache nicht wenigstens zum Zweck des *Rechtsschutzes, oder um sich vor ähnlichen Angriffen für die Zukunft sicherzustellen*, erlaubt? Hier ist zu unterscheiden. Wird der Verbrecher auf frischer That ertappt, so scheint es nicht unerlaubt, demselben eine gebührende Züchtigung zu ertheilen. Wenn z. B. ein Strolch, der mit einer fremden Börse durchgebrannt ist, vom Eigenthümer eingeholt wird, so darf dieser dreist nicht nur sein Eigenthum in Beschlag nehmen, sondern auch dem Verwegenen eine ordentliche Lection für die Zukunft auf den Lebensweg mitgeben. Das ist nicht nur kein Nachtheil, sondern ein Vortheil für die öffentliche Rechtssicherheit. Man kann auch eine solche Lection als eine Vollendung der wirksamen Selbstvertheidigung auffassen. Verletzungen aber wären unerlaubt, weil dann gar zu leicht in der Aufregung Verstümmelungen oder Morde stattfinden könnten.

Ist aber einmal das Unrecht eine vollendete Thatsache und der Thäter in Sicherheit, so ist es in einem geordneten Gemeinwesen ganz unstatthaft, daß der Geschädigte auf eigene Faust ihm Uebles zufüge, um sich dadurch für die Zukunft sicherzustellen. Ein solches Recht wäre eine reiche Quelle von Rechtsverletzungen und Unordnungen unter dem Vorwand, zukünftigen Frevelthaten vorzubeugen. Eine größere Befugniß könnte man vielleicht in diesem Punkte solchen Menschen gestatten, die außerhalb eines staatlichen Verbandes leben, wie dies etwa bei den ersten Ansiedlern Amerika's und Australiens der Fall war. Uebrigens wird auch in solchen Verhältnissen das Bedürfniß des Rechtsschutzes nothwendig bald zur Bildung eines öffentlichen Gemeinwesens führen.

3. Wir müssen hier noch kurz der *Blutrache* gedenken, die uns in früheren Zeiten nicht nur bei den Germanen, sondern auch bei den Chinesen, den Eingeborenen Australiens und Brasiliens, den Fidschi-Insulanern, vielen Stämmen Afrika's u. s. w. begegnet[1]. Ist dieselbe zulässig?

[1] *Peschel*, Völkerkunde S. 248; *Schneider*, Naturvölker I, 86. Auch bei den Israeliten war die Blutrache unter mancherlei Einschränkungen gestattet.

Wäre sie nothwendig als bloße Privatrache anzusehen, so müßten wir sie nach den aufgestellten Grundsätzen für verwerflich erklären, und wirklich hat man sie schon unter diesem Gesichtspunkte als unsittlich verurtheilt. Wir glauben aber, daß diese Auffassung nicht die richtige ist. Wir wollen nicht läugnen, daß bei der ersten Entstehung dieser Sitte nicht selten auch bloße Befriedigung der Rachsucht mächtig mitwirken mochte; ebenso wenig wollen wir in Abrede stellen, daß in einem besser organisirten Gemeinwesen die Blutrache beseitigt werden muß.

Versetzt man sich dagegen in jene Zeiten zurück, in denen die staatliche Organisation eine sehr ungenügende und lockere war, so erkennt man leicht, wie es geschehen konnte, daß die Blutrache als ein naheliegendes, wo nicht nothwendiges Mittel des Rechtsschutzes sich durch allgemeine Gewohnheit immer mehr als öffentliche Rechtsinstitution einbürgerte und gesetzlich geregelt, ja zur Pflicht gemacht wurde. Auch wenn wir uns ein bloßes Nebeneinander von Familien, Sippen, Stämmen denken, ist der Rechtsschutz, wenigstens in Bezug auf Leben und Unversehrtheit des Leibes, eine unabweisliche Nothwendigkeit. Ist nun keine gemeinschaftliche staatliche Obrigkeit vorhanden, welche diesen Rechtsschutz wirksam gewähren könnte, so sind die Familien oder Sippen auf Selbsthilfe angewiesen. Wird also ein Glied der Familie oder Sippe ungerecht getödtet, so liegt der ganzen Familie das Recht und die Pflicht der Vergeltung ob, wenn sie sich nicht selbst dem Untergang weihen will. Gerade der Umstand, daß man die Blutrache als eine heilige Pflicht ansah, deren Unterlassung ehrlos machte, beweist, daß man dieselbe nicht als reine Privatsache, sondern als gesetzliches Rechtsmittel betrachtete, welches den Schutz der ganzen Familie oder Sippe bezweckte und allgemein als gerecht anerkannt war. Deshalb war auch die Blutrache nicht gleichmäßig Pflicht jedes Familiengliedes. An erster Stelle lag sie dem Haupt oder Stellvertreter derselben ob.

Merkwürdig erscheint auf den ersten Blick die Thatsache, daß uns diese Selbsthilfe der Familie oder Sippe bloß in Bezug auf den Schutz gegen Mord und Verstümmelung entgegentritt, dagegen nicht bei Diebstählen, Ehebruch, Blutschande, Auflehnung gegen den Häuptling und Aehnlichem. Während die altgermanischen Gesetze sonst alle Verbrechen gerichtlich strafen, erkennen sie nur die Blutrache als Recht und Pflicht der Familie oder Sippe an. Diese Thatsache scheint uns aber sehr erklärlich. Alle anderen Verbrechen können auch von Gliedern der Familie oder Sippe untereinander begangen werden, ihre Bestrafung kann daher nicht Sache der Familie als solcher sein. Der Mord unter Angehörigen derselben Familie dagegen ist etwas nahezu Unerhörtes. Außerdem richtet sich der Mord direct und unmittelbar gegen den Bestand der Familie, was bei den anderen Verbrechen nicht der Fall ist. Endlich ist die Blutrache ein viel wirksameres Mittel zur Verhinderung von Mordthaten als die öffentliche Bestrafung auf Grund eines gerichtlichen Processes durch eine wenig mächtige Obrigkeit. Infolge des Gesetzes der Blutrache haftet die ganze Familie für jede von einem ihrer Glieder begangene Mordthat; sie wird also ihrerseits alles thun, um ihre Angehörigen vor dem Morde eines Mitgliedes einer andern Familie, mit der sie in Frieden lebt, zu verhindern. Von den Australiern berichtet Perron d'Arc[1], daß sie den Frauenraub, den Ehebruch, den Diebstahl in gewissen Fällen

[1] Aventures d'un voyageur en Australie, angeführt bei H. Joly, Le crime, 1888, p. 13.

und die Beschimpfung des Häuptlings mit dem Tode bestrafen. „Diese Hinrichtungen, die öffentlich, am hellen Tage und mit Einwilligung aller stattfinden, ziehen keinerlei Wiedervergeltung von seiten anderer nach sich, sie werden als gerecht angesehen, und ihr Andenken stirbt und verschwindet, wie der Leib des Hingerichteten. . . . Anders dagegen bei den gewöhnlichen Morden; die fallen nicht unter die Gesetze des Stammes, ihre Bestrafung ist vielmehr völlig den Betroffenen, d. h. den Familien anheimgestellt." Nach dem Gesagten glauben wir, daß diese Erscheinung nicht rein zufällig, sondern unter gewissen Voraussetzungen in der Natur der Verhältnisse begründet ist.

§ 3.

Das Duell.

Noch ein Mittel der Selbsthilfe bleibt uns zu erörtern, dem heute leider nur allzu oft Menschenleben zum Opfer fallen; wir meinen das Duell.

1. Unter Duell versteht man jeden nach geschehener Verabredung über Ort, Zeit und Waffen stattfindenden Zweikampf. Ein bloß in der Hitze der Leidenschaft sich entspinnender Zweikampf ist kein Duell[1].

Man unterscheidet das private und öffentliche Duell. Das öffentliche Duell ist ein in öffentlicher Angelegenheit und mit Ermächtigung der öffentlichen Gewalt stattfindendes Duell. Das Privatduell dagegen ist ein solches, das in einer Privatangelegenheit unternommen wird, gleichviel ob mit oder ohne öffentliche Ermächtigung.

Ob beim Duell gewisse Feierlichkeiten, z. B. in Bezug auf Secundanten, Zeugen, beobachtet werden oder nicht, ändert an dem Wesen des Duells nichts.

2. Bei den Griechen und Römern, wie überhaupt bei den Culturvölkern des classischen Alterthums, war das Duell unbekannt. Die römischen Gladiatorenkämpfe sind von unseren Duellen weit verschieden. Sie waren nicht sowohl Mittel der Selbsthilfe als blutige Schauspiele zur Befriedigung der Neugierde und Grausamkeit eines verweichlichten und entmenschten Volkes. Dagegen begegnet uns die Zweikampfssitte bei den Galliern und Germanen seit den ältesten Zeiten. Schon Diodor von Sicilien thut ihrer Erwähnung[2]. Bei den Germanen bildete sich der Zweikampf zu einem öffentlich anerkannten Rechtsmittel aus, dessen man sich auch vor Gericht bediente. Wie es scheint, war der Zweikampf das älteste gerichtliche Ordal (Urtheil), das mit wenigen Ausnahmen schon in allen altgermanischen Gesetzen namentlich erwähnt wird[3]. Die Zweikampfssitte fußte auf einer doppelten Ueberzeugung. Einmal hielt man es für ausgemacht, Gott könne den Unschuldigen im Zweikampf nicht unterliegen lassen. Sodann glaubte man, der Schuldige werde es nicht wagen, zuerst vor Gericht Gott zum Zeugen seiner Unschuld anzurufen und dann mit einem Meineide beladen den Kampf aufzunehmen, die Furcht vor der göttlichen Rache werde ihm den Kampfesmuth rauben und den Sieg unmöglich machen.

[1] Wir werden deshalb den Ausdruck Duell beibehalten, weil nicht jeder Zweikampf ein Duell ist.

[2] Biblioth. histor. l. 5 c. 28: Inter ipsas quoque epulas, causa ex iurgio quomodocunque arrepta insurgere, et ex provocatione, nihili vitae iacturam aestimantes, inter se digladiari solent. Merkwürdig ist der Grund, durch den Diodor diese Kampfessitte zu erklären sucht: Pythagorae enim apud illos opinio invaluit, animas hominum immortales, in aliud ingressas corpus, definito tempore denuo vitam capessere.

[3] Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte (4. Aufl.) I, 453.

Die römischen Päpste traten dieser Sitte nach Kräften entgegen. Schon Nicolaus I. mißbilligte im Jahre 855 in einem Schreiben an Karl den Kahlen den Zweikampf (monomachia) als eine Versuchung Gottes. Ihm folgte noch im selben Jahrhundert Stephan VI., später Alexander III., Cölestin III., Innocenz III. und viele andere. Wie man in Deutschland über die Zweikämpfe, insbesondere über die Turniere dachte, geht daraus hervor, daß z. B. Wichmann, Erzbischof von Magdeburg, im 12. Jahrhundert alle Theilnehmer am Turniere aus der Kirche ausschloß und den Gefallenen das kirchliche Begräbniß verweigerte[1]. Die vom Kirchenrath von Trient über die Theilnehmer an einem Duell verhängten Strafen wurden von den nachfolgenden Päpsten wiederholt bestätigt[2].

Als trotzdem noch einige Theologen die Ansicht verfochten, wenigstens rein naturrechtlich, und abgesehen vom kirchlichen Verbot, ließen sich einige Fälle denken, in denen das Duell nicht unbedingt unerlaubt sei, wurde auch diese Meinung von Benedikt XIV. verworfen.

Alle diese Anstrengungen vermochten der Duellwuth nie vollständig Meister zu werden, besonders unter den Adeligen am französischen Hofe. Welche Unzahl von Edelleuten hier dem Duell zum Opfer fiel, mag man daraus entnehmen, daß nach Theoph. Raynaud um die Mitte des 17. Jahrhunderts innerhalb 30 Jahren mehr Adelige im Duell fielen, als zur Bildung eines ganzen Heeres nothwendig gewesen wären. In der einzigen Pfarrei St. Sulpice zählte man in manchen Wochen gegen 20 im Duell Gefallene. Olier, der Stifter der Congregation von St. Sulpice, gründete, unterstützt vom hl. Vincenz von Paul, einen Verein der angesehensten Edelleute, welche sich verpflichteten, nie eine Herausforderung anzunehmen[3]. Diesen Bestrebungen kam das strenge Duellverbot Ludwigs XIV. zu Hilfe.

In unserem Jahrhundert hat das Duell besonders in Deutschland Vertheidiger gefunden. Freiherr v. Radowitz[4] hält das Duell für geeignet, um dem Gegner die Achtung abzutrotzen, die er uns verweigerte. Neuerdings nehmen Lasson[5] und Paulsen[6] das Duell als einen „Ausweg geregelter Selbsthilfe", namentlich für Officiere und Studenten, in Schutz.

3. Daß die thatsächlich stattfindenden Duelle in sehr vielen, wo nicht in den allermeisten Fällen verwerflich sind, wird kein Vernünftiger bestreiten. Es ist geradezu unglaublich, wie frivol oft wegen der geringsten Beleidigung, ja

[1] Pertz, Monum. Germ. XXIII, 155—156; Stimmen aus Maria-Laach XXXII, 257.

[2] Nach kirchlichem Recht verfällt jeder, der sich duellirt, am Duell irgendwie betheiligt, dasselbe irgendwie begünstigt und ebenso jeder am Duell betheiligte Zuschauer der Excommunication. Wer im Duell oder unmittelbar infolge desselben stirbt, entbehrt des kirchlichen Begräbnisses. So nach der Encyklika Apostolicae Sedis Pius' IX. Neuestens hat Leo XIII. in seinem Schreiben Pastoralis officii vom 12. Sept. 1891 den Duellunfug auf das schärfste verurtheilt.

[3] Alle Mitglieder dieses Vereins unterschrieben und beschworen folgende Erklärung: „Die Unterzeichneten erklären durch die gegenwärtige Schrift öffentlich und feierlich, jede Art von Herausforderung verweigern, wegen keiner, was immer für einer Ursache sich schlagen und in jeder Weise Zeugniß dafür ablegen zu wollen, daß sie das Duell als der Vernunft, der Wohlfahrt und den Gesetzen des Staates zuwider und mit dem Heil und der christlichen Religion unvereinbar verabscheuen, ohne jedoch dem Rechte zu entsagen, die ihnen zugefügten Unbilden, insofern sie ihr Stand und ihre Geburt dazu verpflichten, auf jedem gesetzlichen Wege zurückzuweisen."

[4] Gesammelte Schriften IV, 14. [5] System der Rechtsphilosophie S. 548.

[6] System der Ethik S. 507.

wegen eines reinen Nichts renommirende Raufbolde andere zum Zweikampf herausfordern. Das ist ein frevelhaftes Spiel mit dem eigenen und fremden Leben. Darüber werden wir kein Wort verlieren.

Wir denken vielmehr an jene selteneren und schwierigen Fälle, wo die nun einmal in manchen Kreisen tyrannisch herrschende Sitte die Herausforderung zum Duell oder wenigstens die Annahme desselben allen gebietet, und wo alle diejenigen, welche sich dieser Unsitte nicht fügen, in Gefahr kommen, für „ehrlos" zu gelten, ja vielleicht ihre Stellung und ihr Einkommen zu verlieren. Aber auch in derartigen Fällen ist das Duell als unbefugte Verfügung über das eigene und fremde Leben verwerflich.

Zum Beweis für diese Behauptung müssen wir wieder an die schon wiederholt und nachdrücklich betonte Grundwahrheit erinnern, daß der Mensch nicht der Herr über seine Person und sein Leben ist, sondern bloß der Verwalter und Nutznießer (52). Er kann oder soll alles thun, was zur Erhaltung seines Lebens nothwendig ist. Aber er darf dasselbe nicht nach Belieben preisgeben oder direct und absichtlich der Gefahr aussetzen, um dadurch äußere Güter zu erwerben oder zu erhalten. Er kann höchstens unter Umständen die Lebensgefahr zulassen, wenn ein wichtiger Grund dazu vorliegt. Verfügt er in anderer Weise über sein Leben, so verfährt er ungerecht, er macht sich eines unbefugten Eingriffes in das ausschließliche Eigenthumsrecht Gottes schuldig.

Ein solcher unbefugter Eingriff in das Eigenthumsrecht Gottes über das menschliche Leben liegt nun aber im Duell vor. Um uns hiervon zu überzeugen, brauchen wir bloß die Zwecke zu durchgehen, um derentwillen die Duelle stattfinden.

a) In älterer Zeit wurde das Duell als Rechtsmittel gebraucht, um einen Streit über Schuld oder Unschuld zu entscheiden. Heute wird niemand mehr das Duell zu diesem Zwecke billigen. Denn weder aus der bloßen Vernunft noch aus der Offenbarung läßt sich beweisen, Gott müsse immer durch ein Wunder dem Unschuldigen zu Hilfe kommen. Ist dem so, dann heißt es Gott versuchen, sich in Lebensgefahr zu begeben und ein wunderbares Eingreifen zu seinen Gunsten zu erwarten. Denn seiner Natur nach ist der Zweikampf ganz ungeeignet, die Schuld oder Unschuld eines Angeklagten darzuthun. Aus sich beweist der Sieg im Zweikampf höchstens überlegene leibliche Kraft oder Gewandtheit. Daraus folgt auch, daß der gerichtliche Zweikampf eine rechtswidrige Verfügung über das eigene und fremde Leben ist. Die Kämpfenden begeben sich in die Gefahr schwerer Verwundung und selbst des Todes, um einen Zweck zu erreichen, der sich dadurch gar nicht erreichen läßt.

b) Nicht selten will man sich durch das Duell Genugthuung (Satisfaction) verschaffen. Aber auch hierzu ist das Duell ganz ungeeignet und mithin ungerecht. Denn die Genugthuung im eigentlichen Sinn besteht darin, daß derjenige, der uns beleidigt oder beschimpft, diese Beleidigung oder Beschimpfung zurücknimmt und uns dafür Achtung und Ehre erweist. Dieser Zweck wird aber durch das Duell nicht erreicht. Wenn der Beleidiger die Herausforderung annimmt, so zieht er damit seine Beleidigung oder Beschimpfung nicht zurück, will sie im Gegentheil mit dem Degen oder der Pistole in der Hand aufrecht

erhalten, ja zeigt sich bereit, der frühern Beleidigung noch andere und größere Uebel hinzuzufügen, indem er den Herausforderer vielleicht schwer verwundet oder tödtet. Wer wird übrigens demjenigen, den er im Ernst zwingen will, begangenes Unrecht gutzumachen, dieselbe Aussicht auf den Sieg gewähren wie sich selbst, also ihm Gelegenheit bieten, dem frühern Unrecht noch ein größeres hinzuzufügen? Das thut aber der Herausfordernde beim Duell, indem er seinem Gegner dieselben Waffen und dieselben Aussichten auf Sieg gewährt wie sich selbst.

Radowitz meint, der Beleidigte trotze dem Schuldigen wenigstens die *innere Achtung* ab, die er uns verweigert. Aber derjenige, der die Forderung annimmt, achtet deswegen den Gegner um kein Haar mehr als früher. Die Forderung beweist ihm höchstens, daß der Beleidigte ein verwegener Mensch ist, der sich nicht ungerächt beleidigen läßt. Doch nehmen wir an, diese Achtung werde dem Beleidiger wirklich „abgetrotzt“. Wir fragen: ist dieses Abtrotzen ein genügender Grund, um sich selbst der Gefahr einer lebensgefährlichen Verletzung auszusetzen und mit der tödtlichen Waffe in der Hand auf den Gegner loszugehen? Heißt das nicht die höheren Güter des Lebens und der Gesundheit, über die wir nicht Herren sind, preisgeben, um dafür ein geringeres äußeres Gut, nämlich eine höhere Achtung bei unserem Beleidiger zu erwerben?

Umsonst wendet man ein: es handelt sich ja nicht bloß um die Achtung von seiten des Beleidigers, sondern auch um die Achtung unserer Mitmenschen, besonders unserer Standesgenossen. Wir fragen: kann denn solchen gegenüber, die uns nicht beleidigt haben, von Erzwingung einer Genugthuung, von Abtrotzung der Achtung die Rede sein? Thatsächlich gibt man aber damit

c) einen dritten Vorwand zur Beschönigung des Duells an. Man will durch das Duell dem Verlust der Achtung von seiten der Standesgenossen und dadurch dem Verlust des Amtes oder anderer äußerer Güter *vorbeugen* oder wie man sich ausdrückt, man will seine Ehre und dadurch seine gesellschaftliche Stellung *vertheidigen*.

Die Thatsache läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß heute nicht selten für einen Mann von Charakter mit der grundsätzlichen Verweigerung jedes Duells ganz bedeutende Opfer verbunden sind. Mancher muß sich darauf gefaßt machen, bei der ersten Verweigerung eines Duells als „ehrlos“ und „feig“ aus gewissen Kreisen ausgeschlossen und mit Verachtung behandelt zu werden. Aber so wahr dies alles ist, so läßt sich doch das Duell nicht als eine *Vertheidigung* rechtfertigen.

Wir haben schon oben (96) dargethan, daß Ehre und Achtung sich überhaupt nicht mit Waffengewalt vertheidigen lassen. Aber beim Duell kann von einer eigentlichen Vertheidigung nicht einmal die Rede sein. Die Ehrenverletzung wird ja als eine vollendete Thatsache vorausgesetzt, kann also nicht mehr verhindert oder abgewehrt werden. Zudem findet der Kampf nach gegenseitiger Verabredung statt, so daß kein Recht der Nothwehr gegen einen augenblicklichen Angriff vorliegt.

Allein man spricht von *Vertheidigung in einem weitern und uneigentlichen Sinn*. Nämlich nach dem nun einmal in gewissen Kreisen herrschenden Vorurtheil wird derjenige, welcher auf eine Beleidigung nicht mit einer Forderung antwortet oder eine Forderung zurückweist, für „ehrlos“ er-

klärt und mit Verachtung behandelt. Für den Beleidigten oder den Geforderten stehen also infolge dieses Vorurtheils die Ehre und die ganze gesellschaftliche Stellung, vielleicht sogar der Unterhalt seiner Familie auf dem Spiel.

Aber so groß auch diese Opfer sind, sie vermögen nicht etwas seiner *Natur nach Unerlaubtes erlaubt zu machen*. Auch als Vertheidigung in diesem weitern und uneigentlichen Sinn aufgefaßt, ist und bleibt das Duell eine ungerechte Verfügung über unsern Leib und unser Leben.

Niemand wird behaupten wollen, man dürfe die Verwundung oder Tödtung des Nebenmenschen *in sich* (direct) *beabsichtigen*, um durch dieses Mittel ein äußeres und seiner Natur nach minderwerthiges Gut zu erhalten oder zu erwerben. Denn das hieße als Eigenthümer über eigenes und fremdes Leben verfügen. Höchstens kann es uns gestattet sein, unter Umständen etwas zu thun, womit zwar Lebensgefahr verbunden ist, jedoch so, daß wir diese Gefahr nicht in sich selbst beabsichtigen, sondern bloß *zulassen* (permittiren).

Nun können aber die Duellanten sich nicht darauf berufen, daß sie die eigene oder fremde Lebensgefahr bloß zulassen, sie müssen dieselbe vielmehr *in sich selbst beabsichtigen*. Nur dann könnte der Duellant sagen, er beabsichtige die eigene und fremde Lebensgefahr nicht, sondern lasse sie bloß zu, wenn sich aus dem Duell *ebenso unmittelbar* als diese Gefahr ein anderes sie aufwiegendes Gut ergäbe. Das ist aber nicht der Fall. Ebenso unmittelbar als diese Gefahr folgt aus dem Duell bloß die äußere thatsächliche Kundgebung, daß man die Todesgefahr um der Achtung der Menschen willen nicht scheue, und daß man sich nicht ungestraft beleidigen lasse. Damit ist aber die Achtung der Mitmenschen aus sich noch nicht gegeben. Ob diese uns wegen der Zurschaustellung unserer Todesverachtung die Achtung bewahren oder wiederschenken wollen, hängt erst noch von ihrem guten Willen ab. Thatsächlich will man auch durch das Duell bloß den Vorwand beseitigen, auf den hin jemand in gewissen Kreisen für ehrlos erklärt zu werden pflegt. Die *Beseitigung dieses Vorwandes* folgt ebenso unmittelbar aus dem Duell als die Lebensgefahr, aber nicht die Wiederherstellung der Achtung, die erst noch vom guten Willen der Mitmenschen abhängt. Die Duellanten können sich also nicht damit entschuldigen, daß sie die Todesgefahr bloß eintreten *lassen*; dieselbe ist ihnen beabsichtigtes *Mittel*, um die Achtung anderer zu bewahren oder wieder zu erlangen.

Hierzu kommt dann noch, daß dieses Mittel, wenigstens durchschnittlich, nicht *seiner Natur nach*, sondern bloß infolge der herrschenden *Vorurtheile*, mithin rein zufällig zur Erhaltung der Achtung geeignet ist. Denn entweder ist jemand in seinem guten Ruf, in seinem sittlichen Verhalten, seiner persönlichen Würde angegriffen, oder man hat ihm Feigheit vorgeworfen.

Im erstern Fall ist das Duell zur Ehrenrettung ganz ungeeignet. Kann denn das Duell etwa beweisen, daß jemand ein ehrenwerther Charakter sei, oder aus rechtmäßiger Ehe stamme, oder die Wahrheit gesprochen habe?

Im zweiten Fall könnte man das Duell mit einigem Schein für ein geeignetes Mittel zur Ehrenrettung halten, insofern es wenigstens zeigt, daß man sich nicht scheut, sein Leben zu opfern, um die Achtung der Menschen nicht zu verlieren. Aber dieser Zweck rechtfertigt nicht die Preisgebung unseres

eigenen Lebens. Wenn man unter Ehre die Grundlage der Ehre, d. h. die Tugend und Rechtschaffenheit versteht, so ist sie allerdings ein höheres Gut als Leben und Gesundheit. Im Duell handelt es sich aber nicht um Bewahrung der Tugend, sondern bloß um Bewahrung der guten Meinung, welche andere von uns haben, und zwar in unserem Fall bloß um ihre gute Meinung in Bezug auf unsere Kühnheit und Verwegenheit in Gefährdung des Lebens. Dieses Gut ist aber ein äußeres, das uns um kein Haar besser macht, es ist auch für uns ein geringeres als unser eigenes Leben. Und da wir nicht Herren unseres Lebens sind, so dürfen wir dies nicht absichtlich der Gefahr aussetzen, um jene gute Meinung zu bewahren. Sonst müßte es um so mehr erlaubt sein, zum Beweise seines Muthes sich von einer Höhe mit Lebensgefahr herabzustürzen oder mit dem Degen in der Hand in einen Löwen- oder Tigerkäfig einzudringen. Denn in diesem Fall würden doch nicht zwei Menschenleben, sondern bloß eines der Gefahr ausgesetzt.

Warum also will man den Gegner in die Gefahr mit hineinziehen? Der wahre, vielleicht vielfach unbewußte Grund der Herausforderung ist unseres Erachtens kein anderer als Rachsucht. Man ist beleidigt oder beschimpft worden und will deshalb den Beleidiger die Rache fühlen lassen, ihm Böses mit Bösem vergelten. Weil aber dies auf eine andere Weise nicht geschehen kann, ohne sich bloßzustellen, so greift man zum Duell. Das bietet ein „anständiges“ Mittel, um den Gegner fühlen zu lassen, wie unrecht er gethan, daß er sich an uns vergriffen hat.

Man kann also auch nicht behaupten, das Duell sei geeignet, um seine Tapferkeit an den Tag zu legen. Die wahre Tugend der Tapferkeit besteht darin, daß man unerschrocken den Gefahren entgegentritt, wann und wo die Vernunft dies erheischt. Sie besteht also nicht in der Tollkühnheit, mit der man aus ungenügenden Gründen sein Leben aufs Spiel setzt. Auch ein unkluger Raufbold ist tollkühn, aber im wahren Sinne tapfer ist er nicht.

4. Das vom Duell überhaupt Gesagte gilt, allerdings in einem geringern Grade, von den studentischen Duellen, den sogenannten Mensuren, bei denen in etwa für Schutz der Kämpfenden gesorgt ist. Man macht zwar hiergegen geltend, bei den Mensuren seien die Gefahren äußerst gering, ja fast null. Aber damit gerathen die Vertheidiger der Studentenduelle mit sich selbst in Widerspruch. Sie nehmen die Mensuren in Schutz als Mittel zur Erhaltung eines ritterlichen Geistes, eines selbständigen Charakters, als eine unter günstigen Umständen „unverächtliche Schule des ganzen persönlichen Wesens“ [1]. Aber wie kann sich denn Ritterlichkeit und Tapferkeit bei einem völlig ungefährlichen Kampfe bethätigen? Ein solcher Kampf wäre nichts als eine sich in gemessenen Formen bewegende Prügelei. Soll also das Duell den Muth erproben und „selbständige Charaktere“ heranbilden, so muß doch irgend welche nennenswerthe Gefahr einer Verwundung vorhanden sein. Thatsächlich beweisen auch die jämmerlich zerhackten Studentengesichter, die man in unseren Universitätsstädten massenhaft zu sehen bekommt, daß die Gefahren bedeutender Verletzungen keineswegs so gering sind. Und wer will genau bestimmen, wo eine solche Verletzung anfängt, gefährlich zu werden?

[1] Paulsen, System der Ethik S. 513.

Was aber vielleicht noch mehr gegen die Studentenduelle spricht, ist der Umstand, daß sie naturgemäß den eigentlichen Duellen den Weg bereiten und zu denselben überführen. Wer sich auf der Universität einmal in das Duellwesen eingelassen, daran gewöhnt hat, wird später sehr leicht der Versuchung zum Duell erliegen. Kein Vernünftiger wird aber einer Einrichtung das Wort reden, welche die naturgemäße Brücke zu unerlaubtem, frevelhaftem Spiel mit dem eigenen und fremden Leben ist [1].

5. Bisher haben wir vorausgesetzt, das Duell sei von Privaten auf eigene Faust hin unternommen. Was ist aber von dem Duell zu sagen, welches auf Anordnung irgend einer Obrigkeit, z. B. auf die Entscheidung eines militärischen Ehrengerichtes oder auf Befehl des Monarchen hin stattfindet? Ein solches Duell ist ebenso verwerflich wie jedes andere Privatduell.

Nur dann verdiente das genannte Duell eine mildere Beurtheilung, wenn die Obrigkeit befugt wäre, die Untergebenen zur Schlichtung ihrer Privathändel zum Zweikampf zu verurtheilen. Dem ist aber nicht so. Die öffentliche Gewalt darf nicht nach Belieben über die Güter ihrer Unterthanen verfügen, am wenigsten über ihr Leben. Wird bei ihr ein Streit anhängig gemacht, so hat sie die Pflicht, die Sachlage zu untersuchen und dann den Schuldigen zu bestrafen, dem Unschuldigen zu seinem Rechte zu verhelfen. Gelingt es ihr aber nicht, eine Schuld nachzuweisen, so muß sie den Angeklagten freisprechen. Sie hat kein Recht, die Streitenden zu einem Kampf zu verurtheilen oder zu ermächtigen, in welchem der Unschuldige ebenso gut unterliegen kann als der Schuldige. Es ist also ein Mißbrauch der öffentlichen Gewalt, wenn Militärbehörden die Officiere zum Zweikampfe verpflichten wollen. Wir sagen: verpflichten wollen. Denn ein solcher Befehl bringt aus sich keinerlei Gewissenspflicht hervor, weil die Obrigkeit ihre Gewalt überschreitet.

In öffentlicher Angelegenheit dagegen kann die Staatsgewalt unter Umständen zur Vermeidung größerer Uebel ein Duell gestatten oder anordnen. Denn unter kriegführenden Völkern gibt es keinen höhern Gerichtshof, dem sie sich zu unterwerfen verpflichtet wären. Deshalb muß der Kampf entscheiden. Um nun einen verderblichen Krieg, eine verheerende Schlacht zu vermeiden, kann die öffentliche Gewalt ein Duell als das geringere Uebel annehmen oder anbieten, wenigstens wenn dadurch die Aussicht auf Sieg nicht vermindert wird. In diesem Fall ist das Duell nur eine auf den geringsten Umfang beschränkte Schlacht. Ein solches öffentliches Duell soll der Sage nach unter Tullus Hostilius zwischen den Horatiern und Curiatiern zur Beilegung eines Streites zwischen Römern und Sabinern, und wiederum zwischen Titus Manlius und einem Gallier [2] stattgefunden haben.

6. Nur ein einziger Fall ist denkbar, wo es erlaubt sein kann, in einer Privatangelegenheit einen Zweikampf anzunehmen, nämlich dann, wenn jemand

[1] Nach einer Entscheidung der röm. Congreg. S. Concilii vom 9. Aug. 1890 (Acta S. Sedis XXIII, 242) fallen auch die Studentenmensuren unter die verbotenen Duelle und unterliegen folglich denselben kirchlichen Strafen.

[2] Liv. VII, 10.

einem andern mit Tod oder Verwundung oder sonstiger Mißhandlung droht, wofern er sich nicht mit der Waffe in der Hand sogleich in den Zweikampf einlasse. Denn in dieser Voraussetzung hat die Annahme des Kampfes von seiten des Bedrohten den Charakter einer einfachen Nothwehr. Er vertheidigt Leib und Leben, die er auf andere Weise nicht erhalten kann. Auch ging von seiner Seite keine eigentliche Verabredung voraus. Deshalb ist auch dieser Zweikampf, streng genommen, kein Duell.

7. Soll man sich also ruhig und wehrlos beschimpfen und in seiner Ehre kränken lassen? Das folgt durchaus nicht. Man darf sich jedes gesetzlichen und sittlich erlaubten Mittels zur Wahrung seiner Ehre bedienen. Das Duell ist jedoch ein solches Mittel nicht.

Ist es denn nicht eine bekannte Erfahrung, daß die öffentliche Rechtspflege in Ehrensachen meist ganz unzulänglich ist? Wir wollen nicht untersuchen, inwieweit diese Unzulänglichkeit auf Wahrheit beruht. Aber das glauben wir, daß heute die Behörden durch Duldung und Begünstigung des Duells theilweise mit verantwortlich sind für diese Unzulänglichkeit. Wenn einmal in gewissen Kreisen sich das Vorurtheil eingenistet hat und beständig genährt wird, das Duell sei der einzige Weg der Entscheidung in Ehrenhändeln, so wird eben infolge dieses Vorurtheils der gewöhnliche Weg der Rechtspflege schwieriger. Uebrigens läßt sich vielleicht in dieser Beziehung die öffentliche Rechtspflege verbessern durch eingehendere Gesetzgebung, Einsetzung von Ehrengerichten u. dgl.

Trotzdem geben wir gerne zu, daß der öffentliche Rechtsweg nicht immer zum gewünschten Ziele führen wird. Folgt daraus, daß man zum Duell seine Zuflucht nehmen dürfe? Gewiß nicht. Das Duell ist nun einmal seiner Natur nach unerlaubt. Es mag auch vorkommen, daß jemand nur durch Lüge und Meineid seine Ehre vor den Menschen bewahren oder durch Betrug sein Vermögen retten könnte. Darf er deshalb zu solchen Mitteln seine Zuflucht nehmen? Nein und abermals nein. Denn der Zweck heiligt die ihrer Natur nach schlechten Mittel nicht. Ebenso kann es geschehen, daß er durch böswillige Menschen an seiner Ehre schwere Einbuße erleidet, ohne Aussicht auf Wiedererlangung des Verlorenen. Was bleibt ihm da übrig? Nichts, als das Mißgeschick in Demuth und Geduld zu ertragen, wie so manches andere Unglück, das sich nun einmal nicht abwenden läßt.

Die Sanction der sittlichen Ordnung ist eben hienieden eine unvollkommene, unzureichende (I, 329). Es kommt vor, daß die Unschuld gekränkt, mit Füßen getreten wird, während die Ungerechtigkeit stolz ihr Haupt erhebt. Mehr als einmal haben die menschlichen Gerichte, sei es aus Bosheit, sei es aus Unwissenheit, den Unschuldigen zum Tode verurtheilt, den Schuldigen frei gehen lassen. Was folgt daraus? Nichts, als daß die irdische Sanction völlig ungenügend ist, und daß es deshalb jenseits des Grabes einen Richterstuhl geben muß, wo auf der ewigen Wage der Gerechtigkeit untrüglich jedem nach seinem Verdienste zugemessen und die Ungleichheit in diesem Leben ausgeglichen wird. Wer sich in Geduld und Demuth unter die von Gottes liebender Vorsehung zugelassene Heimsuchung beugt, wird nicht zu Schanden werden, während den unbußfertigen Frevler einst sicher die strafende Hand der ewigen Gerechtigkeit ereilt.

Viertes Buch.

Vom Eigenthumsrecht.

Die gesammte vernunftlose Natur ist des Menschen wegen geschaffen. Sie ist der Boden, auf dem er steht und aus dem er seine Nahrung zieht; sie ist auch das ihm zugewiesene Arbeitsfeld, auf dem er seine geistigen und leiblichen Kräfte entfalten soll. Diese beiden Zwecke hangen innig zusammen. Gerade deswegen wollte der Schöpfer nicht mühelos alles Nothwendige und Nützliche dem Menschen in den Schoß werfen, um ihn durch das Bedürfniß zur Anwendung und Entwicklung seiner Kräfte anzutreiben.

Die auf Beschaffung äußerer Nutzgüter gerichtete menschliche Thätigkeit kann man unter dem Namen wirthschaftliches Leben im weitesten Sinne zusammenfassen. Inwiefern der Mensch verpflichtet sei, sich an dem Wirthschaftsleben zu betheiligen, haben wir schon oben (63) gesehen. Es bleibt uns hier nur zu untersuchen, ob und wieweit jeder das Recht habe, äußere Güter zu ausschließlichem, dauerndem Eigenthum zu erwerben.

War diese Frage zu allen Zeiten wichtig wegen der maßgebenden Bedeutung des Eigenthums für die gesellschaftliche Stellung des Individuums und der Familie sowie für die gesammte höhere Bildung und Cultur, so ist sie es ganz besonders heute, wo eine mächtige, ihre Anhänger schon nach Millionen zählende Partei im Namen der „Wissenschaft" das bestehende Eigenthum als ungerecht zu brandmarken und abzuschaffen sucht.

Wir werden im ersten Kapitel gewissermaßen als Einleitung in die Eigenthumsfrage die auf das Eigenthum bezüglichen Begriffe und die Arten desselben erklären, im zweiten und dritten Kapitel die Theorien der Gegner des Eigenthums prüfen, und zwar zunächst die der eigentlichen Socialisten, welche das ganze Eigenthum an Arbeitsmitteln verstaatlichen wollen; sodann die Theorie der Ackersocialisten, welche nur Grund und Boden zu verstaatlichen beabsichtigen. Im vierten Kapitel folgt dann die positive Begründung des Eigenthumsrechtes und im fünften die Erörterung der abgeleiteten Erwerbsarten, besonders des Erbrechts.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Eigenthums und Besitzes.

§ 1.

Begriff des Eigenthums.

Obwohl wir den Eigenthumsbegriff schon früher (I, 449) erklärt haben, müssen wir der Klarheit halber das dort Gesagte kurz wiederholen und ergänzen.

Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht ist die moralische Befugniß, irgend etwas als das Seinige ausschließlich für sich zu besitzen, zu fordern oder zu gebrauchen. Die ausschließliche Rücksicht auf das Interesse des Rechtsträgers ist das unterscheidende Merkmal

dieses Rechtes von den übrigen Rechtsarten. Soweit nun dieses Recht vermögenswerthe, unmittelbar in Geld abschätzbare Dinge oder Leistungen zum Gegenstande hat, heißt es *Eigenthumsrecht im weitesten Sinne des Wortes*. Die Gesammtheit dieser Dinge und Leistungen, auf die jemand ein ausschließliches Recht hat, bilden — nach Abzug aller Schulden und Lasten — sein *Vermögen*.

Die Eigenthumsrechte in diesem weitesten Sinne werden eingetheilt in *dingliche Rechte* (Sachenrechte) und *Forderungsrechte* (I, 449). Die *dinglichen Rechte* beziehen sich auf Güter, die uns schon angehören und unmittelbar irgendwie unserer Verfügung unterstehen. Zu diesen Gütern gehören nicht bloß materielle äußere Güter, sondern auch Rechte, Aemter, Pfründen, die jemand schon rechtmäßig innehat. Die *Forderungsrechte* beziehen sich unmittelbar auf eine vermögenswerthe persönliche Leistung.

Man unterscheidet ein *vollkommenes* dingliches Recht und mehrere *unvollkommene* dingliche Rechte. Das *vollkommene dingliche Recht* (ius in re perfectum) wird *vollkommenes Eigenthumsrecht* im eigentlichsten Sinne genannt und kann definirt werden: das vollkommene Verfügungsrecht über eine Sache als die seinige, soweit nicht gesetzliche Schranken gezogen sind.

Das *vollkommene* Eigenthumsrecht duldet also *aus sich* keinen Mitberechtigten an derselben Sache auf Grund der *ausgleichenden* Gerechtigkeit. Es ist aus sich und seiner Natur nach unbeschränkt, so daß der Eigenthümer die Sache verkaufen, vermiethen, selbst zerstören kann, ohne dadurch die *ausgleichende* Gerechtigkeit zu verletzen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, jeder derartige Gebrauch sei allseitig sittlich erlaubt. Die Rechtsordnung ist nur ein Theil der gesammten sittlichen Ordnung (I, 399).

Obwohl aber das vollkommene Eigenthumsrecht *aus sich* unbeschränkt ist, so kann es doch aus Gründen des öffentlichen Wohls gewissen Schranken unterworfen werden. Diese Einschränkungen widersprechen dem vollkommenen Eigenthumsrecht nicht[1], soweit sie zum öffentlichen Wohl nothwendig sind, weil sie nicht auf einem Titel der ausgleichenden Gerechtigkeit beruhen, sondern auf einer höhern Rücksicht; und sobald sie wegfallen, stellt sich das Eigenthumsrecht aus sich in seiner Vollkommenheit wieder her.

Ist das Verfügungsrecht über eine Sache auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit irgendwie beschränkt, so haben wir das *unvollkommene dingliche Recht*.

Dieses ist wieder verschiedener Art. Erstreckt es sich auf die Substanz der Sache mit Ausschluß des Nießbrauches, so heißt es *unvollkommenes*

[1] A. *Wagner* (Allgemeine oder theoretische Volkswirthschaftslehre, Theil I, Grundlegung S. 580 ff.) scheint gegen Windmühlen zu kämpfen. Er malt sich einen „*absoluten*, jede gesetzliche Einschränkung ausschließenden Eigenthumsbegriff des römischen Rechts" aus, um sich darüber zu ereifern. Wir glauben nicht, daß die älteren römischen Juristen daran dachten, das Privateigenthum von den Einschränkungen und Pflichten auszunehmen, die ein geordnetes gesellschaftliches Zusammenleben oder die Rücksicht auf das allgemeine Wohl erheischt. Sie waren zu sehr durchdrungen vom Grundsatz: Salus publica suprema lex. Auch die sogenannten Legalservituten passen nicht zu dieser Auffassung. Seit Bartolus pflegen sogar die Juristen die gesetzlichen Schranken in der Definition des Rechtes anzudeuten: Ius perfecte disponendi de re corporali *nisi lege prohibeatur*.

Eigenthumsrecht (dominium directum). Die sonstigen unvollkommenen Sachenrechte heißen *Rechte an fremder Sache* (iura in re aliena), weil sie einem höhern Rechte an derselben Sache untergeordnet sind.

Nur wer entweder das vollkommene Eigenthumsrecht an einer Sache oder wenigstens das Eigenthumsrecht an der Substanz derselben hat, wird *Eigenthümer* genannt, weil nur diese beiden Arten von Rechten keinen *höhern* Mitberechtigten über sich anzuerkennen brauchen. So wird der Pächter nicht Eigenthümer genannt, weil ihm zwar ein dingliches Recht an dem Landgute zusteht, aber ein solches, das einem höhern dinglichen Recht an derselben Sache (dem Recht an der Substanz) untergeordnet ist.

Die *Rechte an fremder Sache* kann man als *Dienstbarkeiten* im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache einem Fremden gegenüber lasten. Das römische Recht, das übrigens hierin nur allgemein menschliche Rechtsverhältnisse berücksichtigte, anerkannte vier Arten von Rechten an fremder Sache: die *Servituten* (Dienstbarkeiten), die *Emphyteuse* (Erbpacht), die *Superficies* und das *Pfandrecht*. Im neuern Recht kommen dazu noch die sogenannten *Reallasten*, das *Lehensrecht* und das *Vorkaufsrecht*.

1. *Servituten* sind *beschränkte Nutzungsrechte an einer fremden Sache zu Gunsten bestimmter Personen oder Sachen*. Je nachdem die Servitut unmittelbar zu Gunsten einer Person oder einer Sache besteht, unterscheidet man *Personal-* und *Real-* oder *Prädialservituten*. Bei den Personalservituten ist der unmittelbar Berechtigte eine *Person*, bei den Realservituten eine *Sache* oder besser eine Person durch *Vermittlung* einer Sache. Die Realservituten hören — wenn nicht andere Gründe eintreten — nur mit dem Untergang des Grundstückes auf, zu dessen Gunsten sie bestehen. Die Personalservituten dagegen hören (nach römischem Recht) mit dem Tode des Berechtigten auf.

a) Die wichtigsten *Personalservituten* sind: α) der *Nießbrauch* (usus fructus), d. h. das einer bestimmten Person zustehende Recht auf den Fruchtertrag und Genuß einer fremden Sache — unbeschadet der Substanz derselben. Von einem Nießbrauch im Unterschied zum Eigenthumsrecht kann bei solchen Dingen keine Rede sein, die durch den Gebrauch verzehrt werden. Wer den unabhängigen Nießbrauch einer Flasche Wein hat, ist auch der Eigenthümer derselben. Wir sagen: den unabhängigen Gebrauch. Denn ein abhängiger, bedingungsweiser Nießbrauch wäre noch kein Eigenthum. Wer vom Eigenthümer die Erlaubniß erhielte, eine Flasche Wein selbst zu trinken, aber sie nicht zu verschenken oder zu verkaufen, sondern zurückzustellen, falls er sie nicht selbst trinken wolle, wäre nicht Eigenthümer der Flasche.

β) Der *Gebrauch* (usus) ist das Recht, eine fremde Sache zu gebrauchen, ohne deren Früchte beanspruchen zu dürfen. Wer z. B. *nur* den Gebrauch eines Gartens hat, darf sich zwar im Garten ergehen und auch die Früchte desselben für sich und seine Familie verwenden, aber er darf die Früchte nicht verkaufen und den Erlös behalten. Ebenso darf er den Gebrauch des Gartens nicht einem andern überlassen, während diese Befugniß im Nießbrauch enthalten ist[1].

γ) Das *Wohnungsrecht* (habitatio) ist das lebenslängliche Recht, in einem fremden Hause zu wohnen.

[1] *Laymann*, Theolog. mor. l. 3 tract. 1 c. 6.

b) Die Grunddienstbarkeiten (Realservituten) werden eingetheilt in Feld- und Gebäudedienstbarkeiten (Rustical- und Urbanalservituten), je nachdem sie gewöhnlich zu Gunsten von Feldgrundstücken oder von Gebäuden bestehen. Dasjenige Grundstück, auf dem die Dienstbarkeit lastet, heißt das dienende Grundstück (praedium serviens), dasjenige, zu dessen Gunsten sie besteht, das herrschende (praedium dominans). Eine Grunddienstbarkeit ist z. B. das Wegerecht, d. h. das einem Acker oder Hause anhaftende Recht, durch ein fremdes Gut zu gehen oder zu fahren.

Zu diesen Grunddienstbarkeiten kann man auch die im deutschen Gewohnheitsrecht seit ältester Zeit vorkommenden Reallasten rechnen, d. h. die beständigen Abgaben und Leistungen, welche auf Grundstücken oder Rechten haften, so z. B. die Verpflichtung zu Frohndiensten an bestimmten Tagen, zu Vorspann und Aehnlichem.

2. Die Erbpacht (Emphyteuse) ist das erbliche Recht des allseitigen Nießbrauches eines fremden Feldgrundstückes unbeschadet der Substanz der Sache. Weil dieses Recht das Grundstück fast so der Verfügung des Erbpächters unterstellt, als ob dieser Eigenthümer wäre, sehen Neuere dasselbe als eine Art verlierbaren oder bedingten Eigenthumsrechtes an einem Grundstück an. Denn der Erbpächter hat auch die Befugniß, das Erbpachtrecht zu veräußern.

3. Die Superficies ist für Häuser, was die Erbpacht für Feldgrundstücke.

4. Das dem römischen Recht unbekannte Lehensrecht ist das Recht, ein Gut erblich zu besitzen und unbeschadet der Substanz der Sache frei zu gebrauchen und zu benutzen gegen die Verpflichtung persönlicher Gegenleistungen, z. B. der Treue, der Heeresfolge u. s. w.[1]

5. Das Pfandrecht (ius pignoris, hypothecae) ist das Recht, eine fremde Sache in Beschlag zu nehmen oder zu verkaufen, um sich daraus für eine Forderung bezahlt zu machen. Zweck des Pfandrechts ist mithin die Sicherstellung einer Forderung.

6. Das Vorkaufsrecht ist das Recht, eine von dem Eigenthümer an einen Dritten verkaufte Sache unter gewissen, zum voraus bestimmten Bedingungen käuflich zu übernehmen. Ein solches Vorkaufsrecht hatte der Grundeigenthümer dem Erbpächter gegenüber, wenn dieser sein Erbpachtsrecht an einen Dritten verkaufen wollte.

---

[1] Ahrens (Naturrecht II, 123, Anm.) sieht eine „Verzerrung" des Wesens der Erbpacht und noch mehr des Lehensrechtes darin, daß man dieselben als iura in re aliena behandle. Er will das Recht des Erbpächters und des Belehnten als Untereigenthum angesehen wissen. Sowohl der Obereigenthümer als der Untereigenthümer haben nach ihm die ganze Sache zu eigen, jedoch für verschiedene Zwecke. Das ist jedoch ein bloßer Wortstreit. Uebrigens glauben wir, daß man besser, der althergebrachten Redeweise entsprechend, die Erbpacht und das Lehensrecht nicht als Eigenthum auffaßt. Niemand kann im eigentlichen Sinne sagen, eine Sache sei sein Eigenthum, wenn an derselben einem andern ein höheres Recht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zusteht, oder wenn er nur ein abgeleitetes und untergeordnetes Recht an der Sache hat. Das gilt aber vom Erbpächter, Vasallen und freien Hintersassen, die alle ihre Verfügungsrechte als abgeleitete und untergeordnete ansehen mußten und in gewissen Fällen ihre Rechte wieder an den eigentlichen Eigenthümer verloren. Thatsächlich wurde auch nach dem strengen Lehensrecht nur der Lehensherr als eigentlicher Eigenthümer angesehen. In England z. B. galten seit Wilhelm dem Eroberer die Könige als die einzigen Eigenthümer des Landes; deshalb konnten sie auch kein Privatgrundeigenthum besitzen.

§ 2.

Vom Besitz.

Mit den dinglichen Rechten hängt innig zusammen der Besitz (possessio), der zwar selbst noch kein Recht ist, aber Rechte im Gefolge hat. Der Besitz ist deshalb wohl zu unterscheiden vom Eigenthumsrecht. Zuweilen besitzt jemand eine Sache, die nicht sein Eigenthum ist, z. B. ein Dieb oder Betrüger. Man kann auch das Eigenthumsrecht an einer Sache, z. B. an einer Erbschaft, erwerben, noch bevor man in den Besitz derselben gelangt ist. Worin besteht also der Besitz?

1. Unter Besitz wird zuweilen die Sache, die jemand besitzt, oder der Gegenstand des Besitzes verstanden. Hier aber verstehen wir darunter die Handlung oder That des Besitzens, und auch vom Besitz in diesem Sinn reden wir hier nur, soweit er von rechtlichen Folgen begleitet ist. Derselbe wird definirt: die körperliche und vom Rechte zugelassene Innehabung einer Sache, mit dem Willen, sie für sich allein zu behalten.

a) Zum Besitz gehört also vor allem, daß man eine Sache thatsächlich innehabe oder in seiner Gewalt habe. In seine Gewalt bringen kann man eine Sache, indem man sie entweder ergreift oder betritt, oder indem man selbst oder durch andere sonst irgend eine Handlung vornimmt, welche nach der herrschenden Ueberzeugung die thatsächliche Gewalt über eine Sache verleiht. Hat man eine Sache einmal inne, so geht diese Innehabung nicht mehr verloren, solange der Wille fortdauert, die Sache zu besitzen. Man bleibt im Besitz einer Sache, auch wenn man die physische Gewalt darüber nicht mehr hat. Geht z. B. jemand ins Ausland, ohne auf seine Güter verzichten zu wollen, so bleibt er vor dem Gesetz im Besitze derselben (gesetzlicher Besitz, possessio civilis), auch wenn ein anderer sich inzwischen widerrechtlich in den physischen Besitz derselben (possessio naturalis) setzen sollte. Unter Sachen hat man hier nicht bloß körperliche Dinge, sondern auch Aemter und Rechte zu verstehen.

b) Soll der Besitz rechtliche Folgen haben, so muß er außerdem mit dem Willen verbunden sein, die Sache für sich allein innezuhaben. Wer etwas bloß für einen andern ergreift oder aufbewahrt, heißt nicht Besitzer desselben.

c) Endlich muß der Besitz, um Rechtskraft zu haben, vor der öffentlichen Gesetzgebung oder der allgemeinen Rechtsüberzeugung zulässig sein. Hiermit ist nicht gesagt, der Besitz müsse ein gerechter sein, sondern bloß, er dürfe den allgemeinen Rechtsanschauungen über den Besitz nicht zuwiderlaufen. Verwirft also das Gesetz ganz allgemein die private Innehabung einer Sache, so ist der Besitz kein rechtskräftiger (juridischer). Es können Gegenstände, die zum öffentlichen Gebrauch bestimmt sind: öffentliche Straßen, Brücken, Flüsse, öffentliche Kirchen, nie in den rechtmäßigen Privatbesitz übergehen.

2. Hat der Besitz einer Sache die aufgezählten Eigenschaften, so wird er ein juridischer genannt. Derselbe verleiht, wenigstens vor den Menschen (in foro externo), gewisse Rechte. So kann jemand eine Sache ungerecht

besitzen (possessione naturali). Dadurch erlangt er das Recht, daß niemand außer dem Eigenthümer oder seinem Beauftragten ihn daraus verdränge.

Damit jedoch der Besitzer im Gewissen berechtigt sei, die Sache zu behalten und gegen andere zu behaupten, oder damit er ein Besitzrecht (possessio iuris im Unterschied zur bloßen possessio facti) habe, muß die Besitzergreifung eine gerechte sein. Der Betrüger hat kein Besitzrecht in Bezug auf die unrechtmäßig erworbene Sache; er ist im Gewissen verpflichtet, sie dem Eigenthümer zurückzuerstatten.

3. Obwohl es Aufgabe der positiven Gesetzgebung ist, im einzelnen die Bedingungen des rechtmäßigen, unter öffentlichem Schutz stehenden Besitzes festzustellen, so ist es doch eine naturrechtliche Forderung, daß im allgemeinen der Besitztitel bei Beurtheilung der Eigenthumsrechte berücksichtigt werde. Der Besitz folgt unter normalen Verhältnissen durchschnittlich dem Eigenthumsrecht oder dieses jenem. Durchschnittlich ist der Besitzer auch Eigenthümer der Sache. Dieses Durchschnittsverhältniß begründet seiner Natur nach die Vermuthung, daß der thatsächliche auch der rechtmäßige Besitzer sei, daß mithin niemand berechtigt sei, ihn aus seinem Besitz zu vertreiben, solange man nicht die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen hat. Wer die bestehenden Besitzverhältnisse als ungerecht umstoßen will, hat die Last des Beweises. Wollte man diesen Grundsatz nicht gelten lassen, so würde die Sicherheit des Eigenthums nicht wenig gefährdet.

4. Die hauptsächlichsten rechtlichen Wirkungen des juridischen Besitzes sind folgende: a) Wenn jemand in gutem Glauben eine fremde Sache während der gesetzlich bestimmten Zeit ruhig besessen hat, so wird er Eigenthümer derselben. Hiervon wird unten bei der Ersitzung wieder die Rede sein. b) Wer eine Sache bisher in gutem Glauben besaß und nun aus irgend einem Grunde an der Rechtmäßigkeit dieses Besitzes zu zweifeln beginnt, kann dieselbe ruhig behalten und benutzen, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitzes durch genauere Nachforschungen festgestellt ist. Steht diese fest, so muß er die Sache dem Eigenthümer zurückerstatten, von den Früchten aber nur diejenigen, die er noch nicht durch Ersitzung als Eigenthum erworben hat. c) Bei Entstehung eines Rechtsstreites wird der Besitzende vom Richter so lange im Besitze der strittigen Sache geschützt, bis die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen ist.

§ 3.

Arten des Eigenthums.

Wie das Eigenthumsrecht, so kann auch der Gegenstand desselben, das Eigenthum, bald im weitern, bald im engern Sinn genommen werden. In weitern Sinne nennen wir alle vermögenswerthen Dinge, die wir irgendwie auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit als die unsrigen ansehen können, unser Eigenthum. Im engern Sinn ist aber nur die Sache unser Eigenthum, an der keinem andern ein höheres Recht auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zusteht, oder in Bezug auf die wir im eigentlichen Sinne Eigenthümer genannt werden (s. S. 110).

Es gibt verschiedene Arten von Eigenthum im engern Sinn, je nachdem man den Umfang des Eigenthumsrechtes an einer Sache, den Träger oder den Gegenstand desselben oder endlich den Zweck des Eigenthums ins Auge faßt.

1. Nach dem verschiedenen Umfang des Eigenthumsrechtes unterscheidet man:

a) vollkommenes und unvollkommenes Eigenthum. Das vollkommene Eigenthum schließt andere Mitberechtigte an derselben Sache aus, das unvollkommene Eigenthum dagegen nur höher Berechtigte. Daß auch das vollkommene Eigenthum die nothwendige Rücksicht auf das Gemeinwohl nicht ausschließt, haben wir schon bemerkt. Manche verstehen unter unvollkommenem Eigenthum auch fremde Sachen, insofern jemandem ein untergeordnetes Recht, z. B. das Recht des Nießbrauches, zusteht. Doch scheint eine solche Ausdrucksweise dem deutschen Sprachgebrauche fremd zu sein.

b) das getheilte und ungetheilte Eigenthum. Beim ungetheilten Eigenthum befinden sich alle Eigenthumsrechte in einer Person vereinigt. Es fällt also in Wirklichkeit mit dem vollkommenen Eigenthumsrechte zusammen. Beim getheilten Eigenthum dagegen sind die Rechtsbefugnisse auf verschiedene Personen vertheilt, so daß dem einen das Recht an der Substanz der Sache, einem andern der Nießbrauch zusteht.

2. Nach der Verschiedenheit der Rechtsträger unterscheidet man:

a) individuelles (persönliches) und collectives (gesellschaftliches) Eigenthum, je nachdem der Rechtsträger ein Individuum (physische Person) oder eine Gesellschaft (moralische Person) ist. Das gesellschaftliche Eigenthum kann wieder verschieden sein, je nach der Verschiedenheit der Gesellschaften. Nicht zum gesellschaftlichen Eigenthum zu rechnen sind solche Gütermassen, die zu festgesetzten Zwecken für ewige Zeiten bestimmt sind und durch eine Art Fiction als Person aufgefaßt werden (persona iuridica, ficta), so z. B. die frommen Stiftungen. Denn die thatsächlichen Verwalter oder Nutznießer sind nicht als Eigenthümer des Vermögens anzusehen. Dasselbe gilt auch von dem Vermögen mancher Corporationen zu gemeinnützigen Zwecken, z. B. der Universitäten, soweit sie nicht einfache Staatsanstalten sind, die vom Staate gegründet wurden und beständig unterhalten werden. Die englischen Universitäten z. B., und dasselbe galt früher von den meisten Universitäten, bilden eine Corporation, deren Vermögen nicht den jeweiligen Lehrern oder sonstigen Angestellten der Universität oder gar den Studenten gehört und auch nicht dem Staat als solchem, da sie meist aus Privatschenkungen oder Vermächtnissen entstanden sind.

Mit dem gesellschaftlichen Eigenthum hängt innig zusammen der Begriff der Gütergemeinschaft (communio bonorum). Man unterscheidet eine positive und negative Gütergemeinschaft. Die positive Gütergemeinschaft ist dann vorhanden, wenn eine Gesellschaft als solche Gemeineigenthum besitzt. So können die Ehegatten durch Uebereinkommen (positive) Gütergemeinschaft einführen. Von negativer Gütergemeinschaft redet man bloß dann, wenn gewisse Güter weder im Eigenthum irgend einer Gesellschaft noch in dem einer Privatperson stehen, aber von jedermann können in Beschlag ge-

nommen werden. Diese Güter heißen herrenlos (res nullius) und werden nur insofern Gemeingüter genannt, als jeder innerhalb der Gemeinschaft sie sich aneignen kann.

b) Privateigenthum und öffentliches Eigenthum. Oeffentliches Eigenthum ist das Eigenthum eines öffentlichen Gemeinwesens, nämlich des Staates oder der Kirche. Alles übrige ist Privateigenthum [1]. Die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Eigenthum beruht übrigens nicht bloß auf der Verschiedenheit der Träger, sondern auch der Zwecke. Das öffentliche Eigenthum soll dem Nutzen des ganzen Gemeinwesens dienen, das Privateigenthum dagegen bestimmt abgegrenzten privaten Kreisen [2].

3. Nach der verschiedenen Natur der Gegenstände des Eigenthumsrechtes unterscheidet man:

a) bewegliches und unbewegliches Eigenthum. Das unbewegliche Eigenthum (Grundeigenthum) ist so mit dem Boden verwachsen, daß es entweder gar nicht oder wenigstens nicht ohne Veränderung seiner Natur von einem Ort an einen andern gebracht werden kann. Das Grundeigenthum wird wieder in städtisches und ländliches eingetheilt.

b) vertretbares und unvertretbares Eigenthum (Sachen). Vertretbare Sachen (res fungibiles) sind solche, bei denen es nur auf Qualität und Masse, nicht aber auf das Individuum ankommt, so z. B. Korn, Wein, Oel u. dgl. Alle übrigen Sachen heißen nicht vertretbar.

4. Nach der Verschiedenheit des Zweckes, dem es zu dienen bestimmt ist, unterscheidet man Genußgüter- und Productivgüter-Eigenthum. Productivgüter sind diejenigen, die zur Herstellung neuer Güter verwendet werden: Grund und Boden, alle Arten von Rohstoffen, Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Verkehrsmittel u. s. w. Diese Güter werden von manchen Kapital genannt. Doch ist es wohl dem herrschenden Sprachgebrauch entsprechender und wissenschaftlichen Untersuchungen dienlicher, wenn man unter Kapital bloß die producirten Güter versteht, die zu weiterer Production verwendet werden. In diesem engern Sinn gehören weder

[1] Die Unterscheidung zwischen Privateigenthum und öffentlichem Eigenthum fällt nicht zusammen mit der Unterscheidung des Justinianischen Rechts zwischen Privatsachen und öffentlichen Sachen (res publicae). Oeffentliche Sachen hießen bloß diejenigen, die unmittelbar zum freien Gebrauch aller bestimmt und in Bezug auf welche daher ausschließliche Rechte einzelner grundsätzlich ausgeschlossen waren, wie z. B. öffentliche Straßen, öffentliche Gebäude, öffentliche Flüsse; das übrige Staatseigenthum wurde dem Privateigenthum gleich behandelt, indem man den Staatsschatz (Fiscus) als juristische Person ansah, die in Bezug auf Erwerb einer Privatperson gleichgestellt wurde. Auch in den neueren Rechten wird diese Unterscheidung gemacht.

[2] Man könnte hier die Frage aufwerfen, ob das Gemeindeeigenthum öffentliches oder Privateigenthum sei. Wir glauben, man müsse unterscheiden. Solange eine Gemeinde berechtigt ist, alle nicht zur Gemeinde Gehörigen vom Mitgebrauch an demselben auszuschließen, ist es Privateigenthum. Sobald sie aber Auswärtige nicht mehr hindern kann, sich nach Belieben in ihrer Mitte niederzulassen und gleich den übrigen an ihrem Eigenthum theilzunehmen, ist es, streng genommen, nicht mehr Privateigenthum. Denn wenn auch die Gemeinde allein darüber verfügen kann, so kann sie doch nicht mehr allein zum Nutzen der Gemeindeangehörigen mit Ausschluß aller anderen darüber verfügen.

die bloßen Genußgüter noch die menschliche Arbeitskraft noch der Grund und Boden als reiner Naturfactor zum Kapital, wohl aber Fabriken, Maschinen, Verkehrsmittel, Geld u. s. w. Das Kapital ist ein Gemisch aus den beiden Urfactoren der Production: Natur und Arbeit.

Zweites Kapitel.

Der Socialismus [1].

Erster Artikel.

Begriff und Geschichte des Socialismus.

§ 1.

Begriff des Socialismus. Sein Verhältniß zum Communismus.

Communismus hat eine weitere Bedeutung als Socialismus. Unter Communismus im weitern Sinn versteht man jedes volkswirthschaftliche System, durch welches das Privateigenthum, wenigstens an allen Productionsmitteln (s. S. 116), beseitigt und dafür Gütergemeinschaft (communio bonorum) eingeführt werden soll.

Dieser Communismus läßt mannigfaltige Formen zu. Die wichtigsten sind folgende.

1. Der negative Communismus begnügt sich mit der Läugnung des Privateigenthums. Alle Güter sollen gleichmäßig zu jedermanns Verfügung stehen. Dieser Communismus wird unseres Wissens von niemand befürwortet, weil es gar zu offenbar ist, daß bei einem solchem System, wo niemand andere von dem Gebrauche seiner Sachen ausschließen darf, jeder Antrieb zur Arbeit fehlen, folglich bald Mangel an allem Nöthigen und die größte Unordnung eintreten müßte. Wer würde z. B. einen Acker bebauen wollen, wenn alle anderen nach Belieben ihm die Ernte wegnehmen könnten?

2. Der positive Communismus will die materiellen Güter ganz oder theilweise an irgend ein Gemeinwesen übertragen, so daß dieses Eigenthümer derselben wird und deren Verwaltung und Vertheilung übernimmt. Derselbe kann wieder dreifacher Art sein:

a) Der extreme positive Communismus will alle Güter ohne Ausnahme an irgend ein Gemeinwesen übertragen und gemeinsame Production und Benutzung der Güter einführen (gemeinsame Mahlzeiten, Schlafstätten, Krankensäle u. s. w.). Dieses System war das Ideal der älteren Communisten (Owen, Cabet u. a.).

b) Der gemäßigte positive Communismus (auch Anarchismus genannt) will nur das Privateigenthum an Arbeitsmitteln (Productiv-

[1] Die folgende Abhandlung ist unter dem Titel „Der Socialismus, eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit" als Separatabdruck schon in fünfter Auflage (Freiburg, Herder) erschienen. Um den Umfang dieses Bandes nicht allzu groß werden zu lassen, haben wir sie hier an manchen Stellen abgekürzt und verweisen für weitere Ausführungen auf die genannte Broschüre.

gütern im Gegensatz zu bloßen Genußgütern) abschaffen und dieses Eigenthum an die voneinander unabhängigen, föderativ verbundenen Gemeinden oder Arbeitergruppen übertragen (nicht an den Staat). Der Gründer und erste Führer der anarchistischen Partei war der Russe Bakunin († 1876).

In Frankreich nennt man die Anhänger der unabhängigen Gemeinden (Communen) Communisten[1], obwohl nicht alle von ihnen Gemeineigenthum einführen wollen. Die Anhänger des Gemeineigenthums der unabhängigen Gemeinden oder Arbeitergruppen werden auch Anarchisten genannt, weil sie jede centrale staatliche Regierung grundsätzlich verwerfen und den Gemeinden und Arbeitergenossenschaften die politische und wirthschaftliche Unabhängigkeit wahren wollen. Doch sollen diese Gemeinden oder Gruppen durch ein Bündniß miteinander vereinigt sein, etwa wie ehemals die kleinen griechischen Republiken[2].

c) Der socialistische Communismus oder einfachhin Socialismus will alle Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft (des Staates) verwandeln und sowohl die Production als die Vertheilung des Productionsertrages planmäßig durch die Gesellschaft oder den Staat organisiren. Weil die modernen Socialisten, vorab die deutschen Anhänger von K. Marx, diese Organisation auf vollkommen demokratischer Grundlage verwirklichen wollen, nennen sie sich Socialdemokraten und ihr System Socialdemokratie. Die Socialdemokratie ist also, kurz definirt, jenes volkswirthschaftliche System, welches unveräußerliches staatliches Gemeineigenthum aller Arbeitsmittel einführen und die gesammte Production und Vertheilung der wirthschaftlichen Güter durch den demokratischen Staat organisiren will.

Wir nennen den Socialismus ein volkswirthschaftliches System, nicht als ob er nicht auch auf politischem und socialem Gebiete nothwendig zu manchen die heutige Ordnung umändernden Forderungen führte, sondern weil der innerste Kern des Socialismus in der Verstaatlichung (Nationalisirung, Vergesellschaftung) des Eigenthums und in der öffentlichen Organisation der Gütererzeugung und Gütervertheilung liegt. Der Socialismus — wenigstens wie er heute von den Anhängern desselben aufgefaßt wird — ist zunächst und an erster Stelle ein volkswirthschaftliches System, erst an zweiter Stelle und in Unterordnung unter die volkswirthschaftlichen Fragen kommen die Politik, die Familienverhältnisse u. s. w. in Betracht.

H. v. Scheel[3] definirt den Socialismus als Wirthschaftsphilosophie der leidenden Klassen, d. h., wie er erläuternd hinzufügt, „eine solche, welche ihrem Wesen und dem Bewußtsein der Mitlebenden nach eine Wirthschaftsphilosophie der leidenden Klassen wirklich ist“. Dieser letztere Zusatz ist aber zum mindesten überflüssig, ja unseres Erachtens unrichtig. Er macht das Wesen des Socialismus zu sehr von der äußern thatsächlichen Auffassung der Menschen abhängig. Auch wenn

[1] Von den Communisten sind zu unterscheiden die Communarden, d. h. die Anhänger der Pariser Commune von 1871.

[2] Es gibt auch einige, die sich Anarchisten nennen, weil sie überhaupt jede Autorität oder Obrigkeit in Gemeinde und Staat auf politischem und socialem Gebiete beseitigen wollen. Eine solche Ansicht paßt nur für hirnverbrannte Köpfe.

[3] In Schönbergs Handbuch der pol. Oekonomie (2. Aufl.) I, 107.

es gelänge, die heutigen Socialisten von der Undurchführbarkeit ihres Systems zu überzeugen und davon abzubringen, so bliebe eben doch das System, das sie vertreten, Socialismus, weil es dieses seinem Wesen nach ist. Umgekehrt ist der uns von Plato gezeichnete Idealstaat ein wahrhaft socialistischer, obwohl ihn die Zeitgenossen für eine unmögliche Träumerei hielten. — Andererseits wäre nach der Begriffsbestimmung v. Scheels auch das volkswirthschaftliche System, wie es von seiten des Centrums und mancher Conservativen zur Hebung des Arbeiter- und Handwerkerstandes befürwortet wird, socialistisch, was wir nicht zugeben.

Zu vag und unbestimmt ist auch die Begriffsbestimmung E. de Laveleye's[1], der unter Socialismus „jede Lehre versteht, welche erstens eine größere Gleichheit der socialen Lage aller erstrebt und zweitens diese Reform durch die Gesetzgebung oder den Staat verwirklichen will“. Ganz entsprechend dieser Begriffsbestimmung redet de Laveleye von einem conservativen, einem katholischen, einem evangelischen und einem internationalen Socialismus. Daß bei einer so dehnbaren und unbestimmten Auffassung eine richtige Beurtheilung des Socialismus nicht möglich ist, liegt auf der Hand.

Aus unserer Definition sieht man, daß jeder Socialist Communist im weitern Sinn ist; aber nicht jeder Communist ist Socialist. Man sieht auch, daß weder beim Communismus überhaupt noch bei der speciellen Form des Communismus, die man Socialismus nennt, von einer einmaligen oder periodischen Theilung die Rede ist. Der Communismus ist die grundsätzliche Läugnung des Privateigenthums, wenigstens an den Productionsmitteln.

Es erhellt ferner, daß die sogenannten Ackersocialisten (Agrarsocialisten), die nur in Bezug auf Grund und Boden die Berechtigung des Privateigenthums läugnen, nicht einfachhin zu den Socialisten gerechnet werden dürfen, obwohl ihre Grundsätze zur Gefährdung des Privateigenthums überhaupt führen. Ebenso wenig dürfen die sogenannten Staatssocialisten (Kathedersocialisten), welche grundsätzlich das Privateigenthum und die Standesunterschiede als berechtigt anerkennen oder wenigstens nicht principiell beseitigen wollen, aber die Regelung des wirthschaftlichen Lebens fast ganz in das Belieben der Staatsgewalt legen, einfachhin mit den Socialisten verwechselt werden.

§ 2.

Zur Geschichte des Socialismus.

I. Der Socialismus im Alterthum und Mittelalter.

Verschiedene ganz oder halb communistische Systeme und Einrichtungen begegnen uns seit den ältesten Zeiten. Auf der Insel Kreta wurde schon um das Jahr 1300 v. Chr. eine Art Communismus eingeführt, den später Lykurg zum Muster für die Einrichtungen Sparta's nahm[2]. Diese letzteren hinwiederum scheinen Plato vorgeschwebt zu haben, als er in seinem Idealstaat (De republica) und etwas gemäßigter in seinen Gesetzen (De legibus) Gemeinschaft der Güter mit gemeinsamer Kindererziehung und gemeinsamen öffentlichen Mahlzeiten vorschlug. Aristoteles, der uns alle genannten Systeme eingehend geschildert, hat auch schon nachdrücklich auf ihre innere Unhaltbarkeit hingewiesen[3].

[1] Le socialisme contemporain (6me éd.), introduct. p. XII.

[2] Siehe hierüber Thonissen, Le socialisme depuis l'antiquité I, 11 ss. Louvain 1852. [3] Polit. II, 2.

Während die communistischen Versuche des Alterthums die Sklaverei eines großen Theils der Bevölkerung zur Voraussetzung hatten, entstand in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem ein höherer Communismus auf der Grundlage wahrer Nächstenliebe und Gleichheit. Wer wollte, konnte sein Eigenthum behalten[1]; aber aus freien Stücken verkauften die meisten Christen ihre Habe und übergaben den Erlös den Aposteln zum gemeinsamen Unterhalte aller. In freiwilliger Armuth wollte man sich ganz dem Dienste Gottes und des Nächsten widmen. Ein solcher Zustand konnte seiner Natur nach, in Anbetracht der Menschen, wie sie nun einmal durchschnittlich sind, kein verpflichtender, allgemeiner und dauernder werden. Das übersahen die Secten der Apostoliker, Circumcellionen, Albigenser und Wiedertäufer, die im Laufe der Jahrhunderte sich von der Kirche losrissen und grundsätzlich jedes Privateigenthum verwarfen. Wenn wir von diesen Irrlehren absehen, ferner von einigen communistischen „Staatsromanen", zu denen Thomas Morus durch seine „Utopia" (1516) den Anstoß gegeben zu haben scheint, und endlich noch vom verunglückten Versuche einer communistischen Verschwörung unter Gr. Baboeuf († 1796): so können wir sagen, daß der Communismus und Socialismus eine wesentlich moderne Erscheinung ist[2].

II. Die Pioniere des modernen Socialismus.

1. Der moderne Socialismus unterscheidet sich schon dadurch wesentlich von seinen Vorgängern, daß er eine dauernde Erscheinung ist, die uns in allen Culturländern mit entwickelter Industrie entgegentritt. Dieser Umstand allein beweist, daß wir es hier nicht mit einer bloß äußerlichen Erscheinung zu thun haben, die auf Rechnung künstlicher Agitation und Verhetzung zu setzen ist, sondern mit einer Erscheinung, die in den Gesellschaftszuständen der Gegenwart ihre Wurzeln und ihren günstigen Nährboden hat.

Die Wurzeln des modernen Socialismus liegen vor allem in der Entwicklung der Industrie und der damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Verhältnisse seit der Neige des vorigen Jahrhunderts. In Bezug auf technische Fortschritte und deren Verwerthung in Handel und Industrie hat seit der französischen Revolution die Entfesselung aller wirthschaftlichen Kräfte durch die unbeschränkte freie Concurrenz unstreitig überraschende Erfolge erzielt. Allein sie hat auch jene häßliche Scheidung der Gesellschaft in zwei feindliche Klassen: eine verhältnißmäßig kleine Zahl von überreichen Kapitalisten und eine ungeheure Zahl von bloßen Lohnarbeitern, zur Folge gehabt, die man durch den Gegensatz von Kapital und Arbeit zu charakterisiren pflegt. Namentlich ist das riesenhaft angewachsene städtische Proletariat ein fast nothwendiges Ergebniß der modernen Industrie, welche durch die Maschine den selbständigen Handwerker vielfach unmöglich macht und auf Concentrirung großer, disponibler Arbeitermassen hindrängt.

---

[1] Apg. 5, 4.

[2] In Paraguay, das so oft als Muster des Communismus hingestellt wird, bestand kein strenger Communismus. Und soweit er herrschte, war er nur als vorübergehender Zustand berechnet (s. Stimmen aus Maria-Laach XXV, 445).

Mit dem Anwachsen dieses Proletariates ging die Auflösung des Familienlebens, die Ueberhandnahme der Trunksucht und Verkommenheit Hand in Hand. Hierzu kam noch, daß durch die Schuld der höheren Klassen der krasseste Materialismus und eine maßlose Genußsucht alle Volksschichten ergriff und daß die über Nacht reich gewordenen Bourgeois vielfach öffentlich dem unsinnigsten Luxus huldigten. So begreift man, daß es nur des Zunders bedurfte, um die Erbitterung der „Enterbten" zur hellen Flamme zu entfachen.

Durch die französische Revolution war der dritte Stand zu Macht und Reichthum gelangt; bald bildete sich im Gegensatz zu demselben der vierte Stand, der Stand der Besitzlosen und Proletarier, die in dem allgemeinen Concurrenzkampf zu kurz gekommen waren. An sie wendet sich der moderne Socialismus; sie will er durch Beseitigung des „Kapitalmonopols" und Einführung des Gemeineigenthums an Productionsmitteln befreien, oder wie der technische Ausdruck lautet, „emancipiren".

2. Der erste, welcher wissenschaftlich die Grundideen des modernen Socialismus zu begründen suchte, war Graf H. de Saint-Simon (1760 bis 1825); mit ihm beginnt der Socialismus in unserem heutigen Sinn. Die liberalen Volkswirthschaftslehrer hatten den Grundsatz aufgestellt, die Arbeit allein sei Grund und Quelle alles Werthes und mithin auch des Reichthums der Nationen. Dieses Grundsatzes bemächtigte sich der Socialismus und nahm ihn zum Ausgangspunkt seiner Angriffe gegen die heutigen Eigenthumsverhältnisse. Schon Saint-Simon zog aus ihm die Folgerung: also muß die Arbeit (Industrie im weitesten Sinne) den Maßstab für die gesellschaftlichen Einrichtungen abgeben; mit anderen Worten: die Arbeiter sollen fortan nicht, wie bisher, die letzte, sondern die erste Stellung in der Gesellschaft einnehmen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, ihnen den gebührenden Rang zu verschaffen.

Saint-Simon war bloß Theoretiker. Praktische Versuche zur Durchführung seiner Anschauungen machte er nicht; ja er griff in seinen Schriften nicht einmal direct das Privateigenthum an. Sein Hauptschüler Bazard baute auf den Grundlagen seines Meisters weiter. Um die Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der bestehenden Eigenthumsordnung möglichst zu beseitigen, verlangte er gänzliche Umgestaltung des Erbrechts. An Stelle des Erbrechts der Blutsverwandtschaft solle das des Verdienstes treten, oder vielmehr der Staat allein solle Erbe sein und die Erbschaften an die Würdigsten vertheilen.

3. Fast gleichzeitig mit Saint-Simon trat Charles Fourier (1772 bis 1837) mit seinem socialistischen System auf. Fourier geht von der Voraussetzung aus, was man Gottes Wille nenne, sei nichts als die allgemeine Attraction, welche die Welt zusammenhält und sich in den Dingen als Trieb offenbart. Auch für den Menschen sind diese Triebe Offenbarungen des göttlichen Willens. Er darf sie deshalb nicht unterdrücken, sondern soll sie befriedigen. Aus ihrer Befriedigung entsteht das Glück. Das Mittel aber zu dieser Befriedigung ist die Organisation der Arbeit.

Diese Organisation soll darin bestehen, daß die Eigenthümer, ohne ihr Eigenthumsrecht zu verlieren, ihre Güter zu gemeinschaftlichem Betrieb zusammenlegen,

damit jeder in beständigem Wechsel sich derjenigen Beschäftigung zuwenden könne, zu welcher ihn der augenblickliche Trieb hinneigt. So wird die Arbeit zur Lust. Des nähern macht Fourier folgende Vorschläge. Auf je eine Geviertmeile sollen 2000 Personen (eine Phalange) in einem großen Gebäude (Phalanstère) unter Leitung eines Vorstehers (Unarque) zusammenwohnen. Die Phalangen sollen sich wieder in Serien, die Serien in Gruppen unterabtheilen. Jeder kann mit der Arbeit beständig wechseln. Der Arbeitsertrag fällt zu $^{4}/_{12}$ als Zins an das Kapital, $^{3}/_{12}$ werden dem Talent zugetheilt, und der Rest, $^{5}/_{12}$, bleibt der Arbeit. Man sieht, weder Saint-Simon noch Fourier wagten das Privateigenthum vollständig zu beseitigen. Uebrigens liegt ein innerer Widerspruch darin, daß Fourier das Sondereigenthum bestehen lassen und dann doch die Eigenthümer zwingen will, es zu gemeinschaftlicher Benutzung herzugeben.

4. Aehnlich wie Bazard sieht Louis Blanc (1811—1882) die Quelle alles Unheils auf volkswirthschaftlichem Gebiete in der freien Concurrenz. Das einzige Heilmittel hiergegen erblickt er in der öffentlichen Organisation der Arbeit. Der Staat soll als Großproducent auftreten und seine Production stetig erweitern, um so die Privatproduction aus dem Felde zu schlagen. Ist ihm dies gelungen, so soll er die Volkswirthschaft gesetzlich regeln und leiten. L. Blanc ist es auch, der zuerst das Recht auf Arbeit öffentlich vertrat und durch Errichtung von Nationalwerkstätten für beschäftigungslose Arbeiter zur Geltung zu bringen suchte.

5. In Deutschland gilt Karl Rodbertus (1805—1875) als der erste Vertreter und Bahnbrecher des „wissenschaftlichen" Socialismus[1]. Er selbst kennzeichnet seine Theorie als eine „consequente Durchführung des von Smith in die Wissenschaft eingeführten und von der Ricardo'schen Schule noch tiefer begründeten Satzes, daß alle Güter wirthschaftlich nur als Product der Arbeit anzusehen sind, nichts als Arbeit kosten".

Bleibt die Vertheilung des Nationalproductes sich selbst überlassen, meint Rodbertus, so wird bei steigender Production der Lohn der Arbeiter ein immer kleinerer Theil des Nationalproducts, und dadurch entstehen Pauperismus und industrielle Krisen. Diesen Uebeln kann nur abgeholfen werden durch allmähliche Ueberführung der Gesellschaft in einen Zustand, wo es kein Grund- und Kapitaleigenthum mehr, sondern nur noch Verdienst- oder Arbeitseinkommen gibt.

6. Als Agitator hat Ferdinand Lassalle (1825—1864), wenigstens in Deutschland, nachhaltiger auf die Entwicklung des Socialismus eingewirkt als der gleich zu besprechende Karl Marx. Tausende von Arbeitern umjubelten den „Arbeiterkönig", wenn er seine „Heerschau" abhielt und mit seiner hinreißenden Beredsamkeit die Leidenschaften der Volksmassen aufregte. Voll Selbstüberhebung rühmte er sich, er „schreibe jede Zeile bewaffnet mit der ganzen Bildung des Jahrhunderts". In seinen Theorien steht jedoch der große Agitator ganz auf den Schultern von K. Marx. Eigenthümlich ist ihm das nach ihm benannte „eherne Lohngesetz", welches wir, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, später auseinandersetzen werden.

[1] Rodbertus entwickelt seine Ansichten besonders in „Sociale Briefe an v. Kirchmann", 1850—1851, 3 Thle.; 4. Brief 1884; „Briefe und socialpol. Aufsätze", 1882. Ueber Rodbertus vgl. man R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes I, 44 ff.

Eine andere Eigenthümlichkeit Lassalle's waren die von ihm geplanten Productivgenossenschaften der Arbeiter. Dieselben sollten mit staatlicher Unterstützung gegründet werden, die Uebermacht der Kapitalisten brechen und zugleich zum vollen Socialismus überleiten. Lassalle wollte, wie es scheint, seine Reformpläne auf friedlichem Wege und auf nationaler Grundlage verwirklichen. Zwischen den Anhängern Lassalle's (dem Allgemeinen deutschen Arbeiterverein) und den Anhängern des internationalen Socialismus im Sinne von K. Marx, den sogenannten „Eisenachern", an deren Spitze Bebel und Liebknecht standen, entspann sich ein langjähriger, erbitterter Streit, der erst auf dem Congreß zu Gotha 1875 durch Annahme eines gemeinsamen Programmes geschlichtet wurde.

III. Der Hauptbegründer des modernen Socialismus: Karl Marx[1].

A. Geschichtliches.

Schon im Jahre 1848 verfaßte Marx mit seinem Freunde, dem noch lebenden Friedrich Engels, das „Manifest der communistischen Partei"[2], in welchem er sich an die „Proletarier aller Länder" wendet und sie auffordert, in Anbetracht der Gleichheit ihrer Leiden und Interessen gemeinschaftliche Sache zu machen, sich zu organisiren, um die politische Macht an sich zu reißen und dadurch die „Bourgeoisie"- oder „Kapitalistenherrschaft" zu brechen. Sechzehn Jahre später (1864) trat hauptsächlich auf Betreiben von Marx zu London eine große Versammlung von Arbeitern der verschiedensten Nationen zusammen, um über eine internationale Organisation der Arbeiter und Proletarier zu berathen. Es wurde ein Comité gewählt, welchem die Aufgabe zufiel, die Statuten einer internationalen Arbeitervereinigung zu entwerfen und den nächstjährigen Congreß in Brüssel vorzubereiten. Das erste, was das Comité beschloß, war die Einsetzung eines Generalrathes mit einem Präsidenten und je einem correspondirenden Mitglied für die verschiedenen Nationen. Mitglied für Deutschland wurde Marx. Die von ihm vorgeschlagene und vom Generalrath angenommene Adresse an die Arbeiter schließt wie das communistische Manifest mit den Worten: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch." Auch der von Marx eingereichte Statutenentwurf wurde angenommen.

Diese Statuten[3] wurden 1866 auf dem Congreß zu Genf genehmigt. Von da an fand fast jährlich ein Congreß der Internationale statt. Der zu Brüssel 1868 beschloß, Religion und Bibel seien durch den Cult derjenigen Männer zu ersetzen, welche sich um die materielle Wohlfahrt der Menschheit hervorragende Dienste erworben. Der Congreß zu Basel 1869 sprach der Gesellschaft das Recht zu, das Privateigenthum an Grund und Boden in Gemeineigenthum der Gesammtheit umzuwandeln.

[1] Geboren 1818 zu Trier, gestorben 1883 zu London. Sein Hauptwerk „Das Kapital" war auf vier Bände berechnet, ist aber nicht über den zweiten Band hinaus gediehen, und Marx selbst hat nur den ersten Band (1. Aufl. 1867, 4. Aufl. 1890) herausgegeben. Andere bedeutende Schriften von Marx sind: „Zur Kritik der politischen Oekonomie", 1859; „Das Elend der Philosophie" (gegen Proudhon); letztere Schrift wurde von Marx französisch verfaßt und erst 1885 von Bernstein ins Deutsche übersetzt.

[2] Wurde vor zwei Jahren (1891) als Flugschrift neu herausgegeben. Berlin, Verlag des „Vorwärts".

[3] Abgedruckt bei E. Jäger, Der moderne Socialismus. Berlin 1873. S. 56. Daselbst auch reiche Auszüge aus der Marx'schen Inauguraladresse (S. 50).

Bald machten sich aber Spaltungen geltend, die sich hauptsächlich um die Befugnisse des Generalrathes drehten und zum guten Theil in nationaler Eifersucht ihren Grund hatten. Die Föderalisten oder Anarchisten unter der Führung Bakunins wollten keine „Dictatur" des Generalrathes und waren eifersüchtig auf die Machtstellung des Deutschen K. Marx. Die Anhänger des letztern dagegen, die Centralisten oder Autoritären, waren der Ansicht, nur ein mit großen Vollmachten ausgerüsteter Generalrath vermöge der Arbeiterpartei zum Siege zu verhelfen. Dieser Streit zwischen Centralisten und Föderalisten war der Grund, warum nach 1873 kein Congreß mehr stattfand und der Generalrath, der inzwischen seinen Sitz von London nach New York verlegt hatte, sich bald auflöste. Obwohl jedoch eine internationale Organisation der Arbeiter heute nicht mehr besteht, so leben doch die treibenden Ideen der Internationale fort[1].

B. Die wissenschaftlichen Grundlagen des Marx'schen Systems.

Marx wird heute fast allgemein als der eigentliche wissenschaftliche Begründer des Socialismus anerkannt und von den Socialisten mit einer Art religiöser Verehrung umgeben.

Welches sind die theoretischen Grundlagen, durch deren Aufstellung oder Entdeckung Marx der Begründer des „wissenschaftlichen" Socialismus geworden sein soll? Hören wir die Antwort aus dem Munde seines langjährigen Freundes und Mitarbeiters Fr. Engels. „Die beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Production vermittelst des Mehrwerthes, verdanken wir Marx. Mit ihnen wurde der Socialismus eine Wissenschaft."[2]

1. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Was haben wir unter der materialistischen Geschichtsauffassung der Socialisten zu verstehen? Im Grunde nichts anderes, als daß die ganze Welt mit allen ihren geistigen und sinnlichen Erscheinungen nur ein großer Entwicklungsproceß ist, in dem es nichts Dauerndes, Unveränderliches gibt als das beständige gesetzmäßige Entstehen und Vergehen.

Die alte Philosophie (die metaphysische Denkweise, wie Engels sie nennt) ging von der Annahme aus, es gebe eine Summe von Ideen und Grundsätzen, die dem Wechsel und der Veränderung nicht unterworfen, also von Zeit und Ort unabhängig und in diesem Sinne ewig seien. Die neue, mit Hegel beginnende Philosophie dagegen (die dialektische Denkweise) kennt keine derartigen unwandelbaren Begriffe und Grundsätze. Das ganze Weltall mit all seinen geistigen und körperlichen Erscheinungen ist nach ihr in einem beständigen Entwicklungsproceß begriffen, in dem es nichts Dauerndes gibt als das ewige Werden und Vergehen.

Der Socialismus hat sich diese Hegel'sche Idee von dem unaufhörlichen Werden und Vergehen angeeignet. Sowohl Marx als Engels sind aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen. Aus einem doppelten Grunde jedoch

[1] Siehe unsern Artikel „Internationale" im Freiburger Kirchenlexikon.
[2] Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft. 4. Aufl. 1891. S. 26.

befriedigte Hegel sie nicht. Erstens weil er trotz seiner „dialektischen Denkweise" eine absolute Wahrheit annahm, ja behauptete, sein System sei der Inbegriff der absoluten Wahrheit. Zweitens weil er als Idealist meinte, die ganze uns umgebende Welt sei nur das Abbild der irgendwo schon vor der Welt existirenden Idee, „wodurch das richtige Verhältniß auf den Kopf gestellt wird"[1].

Mit Freuden begrüßten deshalb Marx und Engels das Auftreten Feuerbachs, der den „Dualismus" zwischen Geist und Materie aufhob, d. h. offen und ungescheut den Materialismus auf den Thron setzte und das ganze Geistesleben der Menschen für ein Product der Materie erklärte. Einen Gott gibt es nicht, der Mensch ist nicht wesentlich vom Thiere verschieden, das Denken ist nur ein chemischer Proceß, mit dem Tode ist alles zu Ende.

Indessen, so willkommen ihnen auch die materialistische Auffassung Feuerbachs war, so behaupten Marx und Engels doch, den Entwicklungsproceß tiefer und wissenschaftlicher erfaßt zu haben, indem sie erkannten, „daß die Production und nächst der Production der Austausch ihrer Producte die Grundlage aller Gesellschaftsordnung ist; daß in jeder geschichtlich auftretenden Gesellschaft die Vertheilung der Producte und mit ihr die sociale Gliederung in Klassen oder Stände sich danach richtet, was und wie producirt und wie das Producirte ausgetauscht wird. Hiernach sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Aenderungen und politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen ..., sondern in Veränderungen der Productions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Oekonomie der betreffenden Epoche"[2]. Damit wird die Wirthschaftslehre zur Grundlage und zum Ausgangspunkt aller Wissenschaften erhoben.

Aus dieser Grundanschauung ziehen die Socialisten den Schluß, daß es ein vergebliches Bemühen ist, sie mit philosophischen oder religiösen Beweisgründen widerlegen zu wollen. Denn die wirthschaftlichen Verhältnisse richten sich nicht nach den politischen, religiösen und philosophischen Einrichtungen und Anschauungen, sondern bringen umgekehrt dieselben hervor. Wie ein jedes Zeitalter eine ihm entsprechende Religion, Moral, Politik und Philosophie hervorbringt, so wird dies auch mit dem socialistischen der Fall sein. Die heutige Gesellschaftsordnung wächst allmählich in die socialistische Gesellschaft hinein. Mit der neuen Gesellschaft entsteht auch ein neues Recht und eine neue Moral. Die Religion wird nicht abgeschafft, sie verschwindet von selbst mit dem Eintritt der selbstbewußten Menschheit in das socialistische Zeitalter.

Wie haben wir uns aber dieses Hineinwachsen in die socialistische Gesellschaft zu denken? Und welche Beweise bringen die Socialisten für diese ihre Annahme vor? Das führt uns auf die zweite große „Entdeckung", durch die Marx der Gründer des wissenschaftlichen Socialismus geworden sein soll: „die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Production vermittelst des Mehrwerthes".

2. Die kapitalistische Production und die Lehre vom Mehrwerth.

Im Mittelalter, so belehren uns Marx und Engels, waren die Productionsmittel im Besitz der Producenten, d. h. der Arbeiter. Deshalb konnte

[1] Engels a. a. O. S. 23. [2] Engels, Dührings Umwälzung S. 253.

die Frage nicht entstehen, wem das Arbeitsproduct gehöre. Beim Anbruch der neuern Zeit erlitt jedoch die Industrie eine wesentliche Umgestaltung. Die bisher zerstreuten Productionsmittel wurden in großen Werkstätten (Manufacturen) concentrirt und durch Zusammenwirken vieler Kräfte, also *gesellschaftlich* bearbeitet, aber nach wie vor als Productionsmittel und Producte *einzelner*, nämlich der Kapitalisten, behandelt. Der Besitzer der Productionsmittel eignete sich die Producte an, obwohl sie nicht *seine* Producte, sondern die Producte *fremder* Arbeit waren, und damit haben wir die moderne Erscheinung des *Kapitalisten*, der sich wie ein Vampyr mit fremdem Gute bereichert. Zu zeigen, das Kapital sei nichts als fremde, ungerecht angeeignete Arbeit, die sich zu Gunsten des Kapitalisten immer vermehren muß, das ist die Aufgabe des Marx'schen Hauptwerkes „Das Kapital".

Den Kernpunkt der Marx'schen Theorie bildet seine Lehre vom *Mehrwerth*; diese hinwiederum hat seine *Werththeorie* zur nothwendigen Voraussetzung. Aus der Lehre vom Mehrwerth ergibt sich dann als nächste Folgerung die Lehre vom kapitalistischen „*Accumulationsproceß*" (Anhäufung des Kapitals) und als entfernte Folgerung die Abschaffung des Kapitalmonopols oder der Uebergang der kapitalistischen Gesellschaft in die socialistische. Untersuchen wir kurz diese Grundpfeiler des Marx'schen Lehrgebäudes.

1. *Die Werththeorie.* Wie schon Ad. Smith und noch unzweideutiger D. Ricardo und Rodbertus, stellt Marx den Grundsatz auf, die *Arbeit sei die einzige Quelle des Tauschwerthes*, oder eine Waare habe gerade so viel Tauschwerth, als Arbeit zu ihrer Herstellung aufgewendet wurde.

Er unterscheidet nämlich einen doppelten Werth der Waaren: den *Gebrauchswerth* und den *Tauschwerth*. Das Brod z. B. kann zur Nahrung dienen: das ist der *Gebrauchswerth* desselben; man kann es aber auch gebrauchen, um es gegen andere Waaren umzutauschen oder zu verkaufen: das ist sein *Tauschwerth*. Der *Gebrauchswerth* besteht nach Marx in der Nützlichkeit einer Sache für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und hat seinen Grund in den physischen und chemischen Eigenschaften derselben; der *Tauschwerth* dagegen besteht in dem Verhältniß, in dem sich Gebrauchswerthe einer Art (z. B. x Pfund Wolle) gegen Gebrauchswerthe anderer Art (z. B. y Paar Schuhe) umtauschen lassen. Wenn ich z. B. weiß, daß sich im Tauschhandel zehn Pfund Garn gegen zwei Paar Schuhe austauschen lassen, so haben beide den gleichen Tauschwerth, wie verschieden auch ihre Gebrauchswerthe sein mögen. Tauschwerth hat eine Waare nur, weil Arbeit in ihr enthalten ist, und das Maß dieser in den Dingen „vergegenständlichten" oder „krystallisirten" Arbeit ist auch das Maß ihres Tauschwerthes. Zwei Waaren, welche dasselbe Arbeitsquantum enthalten, haben den gleichen Tauschwerth. Deshalb nennt Marx die menschliche, in den Waaren enthaltene („festgeronnene") Arbeit die „werthbildende Substanz".

2. *Mehrwerth.* Mit Hilfe der entwickelten Werththeorie gelangt nun Marx zu seiner Lehre vom „*Mehrwerth*" oder Profit. Durch bloßen Umtausch von Waaren gegen Waaren, so führt er aus, kann man keinen Mehrwerth (Gewinn) erzielen, da ja beim Austausch das Hingegebene dem Empfangenen gleichwerthig sein muß. Das gilt auch vom kapitalistischen Umtausch, wo zuerst Geld gegen Waaren und dann wieder Waaren gegen Geld ausgetauscht werden, mithin das Geld das Endziel des Tausches ist. Wie gelangt trotzdem der Kapitalist zu seinen „*Mehrwerthen*"? oder wie Marx sich ausdrückt, worin liegt das „*Geheimniß der Plusmacherei*"? Wie kommt es, daß der *Arbeiter*, von dem doch die „werthbildende Substanz" der Waaren, die *Arbeit*, herrührt, heute beinahe leer ausgeht, während der müßige Kapitalist Schätze auf Schätze häuft?

Hören wir die Antwort. Was der Kapitalist kauft, ist nicht, wie man bisher fälschlich wähnte, die in den Dingen enthaltene *Arbeit*, sondern die *Arbeitskraft* des Arbeiters. In der heutigen Gesellschaftsordnung, wo die Productionsmittel das *Monopol einer Klasse* (der Kapitalisten) sind, gilt die Arbeitskraft als Waare. Will der Arbeiter nicht verhungern, so muß er, da er selbst keine Productionsmittel hat, seine Arbeitskraft wie eine Waare verkaufen, und diesen Umstand benutzt der Kapitalist, um sich auf Kosten des Arbeiters zu bereichern.

Wie bei jeder andern Waare, so muß man auch bei der Arbeitskraft den *Gebrauchswerth* und den *Tauschwerth* unterscheiden. Der *Tauschwerth* der Arbeitskraft bestimmt sich wie der Werth jeder Waare durch die Masse der in ihr enthaltenen gesellschaftlichen Durchschnittsarbeit oder durch den Werth der Lebensmittel, die zur Ernährung und Fortdauer der Arbeitskraft gewohnheitsmäßig erforderlich sind[1]. Außerdem hat aber die Arbeitskraft einen *Gebrauchswerth*, eine Naturgabe, „die den Arbeiter nichts kostet, aber dem Kapitalisten viel einbringt".

„Der *Werth* (Tauschwerth) der Arbeitskraft und ihre *Verwerthung* im Arbeitsproceß (ihr Gebrauchswerth) sind also zwei verschiedene Größen. Diese Werthdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte." Was der Kapitalist bezahlt, ist nur der *Tauschwerth* der Arbeitskraft, was er aber eigentlich haben will, ist „der specifische *Gebrauchswerth* dieser Waare (der Arbeitskraft), *Quelle von Werthen zu sein und von mehr Werth, als sie selbst hat*". Dies ist der specifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet. Und er verfährt dabei den ewigen Gesetzen des Austausches gemäß. In der That, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andern Waare, realisirt ihren Tauschwerth und veräußert ihren Gebrauchswerth (d. h. er erhält nur den Preis für den Tauschwerth seiner Arbeitskraft, muß aber den ganzen Gebrauch der letztern an den Käufer, den Kapitalisten, abtreten). Er kann den einen nicht erhalten, ohne den andern wegzugeben. Der Gebrauchswerth der Arbeitskraft, der Arbeit selbst, gehört ebenso wenig ihrem Verkäufer, wie der Gebrauchswerth des verkauften Oels dem Oelhändler. Der Geldbesitzer hat den Tageswerth der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. *Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Tag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Werth, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener*

[1] „Der Werth der Arbeitskraft gleich dem jeder andern Waare ist bestimmt durch die zur Production, also auch Reproduction, dieses specifischen Artikels nothwendige Arbeitszeit. . . Der Werth der Arbeitskraft löst sich auf in den Werth einer bestimmten Summe von Lebensmitteln." Kapital (4. Aufl.) S. 133 u. 134. Wenn Marx von Werth ohne weitern Zusatz spricht, versteht er darunter immer den Tauschwerth.

Tageswerth, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer. ... Unser Kapitalist hat den Casus, der ihn lachen macht, vorgesehen. Der Arbeiter findet daher in der Werkstätte die nöthigen Productionsmittel *nicht nur für einen sechsstündigen*, sondern *für einen zwölfstündigen Arbeitsproceß*."[1]

Beträgt z. B. der Werth der Lebensmittel, deren der Arbeiter gewohnheitsmäßig bedarf, 3 Schilling, so ist dies der *Tauschwerth* der Arbeitskraft, also auch der *Lohn*, den er dafür erhält. Einen Theil der Arbeitszeit, z. B. 6 Stunden, verwendet nun der Arbeiter dazu, den Werth, den er in Form von Geld (3 Schilling) erhält, in anderer Form zu produciren. Diesen Theil der Arbeitszeit nennt Marx die nothwendige Arbeitszeit.

Aber der Arbeiter muß über diese Arbeitszeit hinaus, vielleicht 12 Stunden thätig sein. Würde er nur während der nothwendigen Arbeitszeit thätig sein, so würde der Kapitalist keinen Mehrwerth erzielen. Dieser würde nur den Preis, den er dem Arbeiter als Lohn bezahlt, in einer andern Form wieder erhalten. Es muß also dem Kapitalisten daran liegen, *die Zeit der Arbeit über die nothwendige Arbeitszeit zu verlängern*. „Diese zweite Periode des Arbeitsprocesses, die der Arbeiter über die Grenzen der nothwendigen Arbeit hinaus schanzt, kostet ihn zwar Arbeit, Verausgabung von Arbeitskraft, *bildet aber keinen Werth für ihn. Sie bildet Mehrwerth, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus nichts anlacht*."[2] Diesen Mehrwerth eignet sich der Kapitalist unentgeltlich an, und zwar nach dem herrschenden „bürgerlichen" Recht ohne den Schein der Ungerechtigkeit. Denn die Arbeit gehört dem Eigenthümer des Materials, auf welches sie verwendet wird, und dieser Eigenthümer ist in der heutigen Gesellschaft nicht der „Producent" (der Arbeiter), sondern der Kapitalist.

3. *Verwandlung des Mehrwerthes in Kapital, der Accumulationsproceß des Kapitals und die industrielle Reserve-Armee.* Wir wissen jetzt, wie nach Marx „Mehrwerth" entsteht. In einer Gesellschaftsordnung, in welcher die Productionsmittel das Monopol einer bestimmten Klasse sind, kann der Mehrwerth nur durch Ausbeutung fremder Arbeit entstehen. Dieser erzielte „Mehrwerth" wird nun selbst wiederum zur weitern Production und somit auch zur Erreichung von neuen und größeren Mehrwerthen verwendet und verwandelt sich so in *Kapital*. Das Kapital ist die Gesammtheit der im Privatbesitz befindlichen Productionsmittel, die zur Erzielung von Mehrwerth, d. h. zur Ausbeutung fremder Arbeitskraft verwendet werden; es ist nichts als „processirender Werth, processirendes Geld" oder „Mehrwerth heckender Werth".

Die Verwandlung der Productionsmittel, insbesondere des Geldes, in Kapital setzt voraus, daß „der Geldbesitzer den freien Arbeiter auf dem Waarenmarkte vorfinde, frei in dem Sinne, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft verfügt" und andererseits keine eigenen Productionsmittel besitzt[3]. Der Eigenthümer der Productionsmittel wird dieselben natürlich nur unter der Voraussetzung zur Production verwenden, daß ihm der Proceß einen Mehrwerth, eine neue Aneignung fremder Arbeit verspreche. „Der Werth wird also processirender Werth, processirendes Geld und als solches Kapital. Er

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 156—157. [2] Ebend. S. 178 (2. Aufl. S. 207).
[3] Ebend. S. 131.

kommt aus der Waarencirculation her, geht wieder in sie ein, erhält und vervielfältigt sich in ihr, kehrt vergrößert aus ihr zurück und beginnt denselben Kreislauf stets von neuem."[1]

Der Kapitalist muß sein Geschäft immer mehr erweitern und alle technischen Fortschritte sich zu nutze machen, wenn er die Concurrenz bestehen will. Mit dieser Erweiterung wächst der „Mehrwerth", aber auch das Proletariat und sein Elend. „Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andere scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigene Haut zu Markte getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die — Gerberei."[2]

Um uns den Ausbeutungsproceß noch eingehender zu schildern, theilt Marx das gesammte Kapital in zwei Theile, das *constante* und das *variable* Kapital. *Constant* ist derjenige Theil des Kapitals, der zur Anschaffung oder Verbesserung von Maschinen, Rohstoffen u. s. w. verwendet wird; denn dieser kann sich aus sich nicht vermehren oder Mehrwerthe erzeugen. Beim Tausch werden ja Aequivalente gegeneinander umgesetzt, und die Maschine kann auch keine Mehrwerthe schaffen, da sie immer nur so viel Werth an die Producte abgibt, als sie selbst verliert. Natürlich gilt dies nur unter Voraussetzung der Marx'schen Werththeorie.

Das *variable* Kapital ist die *Arbeitskraft*, die sich der Kapitalist um Geld (Lohn) erwirbt und die mehr Werth erzeugen kann, als sie selbst hat. Die Arbeitskraft producirt ja, wie schon früher gezeigt wurde, nicht bloß ihr eigenes Aequivalent, sondern auch einen Ueberschuß oder Mehrwerth, der bald größer, bald kleiner sein kann und eben deshalb variables, veränderliches Kapital heißt.

Welches ist nun das *Verhältniß des constanten Kapitals zum variabeln*? Das constante wird immer größer („accumulirt sich") und erweitert sein Herrschaftsgebiet auf Kosten des variabeln. Bei jedem Productionsproceß bildet sich Mehrwerth, wird also das constante Kapital größer und fordert die Heranziehung neuer Arbeitskräfte. Damit erweitert sich auch das Gebiet der Ausbeutung.

Hierzu kommt noch, daß die kapitalistische Production den Kapitalisten nöthigt, den auf das variable Kapital (auf Löhne) entfallenden Antheil *immer mehr zu verringern*, weil er sonst die Concurrenz nicht aushalten kann. Er muß also darauf sehen, daß die Arbeiter möglichst lang über die nothwendige Arbeitszeit hinaus arbeiten, er muß trachten, die wohlfeilere Frauen- und Kinderarbeit zu benutzen, endlich muß er darauf sinnen, die Arbeit durch technische Vorrichtungen möglichst productiv zu machen. Denn die Fähigkeit, ein größeres Maß von Werthen zu produciren, hat nach Marx auf den Tauschwerth der Arbeitskraft keinen Einfluß, kommt also nicht dem Arbeiter, sondern dem Kapitalisten zu gute.

Dieser letztere Umstand hat nun bei recht hoch entwickelter Technik die Folge, daß sie *den Arbeiter immer mehr überflüssig macht*. Während in der frühern Periode die Industrie die kleinen selbständigen Handwerker aus dem Felde schlug und wegen der eigenen Unvollkommenheit der Technik mehr extensiv arbeitete, also eine immer größere Zahl von Lohnarbeitern in ihren Dienst zog, tritt auf einer höhern Stufe ein entgegengesetzter Proceß ein. Sie sucht möglichst intensiv zu arbeiten, d. h. mit möglichst wenig Arbeit möglichst viel zu produciren, und soweit es geht, die Arbeit durch technische Vorrichtungen überflüssig zu machen. Bei gleichem Arbeitsaufwand vermag heute wegen der technischen Fortschritte ein Spinner hundert-

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 131. [2] A. a. O. S. 139.

mal mehr zu leisten, als am Anfang dieses Jahrhunderts. Auf diesem Wege macht die Maschine immer mehr Arbeiter überflüssig. Es bildet sich ein Heer von Lohnarbeitern, welches das Beschäftigungsbedürfniß der Industrie überschreitet. Das ist die „industrielle Reserve-Armee“, die dem Kapital immer zur Verfügung steht und die zu Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, herangezogen wird, um bei dem nachfolgenden Krach „auf das Pflaster geworfen zu werden“.

Diese *industrielle Reserve-Armee* hängt nach Marx und Engels wie ein Bleigewicht an den Füßen der Arbeiter, sie ist ein Regulator zur Niederhaltung des Arbeitslohnes auf dem niedrigen Niveau, das dem kapitalistischen Bedürfniß entspricht. „Das Gesetz, welches die relative Uebervölkerung oder industrielle Reserve-Armee stets mit Umfang und Energie der Accumulation im Gleichgewichte hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen. Es bedingt eine der Accumulation von Kapital entsprechende Accumulation von Elend. Die Accumulation von Reichthum auf dem einen Pol ist also zugleich Accumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Bestialisirung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf seiten der Klasse, *die ihr eigenes Product als Kapital producirt*.“[1]

4. *Das Ende der kapitalistischen Productionsweise.* Auf Grund seiner Geschichtsauffassung will uns schließlich Marx zeigen, wie der socialistische Zukunftsstaat aus der heutigen Gesellschaft herauswächst.

Durch dieselben Gesetze, durch welche jetzt der Kapitalismus die Arbeiter unterdrückt und ausbeutet (exploitirt), wird er selbst einer höhern Gesellschaftsordnung weichen müssen. Der Kreis der Concurrenten wird immer kleiner, ihre Macht immer erdrückender, auf der andern Seite die Zahl der Enterbten immer größer und ihr Elend immer unerträglicher. Die Concentration der Arbeitsmittel, die Vergesellschaftung der Arbeit und die Schulung der organisirten Arbeiterklasse erreichen einen Punkt, wo die Fessel des Kapitalmonopols in den Händen weniger gesprengt wird. Alsdann werden die „Expropriateurs expropriirt“, und es wird wieder individuelles Eigenthum hergestellt, jedoch „auf Grundlage der Errungenschaften der kapitalistischen Aera, *der Cooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigenthum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Productionsmitteln*“[2]. „Die Verwandlung des auf eigener Arbeit der Individuen beruhenden, zersplitterten Privateigenthums in kapitalistisches ist natürlich ein Proceß, ungleich mehr langwierig, hart und schwierig als die Verwandlung des factisch bereits auf gesellschaftlicher Exploitation der Productionsmittel beruhenden kapitalistischen Privateigenthums in gesellschaftliches Eigenthum. Dort handelte es sich um die Expropriation der Volksmasse durch wenige Usurpatoren, *hier handelt es sich um die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse*.“

5. *Die zukünftige Gesellschaft nach der Idee von Marx.* Die eben angeführte Stelle ist wichtig, weil sie uns einen Blick thun läßt in die zukünftige socialistische Gesellschaftsordnung, wie sie dem Geiste des Gründers der Internationale vorschwebte. Halten wir diese Stelle zusammen mit anderen Ausführungen im „Kapital“, so erwartet Marx folgende Einrichtungen für die zukünftige Gesellschaftsordnung:

a) *Gemeineigenthum aller Productionsmittel*, und zwar herbeigeführt durch *Expropriation* der Usurpatoren (Kapitalisten) von seiten der *Volksmasse*, also auf demokratischem Wege.

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 611. [2] A. a. O. S. 728.

b) *Gesellschaftliche Exploitation* (Benutzung) *der Arbeitsmittel* auf Grund der *Cooperation freier Arbeiter*, d. h. öffentliche Organisation der Arbeit, jedoch auf demokratischer Grundlage[1].

c) Der *Ertrag* der Arbeit ist gesellschaftliches Gesammtproduct. Ein Theil dieses Products wird zu neuer Production verwendet. Der andere, nur zum Genuß bestimmte, soll zur Vertheilung gelangen und Privateigenthum werden. Dieses ist das „auf eigener Arbeit beruhende Privateigenthum“, von dem Marx wiederholt spricht.

d) In Bezug auf die *Vertheilung* des gesellschaftlichen Arbeitsertrages unterscheidet Marx zwei communistische Perioden oder Phasen.

α) In der *ersten Phase* der communistischen Gesellschaft, in welcher diese eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht und noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, dient die *Arbeitsleistung* als Vertheilungsmaßstab. „*Demgemäß erhält der einzelne Producent*[2] — nach den Abzügen für die allgemeinen Bedürfnisse der Gesellschaft — *exact zurück, was er ihr gibt*. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. Z. B. der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Producenten ist der von ihm gelieferte Theil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Antheil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds) und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrath von Consumptionsmitteln so viel heraus, als gleichviel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben, erhält er in der andern zurück.

„Es herrscht hier offenbar dasselbe Princip, das den Waarenaustausch regelt, soweit er Austausch Gleichwerthiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit, und weil andererseits nichts in das Eigenthum der Einzelnen übergehen kann außer individuellen Consumptionsmitteln. Was aber die Vertheilung der letzteren unter die einzelnen Producenten betrifft, herrscht dasselbe Princip wie beim Austausch von

[1] Man vgl. mit dieser Stelle noch, was Marx auf S. 45 (4. Aufl.) des „Kapital“ sagt: „Stellen wir uns ... einen *Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Productionsmitteln* arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als *eine* gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich, nur *gesellschaftlich* statt *individuell*. Ein wesentlicher Unterschied tritt jedoch ein. Alle Producte Robinsons waren sein ausschließlich persönliches Product und daher unmittelbar Gebrauchsgegenstände für ihn. Das Gesammtproduct des Vereins ist ein *gesellschaftliches Product*. Ein Theil dieses Productes dient wieder als Productionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Theil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie *vertheilt* werden. Die Art dieser Vertheilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Productionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Producenten. Nur zur Parallele mit der Waarenproduction setzen wir voraus, der Antheil jedes Producenten an den Lebensmitteln sei bestimmt durch seine *Arbeitszeit. Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Vertheilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunctionen* zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich *als Maß des individuellen Antheils des Producenten an der Gemeinarbeit* und daher auch an dem individuell verzehrbaren Theil des Gemeinproducts.“ Man sehe noch „Kapital“ S. 492.

[2] Unter *Producenten* versteht Marx immer die Arbeiter im Gegensatz zu den Kapitalisten, die nicht produciren (arbeiten), sondern sich fremde Arbeit aneignen.

Waarenäquivalenten, es wird gleichviel Arbeit in einer Form gegen gleichviel Arbeit in einer andern umgetauscht.“ [1]

Daraus zieht Marx den Schluß, daß in der beschriebenen ersten communistischen Phase keine volle Rechtsgleichheit herrschen kann. Man läßt zwar keine Klassenunterschiede zu, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber man „erkennt die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an“. Das Recht „ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalte nach, wie als Recht. . . . Diese Mißstände sind unvermeidbar in der ersten Phase der communistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist. Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und die dadurch bedingte Culturentwicklung der Gesellschaft“ [2].

β) Auf einer höhern Phase „existiren die individuellen Arbeiten unmittelbar als Bestandtheile der Gesammtarbeit“ [3], d. h. der Einzelne hat als solcher kein besonderes Anrecht mehr auf das Product der Gesammtarbeit, und jeder erhält nur nach seinen Bedürfnissen. „In einer höhern Phase der communistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Theilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfniß geworden (!); nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Productionskräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichthums voller fließen, — erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“ [4]

Wir bitten den Leser, sich diese interessante Stelle, auf die wir noch wiederholt zurückkommen werden, wohl zu merken.

IV. Die gegenwärtige Gestalt des Socialismus.

1. Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die gegenwärtige Gestalt des Socialismus, so lassen sich hauptsächlich zwei Richtungen unterscheiden: die der deutschen Socialdemokraten und der ihnen verwandten Collectivisten in Frankreich und England, und die der Anarchisten. Das wirthschaftliche Ziel der letzteren haben wir schon oben (117) dargethan. Außerdem verschmähen sie meistens die Theilnahme an der Politik und appelliren vorwiegend an die Gewalt, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Die erstere Richtung steht ganz auf dem Boden der Marx'schen Principien. Die deutschen Socialdemokraten, die bei den letzten Reichstagswahlen (1890) 1 341 000 Stimmen für ihre Candidaten abgaben, und als deren bedeutendste Vertreter neben Fr. Engels und K. Kautsky unter anderen die Reichstagsabgeordneten Bebel, Liebknecht, Auer, Singer und v. Vollmar gelten, bekannten sich seit dem Jahre 1875 zu dem sogenannten Gothaer Programm [5]. Im genannten Jahre nämlich einigten sich die Anhänger von Marx (die sogen. Eisenacher) und von Lassalle (Lassalleaner)

[1] Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms, siehe „Die Neue Zeit“, 9. Jahrg., I, 566—567. [2] Zur Kritik des socialdem. Parteiprogr. a. a. O. S. 567.
[3] Ebend. S. 566. [4] Ebend. S. 567.
[5] Abgedruckt in unserer Schrift: „Der Socialismus“ S. 30 ff.

auf einem Congresse zu Gotha auf ein gemeinsames Compromißprogramm. Gegen den Entwurf dieses Programmes richtete Marx schriftlich eine scharfe Kritik, die er unter dem Titel „Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei“ den Führern der Socialdemokraten einhändigen ließ. Der Congreß nahm in einigen Punkten Rücksicht auf die Ausstellungen von Marx, in anderen aber nicht. Letzterer Umstand bewog Fr. Engels, die „Randglossen“ aus dem Nachlasse seines Freundes der Oeffentlichkeit zu übergeben. So unangenehm auch die socialdemokratische Fraction im Reichstag durch diese Veröffentlichung überrascht wurde, so sah sie sich doch genöthigt, die Revision des Parteiprogrammes zur Discussion zu stellen. Als Resultat derselben kann man das neue, auf dem Erfurter Parteitag (14. bis 20. October 1891) vereinbarte Programm ansehen.

Das Erfurter Programm:

„I. Die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt mit Naturnothwendigkeit zum Untergange des Kleinbetriebes, dessen Grundlage das Privateigenthum des Arbeiters an seinen Productionsmitteln bildet. Sie trennt den Arbeiter von seinen Productionsmitteln und verwandelt ihn in einen besitzlosen Proletarier, indes die Productionsmittel das Monopol einer verhältnißmäßig kleinen Zahl von Kapitalisten und Großgrundbesitzern werden.

Hand in Hand mit dieser Monopolisirung der Productionsmittel geht die Verdrängung der zersplitterten Kleinbetriebe durch kolossale Großbetriebe, geht die Entwicklung des Werkzeugs zur Maschine, geht ein riesenhaftes Wachsthum der Productivität der menschlichen Arbeit. Aber alle Vortheile dieser Umwandlung werden von den Kapitalisten und Großgrundbesitzern monopolisirt. Für das Proletariat und die versinkenden Mittelschichten — Kleinbürger, Bauern — bedeutet sie wachsende Zunahme der Unsicherheit ihrer Existenz, des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung.

Immer größer wird die Zahl der Proletarier, immer massenhafter die Armee der überschüssigen Arbeiter, immer schroffer der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, immer erbitterter der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, der die moderne Gesellschaft in zwei feindliche Heerlager trennt und das gemeinsame Merkmal aller Industrieländer ist.

Der Abgrund zwischen Besitzenden und Besitzlosen wird noch erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Productionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden, die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand der Gesellschaft erheben und den Beweis liefern, daß die Productivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind, daß das Privateigenthum an Productionsmitteln unvereinbar geworden ist mit deren zweckentsprechender Anwendung und voller Entwicklung.

Das Privateigenthum an Productionsmitteln, welches ehedem das Mittel war, dem Producenten das Eigenthum an seinem Product zu sichern, ist heute zum Mittel geworden, Bauern, Handwerker und Kleinhändler zu expropriiren und die Nichtarbeiter — Kapitalisten, Großgrundbesitzer — in den Besitz des Products der Arbeiter zu setzen. Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigenthums an Productionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigenthum und die Umwandlung der Waarenproduction in socialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Production kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Klassen aus einer

Quelle des Elends und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger, harmonischer Vervollkommnung werde.

Diese gesellschaftliche Umwandlung bedeutet die Befreiung nicht bloß der Arbeiterklasse, sondern der gesammten Menschheit, die unter den heutigen Zuständen leidet. Aber diese Befreiung kann nur das Werk der Arbeiterklasse sein, weil alle anderen Klassen, trotz der Interessenstreitigkeiten unter sich, auf dem Boden des Privateigenthums an Productionsmitteln stehen und die Erhaltung der Grundlagen der heutigen Gesellschaft zum gemeinsamen Ziel haben.

Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist nothwendigerweise ein politischer Kampf. Die Arbeiterklasse kann ihre ökonomischen Kämpfe nicht führen und ihre ökonomische Organisation nicht entwickeln ohne politische Rechte. Sie kann den Uebergang der Productionsmittel in den Besitz der Gesammtheit nicht bewirken, ohne in den Besitz der politischen Macht gekommen zu sein.

Diesen Kampf der Arbeiterklasse zu einem bewußten und einheitlichen zu gestalten und ihm sein naturnothwendiges Ziel zu weisen — das ist die Aufgabe der socialdemokratischen Partei.

Die Interessen der Arbeiterklasse sind in allen Ländern mit kapitalistischer Productionsweise die gleichen. Mit der Ausdehnung des Weltverkehrs und der Production für den Weltmarkt wird die Lage der Arbeiter eines jeden Landes immer abhängiger von der Lage der Arbeiter in den anderen Ländern. Die Befreiung der Arbeiterklasse ist also ein Werk, an dem die Arbeiter aller Culturländer gleichmäßig betheiligt sind. In dieser Erkenntniß fühlt und erklärt die socialdemokratische Partei Deutschlands sich eins mit den klassenbewußten Arbeitern aller übrigen Länder.

Die socialdemokratische Partei Deutschlands kämpft also nicht für neue Klassenprivilegien und Vorrechte, sondern für die Abschaffung der Klassenherrschaft und der Klassen selbst und für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechts und der Abstammung. Von diesen Anschauungen ausgehend, bekämpft sie in der heutigen Gesellschaft nicht bloß die Ausbeutung und Unterdrückung der Lohnarbeiter, sondern jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung, richte sie sich gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse.

II. Ausgehend von diesen Grundsätzen fordert die socialdemokratische Partei Deutschlands zunächst [1]:

1. Allgemeines, gleiches, directes Wahl- und Stimmrecht mit geheimer Stimmabgabe aller über 20 Jahre alten Reichsangehörigen ohne Unterschied des Geschlechts für alle Wahlen und Abstimmungen. Proportional-Wahlsystem, und bis zu dessen Einführung gesetzliche Neueintheilung der Wahlkreise nach jeder Volkszählung. Zweijährige Gesetzgebungsperioden. Vornahme der Wahlen und Abstimmungen an einem gesetzlichen Ruhetage. Entschädigung für die gewählten Vertreter. Aufhebung jeder Beschränkung politischer Rechte außer im Falle der Entmündigung.

2. Directe Gesetzgebung durch das Volk vermittelst des Vorschlags- und Verwerfungsrechts. Selbstbestimmung und Selbstverwaltung des Volks in Reich, Staat, Provinz und Gemeinde. Wahl der Behörden durch das Volk, Verantwortlichkeit und Haftbarkeit derselben. Jährliche Steuerbewilligung.

3. Erziehung zur allgemeinen Wehrhaftigkeit. Volkswehr an Stelle der stehenden Heere. Entscheidung über Krieg und Frieden durch die Volksvertretung. Schlichtung aller internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege.

4. Abschaffung aller Gesetze, welche die freie Meinungsäußerung und das Recht der Vereinigung und Versammlung einschränken oder unterdrücken.

[1] D. h. innerhalb der heutigen Gesellschaft, in der Privateigenthum der Productionsmittel besteht.

5. Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Beziehung gegenüber dem Manne benachtheiligen.

6. Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen.

7. Weltlichkeit der Schule. Obligatorischer Besuch der öffentlichen Volksschulen. Unentgeltlichkeit des Unterrichts, der Lehrmittel und der Verpflegung in den öffentlichen Volksschulen sowie in den höheren Bildungsanstalten für diejenigen Schüler und Schülerinnen, die kraft ihrer Fähigkeiten zur weitern Ausbildung geeignet erachtet werden.

8. Unentgeltlichkeit der Rechtspflege und des Rechtsbeistandes. Rechtsprechung durch vom Volk gewählte Richter. Berufung in Strafsachen. Entschädigung unschuldig Angeklagter, Verhafteter und Verurtheilter. Abschaffung der Todesstrafe.

9. Unentgeltlichkeit der ärztlichen Hilfeleistung einschließlich der Geburtshilfe und der Heilmittel. Unentgeltlichkeit der Todtenbestattung.

10. Stufenweis steigende Einkommen- und Vermögenssteuer zur Bestreitung aller öffentlichen Ausgaben, soweit diese durch Steuern zu decken sind. Selbsteinschätzungspflicht. Erbschaftssteuer, stufenweise steigend nach Umfang des Erbguts und nach dem Grade der Verwandtschaft. Abschaffung aller indirecten Steuern, Zölle und sonstigen wirthschaftspolitischen Maßnahmen, welche die Interessen der Allgemeinheit den Interessen einer bevorzugten Minderheit opfern.

Zum Schutze der Arbeiterklasse fordert die socialdemokratische Partei Deutschlands zunächst:

1. Eine wirksame nationale und internationale Arbeiterschutz-Gesetzgebung auf folgender Grundlage: a) Festsetzung eines höchstens acht Stunden betragenden Normalarbeitstages [1]. b) Verbot der Erwerbsarbeit für Kinder unter 14 Jahren. c) Verbot der Nachtarbeit, außer für solche Industriezweige, die ihrer Natur nach, aus technischen Gründen oder aus Gründen der öffentlichen Wohlfahrt Nachtarbeit erheischen. d) Eine ununterbrochene Ruhepause von mindestens 36 Stunden in jeder Woche für jeden Arbeiter. e) Verbot des Trucksystems.

2. Ueberwachung aller gewerblichen Betriebe, Erforschung und Regelung der Arbeitsverhältnisse in Stadt und Land durch ein Reichsarbeitsamt, Bezirksarbeitsämter und Arbeitskammern. Durchgreifende gewerbliche Hygiene.

[1] Unter Normalarbeitstag scheinen viele Socialisten einfach den Maximalarbeitstag zu verstehen, d. h. die vom Gesetze bestimmte Stundenzahl, über die hinaus in keinem Gewerbe gearbeitet werden darf. Andere verstehen unter Normalarbeitstag „die zur Vollbringung der nothwendigen Gesellschaftsarbeit erforderliche Arbeitszeit des Individuums“. Diese Arbeitszeit ändert sich nach dem Maße des Bedürfnisses, der Productivität der Arbeit u. s. w. Um diesen Normalarbeitstag zu finden, muß zunächst ausgerechnet werden, wie viel Stunden nothwendig sind zur Herstellung des gesammten Nationalproductes, und dann, wie viel von dieser Zeit bei gleichmäßiger Vertheilung auf den einzelnen Arbeiter entfällt (siehe E. Jäger, Der moderne Socialismus S. 425). Dieser Normalarbeitstag setzt die socialistische Gesellschaftsordnung voraus. Marx scheint den Normalarbeitstag in diesem Sinne aufzufassen (siehe seine „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms“). — Andere verstehen im Anschluß an Rodbertus unter Normalarbeitstag die Zeit, welche ein Arbeiter mit mittlerer Gesundheit, Kraft und Anstrengung und unter Voraussetzung der durchschnittlichen Arbeitsbedingungen dauernd täglich zu arbeiten vermag. Diese Zeit ist selbstverständlich für verschiedene Gewerbe sehr verschieden. Je mühevoller und gesundheitswidriger ein Gewerbe ist, um so kleiner ist auch für dasselbe der Normalarbeitstag.

3. Rechtliche Gleichstellung der landwirthschaftlichen Arbeiter und der Dienstboten mit den gewerblichen Arbeitern; Beseitigung der Gesinde-Ordnungen.

4. Sicherstellung des Coalitionsrechts.

5. Uebernahme der gesammten Arbeiterversicherung durch das Reich mit maßgebender Mitwirkung der Arbeiter an der Verwaltung.

2. Obwohl sich die Socialdemokraten Deutschlands im wesentlichen alle zu dem angeführten Programm bekennen, so sind doch seit Aufhebung des Socialistengesetzes innerhalb der Partei verschiedene Richtungen aufgetreten, die für die Weiterentwicklung der Socialdemokratie wichtig werden können, und die wir deshalb noch kurz kennzeichnen wollen.

a) Die „Jungsocialisten“ (die „Jungen“, die „Opposition“), an deren Spitze Werner, Wildberger u. a. stehen, verlangen eine „schärfere Tonart“, ein „rascheres Tempo“ und ein offeneres Bekenntniß der revolutionären Grundsätze. Sie tadeln die Ueberschätzung des „Parlamentelns“ von seiten der jetzigen Häupter der Socialdemokratie; dasselbe soll bloß als Agitationsmittel dienen, und zu diesem Zweck würden einige wenige socialdemokratische Abgeordnete ausreichen. Wie man sieht, nähern sich die „Jungen“ in Bezug auf die Taktik den Anarchisten à la Most und Hasselmann. Viele von ihnen sind, infolge des Ausschlusses ihrer Führer aus der socialdemokratischen Partei auf dem Erfurter Tag, zu einem eigenen „Vereine unabhängiger Socialisten“ zusammengetreten.

b) Bilden die Jungsocialisten den linken Flügel der deutschen Socialdemokratie, so bilden die „Vollmarianer“ unter ihrem Führer v. Vollmar den rechten Flügel. Die letzteren sind die „Gemäßigten“. Vollmar spricht sich entschieden gegen das ungestüme Voranstürmen aus. Er will sich auf den Boden der bestehenden Ordnung stellen, stufenweise dem Arbeiter durch Reformen helfen, die in der heutigen Gesellschaft möglich sind, und so die organische Ueberleitung der alten Gesellschaft in die neue bewirken. Diese Taktik ist ungefähr diejenige der französischen Possibilisten. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß v. Vollmar ganz dieselben Vorwürfe zu hören bekam, die von den französischen Marxisten den Possibilisten gemacht werden: er wolle eine opportunistische, nationalliberale Reformpartei gründen, er sei Staatssocialist u. dgl.

c) Zwischen den genannten extrem entgegengesetzten Richtungen steht die socialdemokratische Mittelpartei unter Führung Bebels, Liebknechts, Singers u. s. w. Zu dieser Richtung gehört bis jetzt die weit überwiegende Mehrheit der deutschen Socialdemokraten. Sie will im Gegensatz zu den „Jungen“ durch die Wahlen immer mehr die politische Macht erobern, und wenn sie einmal die genügende Vertretung im Parlamente erlangt hat, der „bürgerlichen Gesellschaft“ von oben herab ein schnelles Ende bereiten. Von den Anhängern Vollmars unterscheidet sich diese Richtung dadurch, daß sie nach dem Ausdrucke Bebels „die nächstliegenden Forderungen als Nebensache, die Endziele als Hauptsache betrachtet, nicht umgekehrt, wie Vollmar dies betont hat“. Sie will möglichst rasch zum Ziele kommen und hofft auf den Sieg ihrer Sache schon in nächster Zukunft. Selbst die Führer, wie Engels und Bebel, verkünden noch für das Ende dieses Jahrhunderts eine große Katastrophe, einen „großen Kladderadatsch“, und dann werden die Socialdemokraten einer Aeußerung Bebels zufolge „reinen Tisch machen“, d. h. mit dem Privateigenthum an Productionsmitteln aufräumen und die Production „für und durch die Gesellschaft“ einführen.

Vollmar hat sich zwar äußerlich dem Erfurter Parteibeschluß zu Gunsten der Beibehaltung der bisherigen Taktik gefügt, aber daß er und seine zahlreichen Anhänger trotzdem auf ihre Ansicht nicht verzichtet haben, beweisen die seitherigen heftigen Fehden über den Begriff des Staatssocialismus. Vollmar hatte in der „Revue bleue“ einen Artikel über Staatssocialismus veröffentlicht, in dem er die Ansicht aussprach: Man kann unter Staatssocialismus, ganz allgemein genommen, den Grundsatz verstehen, daß der bestehende Staat nicht bloß eine Organisation zu politischen Zwecken sei, sondern daß sich seine Souveränität auch auf das volkswirthschaftliche Gebiet in dessen vollem Umfange erstrecke, so daß dem Staat nicht nur die Regelung des ganzen Verhältnisses zwischen Arbeitern und Unternehmern zusteht, sondern daß auch die Ueberführung beliebiger Theile der Gütererzeugung unter die Oberleitung und selbst in den unmittelbaren Betrieb des Staates in seiner Befugniß liege. Diesen Staatssocialismus, meinte Vollmar, brauche man nicht mit besonderem Eifer zu bekämpfen, man könne von seiten der Socialdemokratie ganz gut manche staatssocialistische Maßregeln billigen und unterstützen.

Wegen dieser Ansicht wurde er von Liebknecht im „Vorwärts“ und von Kautsky in der „Neuen Zeit“ heftig angegriffen. Man sprach sogar von Verrath an den Principien der Partei. Bei dem ganzen Streite wurde, wie Vollmar selbst richtig bemerkte, viel mit der Stange im Nebel herumgefahren.

Die Vollmar'sche Definition ist allerdings zu unbestimmt. Sie kann auch von Nichtsocialdemokraten unterschrieben werden. A. Wagner z. B. steht ungefähr auf dem Standpunkt der Definition. Aber auch ein Socialdemokrat kann sie annehmen, wenn er den Staatssocialismus nicht als sein eigentliches Ziel, sondern bloß als Mittel oder naturgemäßes Uebergangsstadium zum weitern socialistischen Endziel angesehen wissen will. Dieses war aber auch die eigentliche Ansicht Vollmars, wie aus seinen weiteren Ausführungen in demselben Artikel und seinen seitherigen Erklärungen zur Genüge erhellt. Er konnte deshalb auch ohne Bedenken gemeinschaftlich mit Liebknecht folgende Resolution einbringen, die fast einstimmig vom Berliner Parteitag am 18. November 1892 angenommen wurde:

„Der Parteitag erklärt: Die Socialdemokratie hat mit dem sogenannten Staatssocialismus nichts gemein. Der sogenannte Staatssocialismus, insoweit er auf die Verstaatlichung zu fiscalischen Zwecken hinzielt, will den Staat an die Stelle der Privatkapitalisten setzen und ihm die Macht geben, dem arbeitenden Volke das Doppeljoch der ökonomischen Ausbeutung und der politischen Sklaverei aufzulegen.

„Der sogenannte Staatssocialismus, insoweit er sich mit Socialreform oder Verbesserung der Lage der arbeitenden Klassen beschäftigt, ist ein System der Halbheiten, das seine Entstehung der Furcht vor der Socialdemokratie verdankt. Er bezweckt durch kleine Concessionen und allerlei Palliativmittel die Arbeiterklasse der Socialdemokratie zu entfremden und diese dadurch zu lähmen.

„Die Socialdemokratie hat nie verschmäht, solche staatliche Maßregeln zu fordern — oder falls von anderer Seite vorgeschlagen — zu billigen, welche eine Hebung der Lage der Arbeiterklasse unter dem gegenwärtigen Wirthschaftssystem herbeiführen könnten. Sie betrachtet solche Maßregeln aber nur als kleine Abschlagszahlungen, die ihr Streben nach der socialistischen Neugestaltung des Staates und der Gesellschaft in keiner Weise beirren.

„Die Socialdemokratie ist ihrem Wesen nach revolutionär, der Staatssocialismus conservativ. Socialdemokratie und Staatssocialismus sind unversöhnliche Gegensätze."

W. Liebknecht. Vollmar.

Im ersten Theil und im Schlußsatz dieser Resolution kommt Liebknecht zum Wort, im vorletzten Absatz Vollmar. Da es sich für letztern wohl mehr um eine Frage der Taktik handelte als um eine Principienfrage und er in Bezug auf die Taktik seine Ansicht durchgesetzt, so hat er eigentlich die Oberhand behalten — trotz des drohenden Phrasengeklingels gegen den Staatssocialismus.

Interessant an dem ganzen Streite ist, daß von allen Seiten an den socialdemokratischen Parteitag appellirt wurde, damit er eine authentische Erklärung des „Staatssocialismus" erlasse und so dem Streite ein Ende mache. Also ein öffentliches Lehramt in optima forma. Vollmar läugnete die Competenz des Parteitags zu einer solchen Erklärung; er meinte, durch die Annahme einer derartigen Resolution werde der Parteitag zu einer „Kirchenversammlung". Kautsky dagegen vertheidigte die Competenz; denn es handle sich nicht um die wissenschaftliche Bedeutung des Staatssocialismus, sondern um die Stellung der Socialdemokratie als einer *politischen* Partei zum Staatssocialismus[1]. Aber diese Stellungnahme der Partei setzt doch eine *richtige Definition* voraus. Ist die Definition Vollmars richtig und mit den Principien der Socialdemokratie vereinbar, so ist es ungerecht und eine unerträgliche Geisteskncchtschaft, ihn wegen dieser Definition zu maßregeln und vielleicht gar aus der Partei auszuschließen. Ist nun der Parteitag, d. h. eine Versammlung, deren Mitglieder zum guten Theil nur ein sehr geringes Maß von wissenschaftlicher Bildung haben, das competente Organ zur Entscheidung, ob eine Definition des Staatssocialismus richtig und mit den Principien der Partei vereinbar sei? Ganz gewiß nicht. Thatsächlich wollten auch nur die Herren Kautsky, Liebknecht u. a. durch den Parteitag *ihre* Ansicht Herrn v. Vollmar *aufnöthigen*.

So sehr sich übrigens die genannten Parteien augenblicklich befehden, so wäre es doch verkehrt, darauf die Hoffnung auf einen baldigen Zerfall der Socialdemokratie zu bauen. In ihren Endzielen und ganz besonders in der Bekämpfung der heutigen Gesellschaftsordnung sind sie alle einig. Die wüsten Beschimpfungen und Verdächtigungen, welche sie sich gegenseitig ins Gesicht schleudern, geben uns aber doch einen kleinen Vorgeschmack von der Eintracht und Brüderlichkeit, die herrschen würde, wenn die Socialdemokraten zeitweilig ans Ruder kämen.

[1] Die Neue Zeit XI, 210 ff.

3. Zur Vervollständigung unserer Darstellung lassen wir noch das Bild folgen, das A. *Schäffle* auf Grund vieljähriger Studien socialistischer Schriften von den socialistischen Zielen entwirft[1]:

Im socialistischen Staat wäre nach Schäffle kein Privateigenthum an Productionsmitteln, folglich auch kein Privatunternehmen, keine Concurrenz unter Privatunternehmern. Alle Arbeitsmittel wären Gesammteigenthum des Staates oder aller Glieder des Staates. Die Production würde durch öffentliche Productivarbeit aller „in gesellschaftlich geordneten und mit collectivem Kapitaleigenthum ausgestatteten Productions- und Umsatzanstalten" bewerkstelligt. Es gäbe auch kein Lohnverhältniß und keinen Lohn mehr. Die Arbeiter ständen alle sozusagen im *Solde* der Gesammtheit, die einem jeden von dem gesellschaftlichen Gesammtproduct nach Maßgabe seines Antheils an der Gesammtarbeit zutheilen würde. „*Die Bedarfssummen an jeder Productart müßten durch eine fortlaufende officielle Erhebung des Bedarfs seitens der Absatzämter und Productionsvorstandschaften festgestellt und dem socialen Betriebsplan zu Grunde gelegt werden.* Der gelegentliche Ausfall oder Ueberschuß der wirklichen Erträge gegenüber den betriebsplanmäßigen Bedarfen jeder Periode würde durch Vorräthe — die dann öffentliche, nicht mehr private Handelslager wären — periodisch ausgeglichen werden."[2]

Die Ausführungen stimmen ganz mit den oben (130) mitgetheilten Grundgedanken des „Kapitals" von K. Marx und denen des Gothaer und Erfurter Programms überein. Dieselben Gedanken kehren in fast allen socialdemokratischen Schriften wieder. So z. B. in einer Flugschrift[3], welche die Socialdemokraten seit Jahren bei den Wahlen unter die Arbeiter vertheilen. Da heißt es unter anderem: „Nieder mit dem Lohnsystem! das ist die Grundforderung der Socialdemokratie. An Stelle der Lohnarbeit mit ihrer Klassenherrschaft soll treten die genossenschaftliche Arbeit, die Association (cooperative Production). Die Arbeitsinstrumente müssen aufhören, das Monopol einer Klasse zu sein, und Gemeingut aller werden. . . . Regelung der Production und Vertheilung der Producte im Interesse der Allgemeinheit. Abschaffung, wie der heutigen Production, so des *heutigen Handels*, der nur Betrug ist. In der Ordnung der Gleichordnung sollen die Arbeiter die für die Gesammtheit aller Staatsglieder nöthigen Arbeiten verrichten. . . . Die Arbeit niemandes Qual, weil jedermanns Pflicht. . . . Und damit dies sich verwirklichen könne, der *Volksstaat* — der Staat aller für alle, der Staat, welcher ist: die vernünftig und gerecht organisirte Gesellschaft, die allgemeine Versicherungsanstalt des Glücks und der Bildung; die brüderliche Gemeinschaft freier und gleichberechtigter Menschen."

Zum Beweis dafür, daß das entworfene Bild des Socialismus richtig ist, könnten wir uns noch auf *August Bebel*[4], *J. Stern*[5], *Kautsky*[6] und andere

[1] Die Quintessenz des Socialismus (9. Aufl. 1885) S. 2. Daß die „Quintessenz" den Socialismus im großen Ganzen richtig gezeichnet, geht aus dem reichen Lob hervor, das die Socialdemokraten der kleinen Schrift gespendet haben. Sie sorgten auch für Vertheilung derselben unter ihren Anhängern.

[2] A. a. O. S. 3.

[3] Was die Socialdemokraten sind und was sie wollen (von Liebknecht). Berlin, Verlag des „Vorwärts".

[4] *Bebel* entwickelt seine socialistischen Ideen besonders in den beiden Schriften: Unsere Ziele, 5. Aufl. 1875; Die Frau in der Gegenwart, Vergangeuheit und Zukunft, 10. Aufl. Zürich 1891.

[5] Thesen über den Socialismus. Stuttgart 1890.

[6] K. *Kautsky* und B. *Schönlank*, Grundsätze und Forderungen der Socialemokratie. 1892. K. *Kautsky*, Das Erfurter Programm. 1892.

berufen, deren Ansichten sich mit den eben entwickelten vollständig decken. Bebel will zwar nur seine persönlichen Anschauungen wiedergeben, aber bei dem unbestrittenen Ansehen, das er in socialistischen Kreisen genießt, kann man dieselben wohl als Gemeingut der großen Masse der Socialisten betrachten. Weil wir jedoch in unserer Kritik des Socialismus wiederholt auf Bebel Rücksicht nehmen, so wollen wir hier, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, von einer Wiedergabe seiner Ansichten abstehen[1].

Zweiter Artikel.

Die unhaltbaren Grundlagen des Socialismus.

§ 1.

Die philosophischen und religiösen Grundlagen.

I. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Die Grundvoraussetzungen des Socialismus liegen nicht auf dem wirthschaftlichen, sondern auf dem metaphysischen Gebiet. Dazu gehört vor allem die sogenannte „materialistische Geschichtsauffassung“, von der schon oben (124) die Rede war[2].

1. Die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht eine einzelne irrige Behauptung, sondern ein ganzes Bündel der schwersten Irrthümer,

[1] Obwohl wir im folgenden uns vorwiegend an die Darstellung der deutschen Socialdemokraten halten, so sei doch bemerkt, daß ihre Grundanschauungen von den meisten fortgeschrittenen Socialisten aller Länder getheilt werden. Wir führen beispielsweise an: Das Protokoll des Internationalen Arbeitercongresses zu Paris (14. bis 20. Juli 1889). Deutsche Uebersetzung. Mit einem Vorwort von Wilh. Liebknecht. Nürnberg 1890. Ueber Amerika im besondern vgl. Ely, The Labor Movement p. 366 ff. New York. Die jüngste Gestaltung des französischen Socialismus schildert Zetkin, Der Socialismus in Frankreich. Berlin 1889. Einen guten Ueberblick über die neueste Entwicklung des Socialismus gibt Winterer, Der internationale Socialismus von 1885—1890. Köln 1891. Die französischen „Collectivisten“ (Marxisten) stimmen mit den deutschen Socialdemokraten ganz überein, und die etwas gemäßigteren „Possibilisten“ unterscheiden sich von ihnen mehr in Fragen der Taktik und der Personen als in den Zielen. Den Namen Possibilisten haben sie daher, weil sie unmittelbar für die heute möglichen (possibles) Reformen eintreten, ohne darüber die socialistischen Endziele aus den Augen zu verlieren. Die Collectivisten werfen ihnen freilich vor, es sei ihnen mehr um Politik als um Socialismus zu thun. Thatsache aber ist, daß ein Hauptführer der Possibilisten, B. Malon, die „Quintessenz des Socialismus“ von Schäffle ins Französische übersetzt hat und in seinen Schriften ganz socialistischen Grundsätzen huldigt. Seit October 1890 besteht auch ein „Australischer Socialistenbund“ mit dem Hauptsitz in Sidney, Neu-Süd-Wales. In dem officiellen Programm dieses Bundes heißt es u. a.: „Die Zeit der blinden Production, der Concurrenz, der Privatunternehmungen ist vorüber: die Quellen und Mittel der Erzeugung und Vertheilung des Reichthums sollen als Gemeingut erklärt und behandelt werden; d. h. der Grund und Boden, die Bergwerke, die Fabriken und Maschinen, das Rohmaterial, die Schifffahrt, die Werfte und Speicher und alle anderen mitwirkenden Factoren, die zur Production und Vertheilung der Güter dienen, sollen verstaatlicht werden“ (siehe Berliner Volksblatt 1890, Nr. 301).

[2] Man vgl. hierzu H. Pesch, Die Philosophie des wissenschaftl. Socialismus; Stimmen aus Maria-Laach XLI, 249 ff.

in dem jedoch, wie es meistens der Fall ist, auch ein berechtigter Kern steckt. Diese Auffassung besagt zunächst negativ, daß es keinen Dualismus von Geist und Materie gebe. Alles, was wir um uns her sehen, ist nichts als Materie oder eine durch die bewegte Materie entstandene Entwicklungsform. Darin liegt die Behauptung eingeschlossen, es gebe keinen persönlichen Gott, der die Welt erschaffen, es gebe keine Vorsehung, die über den Geschicken der Menschen waltet, es gebe keine geistige, unsterbliche Seele, keine Vergeltung im Jenseits, der Mensch sei nur ein weiter entwickeltes Thier. Sowohl Marx als Engels, Bebel, Liebknecht u. s. w. werden nicht müde, uns zu wiederholen, der Mensch habe sich erst allmählich aus einem völlig thierischen Zustande (nach Marx aus einem Affen) entwickelt. Daß damit auch das ganze Christenthum mit seiner Lehre vom Paradiese, von der Erbsünde, von der Erlösung durch die Menschwerdung und den Tod Jesu Christi, von Himmel und Hölle über Bord geworfen ist, versteht sich von selbst. Die Führer der Socialisten sind sich dieser Folgerung auch klar bewußt und nehmen sie an. Sie lassen keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen, um ihrem Haß gegen das Christenthum unverhohlen Ausdruck zu verleihen.

2. Der Leser darf nicht erwarten, daß wir ihm hier all die angedeuteten Irrthümer und die zahllosen anderen, die damit nothwendig zusammenhangen, widerlegen. Dazu wäre nicht bloß eine Apologie des Christenthums, sondern eine ganze Philosophie nothwendig. Die Socialisten sind auch so selbstvertrauend, daß sie für ihre kecken Behauptungen entweder gar keine Beweise bringen oder sich damit begnügen, die längst abgethanen Einwendungen eines Feuerbach, Strauß, Darwin und anderer zu wiederholen. Wir wenden uns hier an Leser, die noch an ihre eigene Würde als Menschen glauben.

Fällt diese materialistische Voraussetzung, so stürzt auch alles andere zusammen, was die Socialisten darauf bauen, namentlich die Behauptung, daß es keine unveränderlichen, ewigen Grundsätze und Wahrheiten gebe, sondern ein jedes Zeitalter sich seine wirthschaftlichen, sittlichen, religiösen und politischen Begriffe und Grundsätze hervorbringe.

Gleichwie Gott der Ewige und Unveränderliche ist, für den es keinen Schatten der Veränderung, kein Gestern und Morgen, sondern nur ein ewiges Heute gibt, so wird es auch ewig wahr bleiben, daß er der Schöpfer, der höchste Herr und das Endziel aller Dinge ist; ewig wird es wahr bleiben, daß der Mensch erschaffen ist, um Gott zu dienen und dadurch sein ewiges Heil zu wirken, daß es im Jenseits eine ewige Vergeltung von Gut und Bös gibt; ewig wird auch jedes Wort wahr bleiben, welches die untrügliche Wahrheit durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingebornen Sohn zur Welt gesprochen: „Meine Worte werden nicht vergehen.“ Kurz, jedes Jota der geoffenbarten Lehre wird ewig wahr bleiben, und ebenso wird es ewig wahr sein, daß die vermeintliche materialistische Geschichtsauffassung ein verhängnißvoller Irrthum ist, am meisten verhängnißvoll für diejenigen, welche sich hinter derselben gegen das Christenthum und seine Lehre und Sacramente zu verschanzen suchen.

Ebenso unwandelbar und ewig als die Wahrheiten der christlichen Offenbarung sind die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der natürlichen Ordnung.

Sie sind die natürliche Offenbarung der Gedanken des Ewigen, der die Quelle, der Urgrund jeder Wahrheit ist. Außerdem hangen sie vielfach mit der christlichen Offenbarung nothwendig zusammen. Ebenso wenig als der Begriff eines Kreises oder Vierecks im Laufe der Zeit ein anderer geworden ist oder jemals ein anderer werden kann, ebenso wenig werden die allgemeinen Begriffe der religiösen und sittlichen Ordnung und die darauf sich gründenden Principien jemals andere werden. Unsere Gedanken sind nicht leere Formen, sondern die geistigen Abbilder des Wesens der Dinge, das bei allem Wandel der physischen Ordnung dasselbe bleibt. Der erste Mensch hatte keine andere Wesenheit, als wir sie haben und einst der letzte Mensch auf Erden sie haben wird.

3. Diejenigen, welche das Dasein ewiger, unveränderlicher Begriffe und Grundsätze läugnen, machen dadurch die Wissenschaft zur Unmöglichkeit und gerathen nothwendig mit sich selbst in Widerspruch. Die Wissenschaft hat es mit dem Nothwendigen und Unwandelbaren zu thun. Sie will nicht bloß die einmaligen Erscheinungen der Dinge angeben, sondern die allgemeinen Ursachen und Gesetze derselben auffinden und daraus Folgerungen ziehen; sie will zum Allgemeinen und Nothwendigen vordringen. Wie ist das aber möglich, wenn es nichts Allgemeines, Nothwendiges und Unwandelbares gibt? Gibt es keine unveränderlichen Begriffe, dann ist auch der geistige Zusammenhang zwischen einer Generation und der andern völlig aufgehoben. Es ist dann unmöglich, sich in die Denk- und Anschauungsweise vergangener Zeiten hineinzuleben oder die zukünftigen Schicksale der Menschen irgendwie zu ahnen. Die Identität der Begriffe fehlt. Wie kann ich wissen, ob Plato und Aristoteles richtig gedacht, wie kann ich sie auch nur verstehen, wenn ihre Begriffe und Urtheile ganz andere waren als die unseren? Ja, wir können nicht einmal wissen, ob sie überhaupt Begriffe und Urtheile hatten; denn was wir uns darunter heute denken, ist vielleicht ein Erzeugniß der modernen ökonomischen Verhältnisse, das den Alten unbekannt war. Der grauenvolle Skepticismus ist eigentlich die richtige Consequenz der „materialistischen Geschichtsauffassung".

Ohne Widersprüche geht es denn auch bei den Socialisten nicht ab. Sie wissen uns sehr genau die Entwicklung der Gesellschaft in Vergangenheit und Zukunft zu schildern. Aber woher wissen sie, daß es in der Vergangenheit eine Entwicklung gegeben hat und in Zukunft eine Entwicklung geben wird, da ja der Begriff der Entwicklung möglicherweise gar nicht existirt hat und auch in Bälde nicht mehr existiren wird? Woher wissen sie, daß die Religion und das Privateigenthum an Productionsmitteln, die Ehe „im heutigen Sinne" verschwinden wird, wenn wir nicht wissen können, ob es in Zukunft noch Menschen gibt, ob dieselben, wenn sie existiren, die gleichen oder ganz andere Begriffe haben?

4. Doch genug der absurden Folgerungen. Es gibt ewige Begriffe und Wahrheiten; Principien, die so ewig und unwandelbar sind als die ewige Wahrheit selbst, auf welche sie sich stützen. Es ist also eitel Trug, eine naive Selbsttäuschung, wenn die Socialisten sich einbilden, man könne sie mit religiösen und philosophischen Gründen nicht widerlegen, da alle religiösen und philosophischen Anschauungen sich mit jedem Zeitalter, je nach der Verschiedenheit der wirthschaftlichen Zustände änderten. Wäre diese Annahme der Socialisten richtig, dann wäre es allerdings um Religion und Philosophie gethan, aber auch um den vermeintlich „wissenschaftlichen" Socialismus, überhaupt um jede Wissenschaft.

Namentlich ist es ganz unrichtig, daß man aus der Natur des Menschen keine zwingenden Schlüsse auf die gesellschaftlichen Einrichtungen ziehen könne. Obwohl sich der Mensch entwickeln und vervollkommnen kann, so behält er doch immer im wesentlichen dieselbe Natur und dieselben Neigungen. Er ist und bleibt ein sinnlich-geistiges Wesen, das den Hang zum Genuß, zur Trägheit, zur Selbstsucht, zur Ehrsucht, zum Zorn in seinem Innern hegt und nur durch Selbstüberwindung der Vernunft die Herrschaft über die sinnlichen Triebe erlangen und sichern kann. Ebenso ist es auch, wie wir gleich zeigen werden, ein constantes Gesetz, daß die Neigungen und Anlagen der einzelnen Menschen, so gleich sie im allgemeinen sind, dennoch bei den verschiedenen Individuen verschieden auftreten und so nothwendig Ungleichheiten im Gesellschaftsleben zur Folge haben.

5. Bisher haben wir die „materialistische Geschichtsauffassung" in dem extremen und absurden Sinne der Koryphäen des Socialismus genommen. Man kann aber auch von Entwicklungsgesetzen der menschlichen Gesellschaft reden, ohne die materialistischen und skeptischen Zuthaten vorauszusetzen. Namentlich gilt dies vom ökonomischen Gebiete, auf dem die menschliche Thätigkeit an viele unserer Voraussetzungen und Bedingungen gebunden ist, die sich der Willkür entziehen. Außerdem ist die menschliche Thätigkeit selbst, trotz der Freiheit, gewissen Gesetzen unterworfen [1].

Ist es nun nicht eine Thatsache — so wendet man von ganz oder halbsocialistischer Seite ein —, daß die ganze moderne Entwicklung des Culturlebens immer mehr und mehr auf eine gesellschaftliche Ordnung aller Verhältnisse drängt? Seht ihr nicht, rufen die Socialisten den Gegnern zu, daß in Industrie und Handel der Einzelne nichts mehr auszurichten vermag und deshalb die Concentration der Kräfte in großen Unternehmungen, oder was dasselbe ist, die gesellschaftliche Organisation immer nothwendiger wird? Das Handwerk, der Kleinbetrieb gehen einem raschen Ende entgegen. Die großen Unternehmungen, namentlich diejenigen, welche über die Vortheile einer vollendeten Technik, eines großen Kapitals und einer weitsichtigen kaufmännischen Leitung gebieten, verdrängen immer mehr die kleinen selbständigen Geschäfte. Die Dampfmaschine oder die elektrische Maschine arbeitet billiger als jede menschliche und thierische Kraft, und zwar um so billiger, je größer sie ist. Eine Maschine von 100 Pferdekräften ist wohlfeiler als zwei Maschinen von je 50. Auch die Betriebskosten vermindern sich durchschnittlich in dem Maße, als sich eine Unternehmung erweitert. Hierzu kommt noch, daß ein großes Geschäft größern Credit hat, die Rohstoffe wohlfeiler ankaufen, leichter Absatzgebiete auffinden kann u. s. w.

So scheint alles der Centralisation, der Concentration der Kapitalien, der Alleinherrschaft der großen Maschine als dem Ziele zuzustreben. Hand in Hand mit diesem Proceß geht die Verschärfung der socialen Gegensätze, des

[1] Siehe oben I, 34 ff.

Klassenkampfes zwischen einem ungeheuer anschwellenden Proletariat und einer verschwindenden Minderheit von Kapitalisten, die in fabelhaftem Reichthum und Ueberfluß schwelgen. Während also die Production sich immer gesellschaftlicher organisirt, geht es mit der Vertheilung der Producte gerade umgekehrt: dieselben kommen einer immer kleinern Zahl von Privilegirten zu gute. Wir sagen: einer immer kleinern Zahl. Denn demselben Concurrenzkampf, dem zuerst die kleineren Unternehmen erlagen, fallen allmählich auch die größeren zum Opfer. „Je ein Kapitalist schlägt viele todt" (Marx). Der Kreis der Concurrenten wird immer enger, und nun soll der Augenblick kommen, den Marx prophezeit: „Die Centralisation der Productionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unerträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt, die Stunde des kapitalistischen Privateigenthums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriirt." „Die kapitalistische Production erzeugt mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses ihre eigene Negation." [1]

6. Wir haben den vermeintlichen „Naturproceß", der zur Negation des Privatkapitals, d. h. zum Socialismus führen soll, dem Leser in der schärfsten Fassung vorgelegt. Aber so wahr auch viele der angegebenen Erscheinungen und Thatsachen sind: die daraus gezogene Folgerung, daß sie nothwendig zum Socialismus führen, geben wir keineswegs zu.

Allerdings, wenn man alles dem freien Spiel der wirthschaftlichen Kräfte oder der unumschränkten Concurrenz überließe, könnte freilich eine Anhäufung von Kapitalien in den Händen weniger stattfinden, welche völlig unerträglich würde. Aber die Folge wäre dann nur ein Losplatzen der socialen Gegensätze, eine gesellschaftliche Revolution, welche alles durcheinander würfe und den Anfang einer neuen Periode bildete. Diese neue Periode würde jedoch — auf die Dauer wenigstens — keine socialistische sein, weil dieselbe, wie wir zu zeigen hoffen, mit den unzerstörbarsten Neigungen der menschlichen Natur in schreiendem Widerspruche steht.

Allein es heißt denn doch zu sehr auf die Lammsgeduld der Menschen zählen, wenn man glaubt, dieselben würden mit verschränkten Armen zusehen, wie man ihnen allmählich die Taschen leert und Sklavenketten anlegt. Die socialen Zustände sind noch keineswegs so unerträglich, wie sie Marx für den Augenblick der Sprengung „der kapitalistischen Hülle" voraussetzt [2], und doch beginnt bereits eine gewaltige Reaction gegen übermächtige Ausbeutung. Wir zweifeln nicht, diese Reaction, die dem berechtigten Selbsterhaltungstrieb entspringt, wird immer mächtiger werden. Und wenn sie bisher noch zu erfolglos gewesen ist, so kommt das aus einem doppelten Grunde. Einmal haben die Regierungen vielfach ihre Pflichten gegenüber den wirthschaftlich Schwächeren

[1] Das Kapital (4. Aufl.) S. 728.

[2] Wenn man die Socialisten reden hört, so möchte man meinen, es gebe nur mehr Millionäre und Bettler. Dem ist glücklicherweise doch nicht so. Die Klasse der Kleinbauern und Kleingewerbtreibenden ist immer noch in den meisten Ländern die zahlreichste. Dazu nehme man die Beamten, Lehrer und sonstigen Angestellten, die doch auch keine Proletarier sind. Die socialistischen Agitatoren leben von Uebertreibungen.

sehr ungenügend erfüllt, allerdings nicht ohne eine gewisse Mitschuld des Volkes, das es versäumte, sich durch die richtigen Männer vertreten zu lassen.

Sodann aber — und das ist die Hauptsache — standen die Arbeiter und Handwerker bisher isolirt dem Kapitalisten gegenüber. Indessen eine mächtige Bewegung zu Gunsten einer corporativen Organisation hat schon begonnen und wird, hoffen wir, immer weitere Kreise ziehen. Diese Bewegung kann dem Anwachsen des Proletariats sowohl als des Kapitals in wenigen Händen einen kräftigen Damm entgegensetzen, besonders wenn sie von der öffentlichen Gesetzgebung genügend unterstützt und gefördert wird. Ja sie bietet die Möglichkeit, daß aus dem heutigen Proletariate selbst ein neuer Mittelstand herauswächst, der sich als versöhnendes Mittelglied zwischen die Reichen und Armen schiebt.

II. Die Gleichberechtigung aller Menschen.

Eine weitere Voraussetzung und Grundlage des Socialismus ist die Gleichberechtigung aller Menschen. Die socialistische Gleichheitsforderung tritt uns in doppelter Auffassung entgegen: in einer gemäßigten und einer extremen.

I. Die erstere Auffassung finden wir bei Marx und Engels. Nach diesen beiden Koryphäen des „wissenschaftlichen" Socialismus besteht die von den Socialisten zunächst erstrebte Gleichheit bloß in der Beseitigung aller Klassenunterschiede; alle sollen gleichmäßig Arbeiter sein und nur nach Maßgabe ihrer Arbeit am Ertrag der gesellschaftlichen Gesammtproduction theilhaben.

Nach Marx ist in der ersten Phase der socialistischen Zukunftsgesellschaft „das Recht der Producenten ihren Arbeitsleistungen proportional; die Gleichheit besteht darin, daß am gleichen Maßstab, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist aber physisch oder geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hört sie auf, Maßstab zu sein. Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach wie als Recht" [1]. Aehnlich behauptet Fr. Engels: „Der wirkliche Inhalt der proletarischen Gleichheitsforderung ist die Forderung der Abschaffung der Klassen. Jede Gleichheitsforderung, die darüber hinausgeht, verläuft nothwendig ins Absurde." [2]

Welches sind die Gründe, auf die hin wir diese Gleichheitsforderung als berechtigt anerkennen sollen? Sowohl Marx als Engels leiten dieselbe her aus der von Ricardo zur Herrschaft gebrachten und von Marx eingehender entwickelten Werththeorie, derzufolge die Arbeit die einzige „werthbildende Substanz" ist, oder eine Waare nur so viel Tauschwerth besitzt, als gesellschaftlich nothwendige Arbeit in ihr steckt.

[1] Zur Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms in „Die Neue Zeit", 9. Jahrg. I, 567. [2] H. E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft S. 96.

Allein aus dieser Theorie, deren Unhaltbarkeit wir übrigens gleich darthun werden, läßt sich die Gleichheitsforderung, auch in dem angegebenen beschränkten Sinn, keineswegs herleiten. Höchstens kann man aus derselben folgern: jeder erhält nur so viel vom Gesammtertrag der Gesellschaft, als er ihr Arbeit geleistet hat, oder wie Marx sich ausdrückt: „dasselbe Quantum Arbeit, das er (der Arbeiter) der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der andern zurück.“

Setzen wir den Fall, ein Arbeiter sei recht geschickt und fleißig und habe sich bald so viel verdient, daß er nicht nur selbst sich dem dolce far niente hingeben, sondern auch noch einen oder mehrere Bediente halten kann. Wer will ihn daran hindern? Und wenn er nun gar noch von anderen Geschenke erhält oder durch Erbschaft, durch Spiel oder sonstwie auch von anderen Arbeitern einen Theil ihres Ertrages erhalten hat und damit große Haushaltung führen will — was hindert ihn daran? Auf diese Weise hätten wir bald wieder Herrschaften und Dienstboten, Arme und Reiche, Arbeiter und Müßiggänger, d. h. Klassenunterschiede. Einer, der ledig bleibt, könnte ein sehr angenehmes, bequemes Leben führen, während ein anderer, minder Begabter, minder Starker, der eine zahlreiche Familie zu ernähren hat, in förmliches Elend geriethe.

Was soll ferner aus der „planmäßigen Production der Gesellschaft“ werden, wenn jeder die Arbeit aufgeben oder wieder anfangen kann, wann es ihm beliebt und er glaubt, er habe die Arbeit nicht mehr oder wieder nöthig? Vielleicht entgegnet man, jeder sei gezwungen, zu arbeiten, solange es von der Gesammtheit oder ihren Vertretern verlangt wird. Aber diese Forderung läßt sich ganz gewiß nicht aus der Werththeorie herleiten. Dafür muß man auf tiefer liegende Gründe zurückgreifen. Wenn endlich die Arbeit der einzige Vertheilungsmaßstab ist, was soll dann aus den Arbeitsunfähigen, den Kranken, Irren, Altersschwachen, Waisenkindern werden?

Uebrigens werden wir weiter unten zeigen, daß es ganz unmöglich ist, allein nach der Arbeitsleistung die Producte zu vertheilen. Wer will über die Geschicklichkeit jedes Arbeiters und die Intensität seiner Arbeit ein gerechtes, befriedigendes Urtheil abgeben und genau abmessen, wie viel ihm dafür von dem Gesammtertrag zuzuerkennen sei?

Marx scheint die Unzuträglichkeiten, die sich aus der Arbeit als einzigem Vertheilungsmaßstab ergeben, wohl gefühlt zu haben. Er selbst bezeichnet die von ihm zugegebenen Ungleichheiten als „*Mißstände*“, die „in der *ersten Phase* der communistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist“, unvermeidlich seien. „Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Culturentwicklung der Gesellschaft.“

„In einer *höhern Phase* der communistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende *Unterordnung der Individuen unter die Theilung der Arbeit*, damit auch der *Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit* verschwunden ist; nachdem . . . mit der *allseitigen Entwicklung der Individuen* die Productionskräfte gewachsen sind, . . . erst dann kann . . . die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinem Bedürfen.“ Das kann, wenn man es mit dem über die erste Phase des Communismus Gesagten zusammenhält, wohl nichts anderes heißen als: dann werde die volle Gleichberechtigung eintreten. Also auch Marx sieht sich genöthigt, den Arbeitern als letztes Ziel der Entwicklung die volle Gleichberechtigung in Aussicht zu stellen. Allerdings ist er klug und rückt dieses Ziel möglichst in nebelgraue Ferne. „Der Dichter rückt es ins Weite.“

Den Grund, auf den er seine Hoffnung für die „höhere Phase der communistischen Gesellschaft“ stützt, deutet Marx in den obigen Worten nur leise an. Die ökonomische Entwicklung soll die Unterschiede unter den Individuen immer mehr beseitigen. Indessen der bisherige geschichtliche Verlauf spricht gegen diese Annahme. Man kann es geradezu als allgemeine Erfahrungsthatsache hinstellen, daß die Gliederung innerhalb der Gesellschaft und die persönliche Verschiedenheit in dem Maße zunimmt, als die Cultur höher emporsteigt. Bei einem wilden Stamme stehen wir der allgemeinen Gleichheit und Gleichberechtigung ziemlich nahe. Je weiter sich aber die Gesellschaft entwickelt, um so mehr entfernen wir uns von dieser Gleichheit. So ist es in der Vergangenheit gewesen, so wird es in Zukunft bleiben. Auch die Verwandlung des Privateigenthums an Productionsmitteln in Gemeineigenthum vermag daran nichts zu ändern, wofern man die Cultur bestehen läßt und nicht zur rohen Gewalt seine Zuflucht nehmen will.

II. Die Gleichheitsforderung im *extremen* Sinne bedeutet die Forderung völliger oder absoluter *Gleichberechtigung*. Diese anerkennt keinen Unterschied der Rechte und Pflichten. Und in diesem Sinne wird thatsächlich die Gleichheitsforderung von der großen Masse der Socialisten verstanden.

1. Schon das Gothaer Programm forderte „Beseitigung aller socialen und politischen Ungleichheit“. Die dem Erfurter Congreß vorgelegten „verbesserten“ Programmentwürfe enthielten alle dieselbe Forderung, und in dem endgiltig angenommenen Programm heißt es, die socialdemokratische Partei kämpft „für die Abschaffung aller Klassenherrschaft und der Klassen selbst und *für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechtes* und der Abstammung“. Bebel[1], Stern[2] u. a. wollen „*Gleichheit der Existenzbedingungen für alle*“. Nach Liebknecht herrscht in der Zukunftsgesellschaft „*absolute Gleichberechtigung*“[3], und diese Gleichberechtigung ist die einzige Schranke der Freiheit.

Damit kann offenbar nicht die bloße *politische* Gleichheit gemeint sein oder die Gleichheit vor dem *Gesetz*. Diese Gleichheit haben wir schon heute in den fortgeschritteneren Ländern. Man denke z. B. an die Vereinigten Staaten

---

[1] *Bebel*, Die Frau S. 263 und 316. Wir citiren nach der neunten Auflage.

[2] Thesen über den Socialismus S. 19.

[3] Berliner Volksblatt 1890, Nr. 253. In der Erfurter Programmrede rief *Liebknecht* pathetisch: „Im Augenblick, wo wir siegen, ist nur noch die Menschheit, sind nur noch die Gleichberechtigten vorhanden.“ Ebenso in einer socialdemokratischen Versammlung in Berlin am 12. Jan. 1892: „Wir wollen die Herrschaft in jeder Form beseitigen und die *Gleichheit in jeder Richtung* herstellen, nicht bloß unter den Männern, sondern auch unter den Frauen. Das ist ja unter Socialdemokraten etwas Selbstverständliches“ (Vorwärts Nr. 12, 2. Beil.).

von Nordamerika. Die socialistische Forderung bedeutet vielmehr die thatsächliche und allseitige sociale Gleichberechtigung aller. Und damit man nicht an der Ausdehnung dieser Forderung zweifeln könne, wurde die Verschiedenheit des Geschlechtes und der Abstammung im Erfurter Programm ausdrücklich erwähnt.

Man hat schon gemeint, der Socialismus müßte eigentlich auftreten „nicht als Partei der Gleichheit, sondern als Partei der Gerechtigkeit, nicht als die Partei einer falschen Demokratie, sondern als die Partei der moralischen und intellectuellen, d. h. der natürlichen Aristokratie“[1]. Das scheint uns eine Verkennung des innersten Wesens des Socialismus als einer Arbeiterpartei, als der Partei des vierten Standes, des Proletariates zu sein. Gewiß, die Socialisten geben sich als Partei der Gerechtigkeit aus. Aber was berechtigt sie, die volle Gleichberechtigung aller als eine Forderung der Gerechtigkeit hinzustellen und die heutige Gesellschaftsordnung als ungerecht zu brandmarken? Auf diese Frage können sie nur mit dem Hinweis auf die Gleichheit aller Menschen antworten. Mit der Verdrängung der heutigen Aristokratie durch eine undefinirbare natürliche Aristokratie wäre der großen Masse der Arbeiter nicht geholfen. Die Führer der Socialdemokraten werden auch schwerlich auf das Schlagwort der vollen Gleichberechtigung verzichten, das von jeher wie ein erlösendes Zauberwort an die Ohren der Unterdrückten klang. Die Forderung der Gleichberechtigung hängt nothwendig mit den Grundbestrebungen des Socialismus zusammen. Die Arbeitsmittel sollen Gemeineigenthum der Gesammtheit werden. Zu dieser Gesammtheit gehören aber alle Mitglieder in gleicher Weise, also müssen auch alle das gleiche Recht auf diese Güter haben. Gemeineigenthum einführen und dann die Verfügung über dasselbe nicht allen in gleicher Weise, sondern bloß einer Klasse zuerkennen, wäre ein Widerspruch; es hieße die einen vollständig zu Sklaven der anderen machen. Die einen hätten es in der Gewalt, den anderen den Brodkorb beliebig höher zu hängen. Die schlimmste Klassenherrschaft würde so wieder zur Geltung kommen. Untersuchen wir also diese Voraussetzung näher.

2. Wahr ist an der behaupteten Gleichheit, daß alle Menschen die gleiche Wesenheit haben, daß sie also einander völlig gleich sind, solange man ihre Natur getrennt betrachtet von all den concreten Bestimmungen und Umständen, die sie in der Wirklichkeit nothwendig begleiten. Alle haben denselben Schöpfer, dasselbe Ziel und Ende, dasselbe natürliche Sittengesetz, alle sind Glieder der einen großen Gottesfamilie. Daraus folgt auch, daß die wesentlichen Rechte und Pflichten, die sozusagen als nothwendige Mitgift zur menschlichen Natur gehören, für alle Menschen gleich sind. Jeder hat immer und überall das Recht, als Mensch behandelt zu werden. Jeder hat auch das Recht auf die streng nothwendigen Existenzbedingungen. Daß aber alle dieselben Existenzbedingungen haben sollen, läßt sich nicht durch die Gleichheit der Menschen begründen.

3. Sobald man die Menschen betrachtet, wie sie in Wirklichkeit leiben und leben, tritt uns sofort die allergrößte Verschiedenheit entgegen, aus welcher

[1] Paulsen, System der Ethik S. 729.

sich nothwendig Verschiedenheiten der Rechte und Pflichten ergeben. Die einen stehen in der hilflosen Kindheit oder unreifen Jugend, die anderen in der Kraft des Mannesalters oder siechen als Greise dem Grabe zu. Diese Verschiedenheit bedingt nothwendig auch Verschiedenheit der Pflichten und Rechte. Sollen die Kinder und Greise dieselben Rechte und Pflichten haben wie die Männer, die Kranken dieselben wie die Gesunden, die Männer dieselben wie die Frauen? Wir wissen, daß viele Socialisten dies verlangen, namentlich haben sie die volle Rechtsgleichheit der Frauen mit den Männern auf ihre Fahne geschrieben. Der Ehebund „ist ein Privatvertrag ohne Dazwischentreten eines Functionärs“. Die Frau kann nach ihnen ihre Liebe zuwenden, wem sie will und wie lange sie will. Gefällt ihr ein Verhältniß nicht mehr, so kann sie dasselbe auflösen und einen andern mit ihrer Liebe beglücken. Innerhalb und außerhalb der Ehe soll sie dem Manne vollständig ebenbürtig zur Seite stehen[1].

Bebel möge uns die Frage gestatten: Sollen denn die Männer abwechselnd neben ihren Frauen die Kinder wiegen, kochen, Strümpfe flicken, die übrigen häuslichen Arbeiten besorgen, und umgekehrt die Frauen neben den Männern in die Bergwerke hinabsteigen, Fuhrmanns- und Matrosendienste leisten, mit dem Tornister auf dem Rücken ins Feld ziehen? Wir müßten zurückkehren in die Zeiten rohester Barbarei, um eine solche Gleichheit irgendwie zu verwirklichen, und auch dann würde diese an der Verschiedenheit der Naturen scheitern. Hat denn die Natur umsonst der Frau nicht nur eine andere leibliche Organisation, sondern im Zusammenhang damit auch andere Talente, Neigungen und Charaktereigenschaften gegeben als dem Manne? Ist diese geistige und leibliche Verschiedenheit nicht ein klarer Fingerzeig, daß der Schöpfer der Natur beiden verschiedene Aufgaben in der Gesellschaft zugewiesen hat?

Bebel meint zwar, die Verschiedenheit der Begabung und der Neigungen zwischen den Geschlechtern sei eine bloße Folge der Erziehung oder vielmehr der „Sklaverei“, in der die Frau seit jeher geschmachtet habe, und mit der Veränderung der Erziehung und gesellschaftlichen Stellung werde sie verschwinden. Diese Behauptung ist unrichtig. Sie wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß uns diese Verschiedenheit immer und überall bei allen Völkern begegnet. Letztere ergibt sich auch nothwendig aus der leiblichen Organisation und den damit unzertrennlich verbundenen Pflichten und Sorgen der Mutter.

Uebrigens wenn wir selbst von der Verschiedenheit der Geschlechter und des Lebensalters absehen und uns Männer oder Frauen in denselben Umständen denken, ist die Gleichheit der Existenzbedingungen für alle widernatürlich. Man sehe doch, wie verschieden die Menschen in Bezug auf Neigung, Talent, Charakter, Gesundheit, Leibeskraft, Bedürfnisse sind, um von der sittlichen Verschiedenheit in Bezug auf Klugheit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit u. dgl. gar nicht zu reden. Aus dieser Verschiedenheit ergeben sich so naturnothwendig auch Unterschiede in Bezug auf Ehre, Ansehen, Besitz, gesellschaftliche Stellung, daß diese nur durch beständige Gewalt verhindert werden können.

Um die Unmöglichkeit der Gleichheit der Existenzbedingungen mit Händen greifen zu können, wollen wir uns beispielshalber vier Brüder denken, die einander sehr

[1] Bebel, Die Frau S. 336.

ähnlich sind. Drei von ihnen verheiraten sich, der vierte zieht es vor, ledig zu bleiben. Jetzt sind die Rechte und Pflichten dieses letztern schon sehr verschieden von denen der übrigen. Von den drei übrigen wollen wir annehmen, der eine bleibe kinderlos, der zweite habe drei Kinder, der dritte acht. Nun haben sich Pflichten und Rechte noch mehr verändert. Wenn wir auch annehmen wollen, alle vier Brüder seien anfänglich in Bezug auf Wohnung, Vermögen und geschäftliche Beziehungen vollständig gleichgestellt gewesen, so sind doch jetzt nach acht oder zehn Jahren die Existenzbedingungen sehr verschieden geworden. Der erste hat nur für sich selbst zu sorgen, der zweite für sich und seine Frau, der dritte für fünf, der vierte für zehn Personen. Wenn wir nun noch Verschiedenheiten in Bezug auf Talent, Arbeitsamkeit u. s. w. hinzunehmen wollen, so ist klar, daß nach einem halben Menschenalter die Existenzbedingungen der vier Brüder weit verschieden sind. Greifen gar noch Krankheiten, Unglücksfälle, Nachstellungen von seiten der Mitmenschen störend in die Familienverhältnisse ein, so sieht jeder, daß schon in dem ersten Geschlecht die Gleichheit vollständig verschwunden ist. Und welche Verschiedenheiten werden sich erst im zweiten Geschlechte geltend machen, das mit so ungleichen Daseinsbedingungen seine Laufbahn antritt!

Die Socialisten könnten einwenden, wir hätten in dem angeführten Beispiel die heutige Gesellschaftsordnung vorausgesetzt; in der socialististen Gesellschaft werde eine solche Entwicklung unmöglich, weil die Sorge für Kinder, Kranke u. s. w. der Gesammtheit anheimfällt, die Frau ebenso an der Arbeit theilnehmen muß wie der Mann, und jeder nur von seinem Arbeitseinkommen lebt. Das ist richtig. Aber wir behaupten bloß, die Ungleichheit sei eine naturnothwendige Erscheinung *bei ungezwungener Entwicklung der Menschen*, und der Socialismus könne dieselbe nur durch gewaltsamen Zwang von außen her verhindern. Auch ein Gärtner kann bewirken, daß alle Bäume in seinem Park gleich lang oder besser gleich kurz seien, aber nur dadurch, daß er das naturgemäße Wachsthum durch gewaltsames Beschneiden beständig verhindert. Ein solcher naturwidriger Zustand kann nicht von Dauer sein.

4. Bisher haben wir nur auf die Familie Rücksicht genommen. Ueber die Familie hinaus bilden sich infolge der tausenderlei Neigungen und Bedürfnisse gesellschaftliche Ordnungen. Nur durch große *Arbeitstheilung* können die Menschen ihren Bedürfnissen genügen und zu höherer Cultur emporsteigen. Die Arbeitstheilung hinwiederum bringt nothwendig eine Scheidung der Gesellschaft in verschiedene Berufsstände hervor, welche verschiedene Neigungen und Anlagen voraussetzen und jedem Gelegenheit bieten, einen entsprechenden Stand für sich zu wählen.

Mag man sich nun eine fortgeschrittene Gesellschaft denken, wie man will, immer wird es Unwissende geben und mithin auch Lehrer; sollen Schüler und Lehrer dieselben Pflichten und Rechte haben? Immer wird es Lehrlinge geben und also auch Meister; soll unter ihnen Gleichheit der Rechte und Pflichten bestehen? Immer wird es Kranke und Altersschwache, also auch Aerzte, Chirurgen, Krankenpfleger geben; sollen ihnen die gleichen Rechte und Pflichten zuerkannt werden? Immer wird es Ackerbau, Handel, Industrie, Wissenschaft und Künste geben; sollen alle, die sich diesen Berufen widmen, vollständig gleiche Existenzbedingungen haben? Sollen alle in gleicher Weise zur Leitung und Ausübung dieser verschiedenen Berufsthätigkeiten herangezogen und belohnt werden?

Gemäßigtere Socialisten wollen zwar auch im Zukunftsstaate verschiedene Berufe mit verschiedener Besoldung zulassen[1]. Die extremen Socialisten dagegen — auch Bebel gehört zu ihnen — wollen schließlich alle Ungleichheit in den Berufen beseitigen. Durch Erziehung und Bildung kann man nach Bebel schließlich alle zu allem fähig machen, so daß jeder der Reihe nach „im Turnus" alle gesellschaftlichen Functionen zu übernehmen im Stande sei. Auch Marx redet von einer allseitigen „Disponibilität" des Arbeiters auf einer höhern Stufe der Entwicklung. Diese Annahme ist widersinnig; sie beruht auf einer unglaublichen Ueberschätzung der menschlichen Leistungsfähigkeit; aber *sie ist folgerichtig*, sie ist eine nothwendige Folgerung aus den socialistischen Grundgedanken. Wer einmal auf Grund der Gleichheit die heutige Ordnung umstoßen und gleiche Existenzbedingungen für alle schaffen will, kann nicht mehr gestatten, daß die Gesellschaft sich in Berufe theile, die in Bezug auf Werth, Anstrengungen und Gefahren so verschieden sind wie etwa der Beruf eines Gelehrten, eines Künstlers und der eines Bergmannes, eines Maschinenheizers, eines Stallknechtes oder eines Handlangers in einer chemischen Fabrik oder Wollspinnerei.

III. Die einseitige Betonung des wirthschaftlichen Lebens.

Mit der besprochenen Grundvoraussetzung der Gleichheit aller hangen noch weitere Voraussetzungen innig zusammen. Die Socialisten wollen alle ohne Ausnahme zu *Theilnehmern der staatlich organisirten Production* machen. Man hat zwar die „allgemeine Arbeitspflicht", von der im Gothaer Programm die Rede ist, im Erfurter Programm nicht mehr ausdrücklich erwähnt, aber dieselbe ergibt sich nothwendig aus der Forderung „gleicher Rechte und gleicher Pflichten" und aus der planmäßigen Organisation der Arbeit. Jeder tritt in den Sold der Gesammtheit, erhält von der Gesammtheit sein Arbeitspensum zugewiesen. Niemand darf für sich Productionseigenthum besitzen und irgend etwas nach eigenem Willen produciren. Zur Bestreitung aller seiner Bedürfnisse ist er an die staatlichen Vorrathskammern gewiesen. Die Erziehung und Heranbildung der Jugend ist Staatsangelegenheit, ebenso die Krankenpflege. Kurz, jeder hat nur so viel Freiheit und so viel Rechte, als ihm die Gesammtheit zuerkennt. Wir werden dies noch näher begründen. Das setzt aber stillschweigend voraus, die Gesellschaft habe das *unumschränkte Verfügungsrecht über den Einzelnen*, und dieser sei an erster Stelle für den Dienst der Gesammtheit, und zwar zu Productionszwecken, vorhanden.

Diese ganze Auffassung ist die heidnische Auffassung des Staates, wie sie uns schon bei Plato begegnet. Sie duldet der Gesammtheit gegenüber kein Naturrecht, sie läugnet auch stillschweigend, daß des Menschen erste und oberste Aufgabe auf Erden der Dienst Gottes und die Erlangung der ewigen Seligkeit im Jenseits sei.

Ganz folgerichtig zu dieser heidnischen Anschauung *betont der Socialismus ungebührlich das Wirthschaftsleben* oder die Production materieller Nutzgüter. Wie im Leben des Einzelnen der Erwerb äußerer Besitzgüter der *Würde* nach den letzten Rang unter den verschiedenen Thätigkeiten einnimmt, so ist es auch im Leben der menschlichen Gesellschaft überhaupt.

[1] *Schäffle*, Quintessenz S. 5.

Der Erwerb der Existenzmittel ist den höheren geistigen Bestrebungen untergeordnet. Er soll gewissermaßen nur den Boden bereiten, auf dem die höheren, idealeren Güter gedeihen können.

Weil es nun unmöglich ist, daß sich alle gleichmäßig diesen verschiedenen Thätigkeiten widmen, so muß es verschiedene Berufsarten und Stände geben, welche eine verschiedene jahrelange Vorbereitung erfordern und nicht alle denselben Rang einnehmen, sondern sich hierarchisch gliedern. Ihrer Natur nach sind die verschiedenen Nährstände (Arbeiter, Handwerker, Bauern) *die untersten*, und über ihnen erheben sich in hierarchischer Ordnung die übrigen höheren Stände. Damit ist nicht gesagt, daß die Nährstände nicht aller Achtung und Ehre werth seien, oder daß die Angehörigen derselben ein geringeres Verdienst vor Gott haben; keineswegs! sondern nur, daß die übrigen Stände an und für sich in der Gesellschaft einen höhern Rang einnehmen, daß sie ferner eine höhere Begabung erheischen und deshalb auch eine höhere Berücksichtigung beanspruchen dürfen.

Was thut nun der Socialismus? Er will den Arbeiterstand zum *herrschenden* oder vielmehr zum ausschließlichen Stand erheben und die *Arbeitsleistung* (die Schaffung von „Werthen“) zum *Maßstab der gesellschaftlichen Organisation* und der Stellung der Glieder in der Gesellschaft erheben. Die ganze Gesellschaft soll nur eine große Productivgenossenschaft werden. Niemand darf sich der Theilnahme an der Production entziehen. Unnütze, d. h. unproductive Existenzen sollen nicht geduldet werden. Daß bei einer solchen Organisation, bei der alle an die Production gekettet sind, für höhere Berufe, z. B. für ein ganz dem Gottesdienst geweihtes Priesterthum, für katholische religiöse Orden und Aehnliches kein Platz ist, liegt auf der Hand. Das führt uns auf eine weitere Voraussetzung des Socialismus.

IV. Die Religionsfeindlichkeit des Socialismus.

1. Der Socialismus faßt das menschliche Leben rein irdisch, rein „diesseitig“ auf. Oder könnte etwa ein System, das von der Voraussetzung ausgeht, der Mensch sei von Gott für die Ewigkeit erschaffen, er lebe hienieden auf Erden nur, um sich durch Erfüllung des göttlichen Willens den Himmel zu verdienen, die Güterproduction zum obersten Maßstab der gesellschaftlichen Organisation nehmen und nur denjenigen Antheil an den Gütern der Erde gewähren, welche sich an der Production betheiligen? Könnte es die Religion als etwas Gleichgiltiges, um das man sich nicht zu kümmern braucht, beiseite liegen lassen? So ist zweifelsohne schon die Grundidee des Socialismus nicht nur mit dem Christenthum, sondern mit jeder Religion im Widerspruch. Sein Dekalog sind die Menschenrechte, sein Gott ist der demokratische Volksstaat, sein Ziel und Ende irdischer Genuß für alle, sein Cult die Production.

2. Auch die Hauptforderung des Socialismus ruht stillschweigend auf dem Atheismus. Er verlangt volle Gleichheit des Rechts und der Existenzbedingungen für alle, und zwar in jeder, auch der socialen Beziehung. Jede Ungleichheit brandmarkt er als unerträgliche Uebervortheilung oder Benachtheiligung. Wenn Vernunft und Offenbarung fordern, daß der Diener seinem

Herrn, der Untergebene dem Vorgesetzten, die Frau dem Manne, die Kinder den Eltern gehorchen, und zwar um des Gewissens willen, oder weil es Gott gebietet, so sind das nach dem Socialismus ebenso viele Verstöße gegen die Gleichheit der Rechte und Pflichten aller. Nach socialistischer Anschauung hat jeder das Recht, nur den Gesetzen und Vorstehern unterworfen zu werden, die er selbst gebilligt und anerkannt hat. Damit ist das *Princip der Autorität*, die aus Gott stammt und um des Gewissens willen von uns Gehorsam verlangt, umgestoßen. Daß der Socialismus die *Ehe* im naturrechtlichen, und erst recht im christlichen Sinne auflöst und untergräbt, werden wir weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses der Familie zum Socialismus zeigen[1].

3. Nicht minder ist die Stellung des Socialismus zum *Eigenthum* im Widerspruch mit der christlichen Lehre. Ebenso nachdrücklich, wie Christus das übermäßige Streben nach Reichthum verurtheilte und die Armuth im Geiste als eine höhere Stufe der Vollkommenheit anrieth und empfahl, hat er die Rechtmäßigkeit des Privateigenthums, auch an Arbeitsmitteln, anerkannt. Er hat die sittlichen Gebote des Alten Bundes, wie sie im *Dekalog* enthalten sind, nicht aufgehoben, sondern von neuem eingeschärft. Ebenso gut wie im Alten Bunde ist es auch im Neuen ein Verstoß gegen Gottes Gebot, des Nächsten Acker, Haus oder Ochsen zu stehlen oder auch nur ungerecht danach zu verlangen. Dem reichen Jüngling, der Belehrung verlangte, antwortet der Heiland zuerst: er solle die Gebote des Dekalogs beobachten, und nur als Rath fügt er dann hinzu: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und komm und folge mir nach.“ Hätte Christus so sprechen können, wenn er das Privateigenthum, unter dem wir hier gewiß auch Häuser und Aecker zu verstehen haben, für ungerecht gehalten hätte? Dem Ananias antwortet der hl. Petrus: er hätte seinen Acker behalten können, wenn er wollte. Unter den ersten Schülern Christi und der Apostel befanden sich viele, die Privateigenthum besaßen (Martha, Joseph von Arimathäa, Philemon u. s. w.). So wie Christus und die Apostel, hat die christliche Kirche immer das Privateigenthum, auch an Arbeitsmitteln: Aeckern, Feldern u. dgl., anerkannt. Es ist also eine dem Christenthum widersprechende Lehre, wenn der Socialismus jedes derartige Privateigenthum als ungerecht, als „Diebstahl“ verurtheilt.

4. Das Christenthum verbietet auch die *Revolution*, d. h. den *gewaltsamen Umsturz der zu Recht bestehenden* gesellschaftlichen Ordnung. Der Socialismus ist aber nach dem eigenen Geständniß seiner Hauptvertreter eine wesentlich *revolutionäre Partei*[2]. Allerdings, wenn man den Socialdemokraten diesen Vorwurf macht, flüchten sie sich hinter den Doppelsinn des Wortes Revolution. Es gebe auch eine friedliche, gesetzliche Revolution. Doch das ist Spiegelfechterei. Sind denn etwa die auf ihre „Wissenschaft“ so eingebildeten socialdemokratischen Führer so naiv, daß sie glauben, alle Privateigenthümer würden einst freiwillig ihren Besitz an die Gemeinschaft

---

[1] Mit Recht hat Papst Leo XIII. in seiner Encyklika „Quod apostolici“ vom 28. December 1878 und ebenso in seinem jüngsten Rundschreiben über die Arbeiterfrage diesen Punkt besonders nachdrücklich betont.

[2] Vgl. Berliner Volksblatt 1890, Nr. 257.

abtreten, die Kirche werde freiwillig auf ihre Anstalten und ihr Eigenthum verzichten, die Monarchen würden freiwillig von ihren Thronen steigen und der Adel sich freiwillig seiner ererbten Rechte begeben?

Karl Marx selbst erklärte auf dem Haager Congreß (September 1872): „In den meisten Ländern Europa's muß die Gewalt der Hebel unserer Revolutionen sein; an die Gewalt wird man seinerzeit appelliren müssen, um endlich die Herrschaft der Arbeit zu etabliren. . . . Die Revolution muß solidarisch sein, und wir finden ein großes Beispiel in der Commune in Paris, die gefallen ist, weil nicht in allen Hauptstädten, in Berlin, in Madrid u. s. w., gleichzeitig eine große revolutionäre Bewegung ausgebrochen ist, welche in Verbindung stand mit diesem gewaltigen Aufstande des Proletariates von Paris." Das ist doch wohl deutlich genug! Schon im „Manifest der communistischen Partei" hatte Marx gesagt: „Die Communisten erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer communistischen Revolution zittern." Auch in seiner „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms" gesteht er offen, der Uebergang der kapitalistischen Gesellschaft in die communistische könne nur unter der Herrschaft der „revolutionären Dictatur des Proletariats" bewerkstelligt werden. — Bebel erklärte im Reichstage in Bezug auf die Vorgänge an der Seine: „Das ist nur ein kleines Vorpostengefecht in dem Kriege, den das Proletariat gegen alle Paläste führen wird." Ein anderes Mal erklärte er, mit Sprengen von Rosenwasser lasse sich keine Revolution machen. In seiner Schrift „Unsere Ziele" S. 44 schreibt er über die Anwendung der Gewalt: „Man entsetze sich nur nicht über diese mögliche Anwendung der Gewalt, zetere nicht über die Unterdrückung ‚berechtigter Existenzen', gewaltsame Expropriation u. dgl. Die Geschichte lehrt, daß zu allen Zeiten die neuen Ideen in der Regel nur durch gewaltsamen Kampf mit den Vertretern der Vergangenheit zur Geltung gelangten, und daß dann die Kämpfer für die neuen Ideen die Vertreter der Vergangenheit so tödtlich als möglich zu treffen suchten. Wohl nicht mit Unrecht ruft Karl Marx in seinem Buch ‚Das Kapital': Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht; sie ist selbst eine ökonomische Potenz."

Auf dem socialistischen Congreß zu Gent (1877) drohte Liebknecht: „Die Armee besteht schließlich aus Söhnen des Volkes, die wir durch unsere revolutionäre Propaganda gewinnen. . . . Wenn der Tag kommt, werden Gewehre und Kanonen von selbst sich umdrehen, um die Feinde des socialistischen Volkes niederzuschmettern."

Aus dem Gesagten ist wohl klar, daß Socialismus und Christenthum sich so wenig vertragen wie Finsterniß und Licht, und daß jeder, der weiß, was der Socialismus ist und will, sich nur um den Preis des Bruches mit dem Christenthum, ja mit jeder Religion den Socialdemokraten anschließen kann [1].

5. Doch wozu so lange aus dem Wesen des Socialismus dessen Widerspruch mit der Religion nachweisen, da uns ja von socialistischer Seite die ausdrücklichsten Zeugnisse hierüber vorliegen? Die deutsche Socialdemokratie erklärt in ihrem officiellen Programm die Religion zur „Privatsache"; damit

[1] Es zeigt deshalb von allzu oberflächlicher Auffassung des Socialismus, wenn P. Göhre (Drei Monate Fabrikarbeiter [1891] S. 216) schreibt: „Es muß der Grundsatz durch uns zur Thatsache gemacht werden, daß auch ein Socialdemokrat Christ, und ein Christ Socialdemokrat sein kann."

ist wenigstens der socialistische Staat von der Religion losgerissen, religionslos und atheistisch gemacht. Der Staat als Staat kennt weder Gott noch Religion. Um diesen Standpunkt noch nachdrücklicher zu betonen, verlangt das Erfurter Programm außer der „Erklärung der Religion zur Privatsache" noch die „Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken".

Da ferner die ganze Erziehung der Jugend nach den Socialisten Staatssache ist, so folgt auch, daß dieselbe auf die Religion keinerlei Rücksicht nimmt oder atheistisch ist. Ausdrücklich verlangt das Erfurter Programm „Weltlichkeit (d. h. Religionslosigkeit) der Schule". Die Gesammtheit als solche kümmert sich um Gott und Religion nicht, betrachtet sie mithin als etwas Gleichgiltiges. Eine solche Anschauungsweise kann aber nur aus der Geringschätzung und Verachtung der Religion hervorgehen und ist nur eine Vorstufe zur Verfolgung der Kirche. Nehmen wir an, die Kirche wolle Bisthümer und Pfarreien errichten, Priester mit der Seelsorge betrauen, den Religionsunterricht in ihre Hand nehmen, die Ehe und die öffentlichen Feiertage regeln u. dgl. m. Wird da etwa der socialistische Staat die Kirche ruhig gewähren lassen? Wird es da möglich sein, daß Kirche und Staat, die es doch mit denselben Menschen zu thun haben, unvermerkt aneinander vorübergehen? Und wenn der socialistische Staat Priester und Ordensleute, ja die Bischöfe selbst in die Productionsorganisation hineinzwängt und aus ihrem Berufe herausreißt, ist das nicht eine schreiende Rechtsverletzung gegen die Kirche, und wird das nicht zu beständigen Conflicten führen, die mit einer offenen Verfolgung der Kirche enden? Was wird geschehen, wenn die Kirche Grund und Boden für ihre Gotteshäuser, Klöster, Pfarrwohnungen, Spitäler, Seminarien u. dgl. beansprucht, wenn sie Arbeitskräfte und Material für diese Anstalten verlangt? Wird der socialistische Staat nicht von seinem Standpunkte gezwungen sein, derlei kirchliche Forderungen rundweg abzuweisen und so die heiligsten Rechte der Kirche zu verletzen und ihr die Lebensadern zu unterbinden?

Die scheinbare Zulassung der Religion als Privatsache ist also nur Gimpelfang. Man will diejenigen, welche in der Tiefe des Herzens noch eine gewisse Anhänglichkeit an die Religion bewahrt haben, nicht kopfscheu machen, indem man den offenen Bruch mit der Religion von ihnen verlangt. In seinem innersten Wesen ist der Socialismus der Feind jeder Religion, welche es wagt, den Blick des Menschen von der Erde auf den Himmel emporzurichten und ihm zu sagen, daß er nicht vom Brode allein lebe.

6. Sollte es denn etwa reiner Zufall sein, daß die berufensten Socialisten aus ihrem Religionshasse kein Hehl machen und sich vielfach in wüsten Gotteslästerungen gefallen?

Marx behauptet: „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes." [1] Er forderte von der socialdemokratischen Partei, sie solle sich offen darüber aussprechen, daß sie „die Gewissen vom religiösen Spuk zu befrcien" strebe [2].

[1] Deutsch-franz. Jahrbücher, herausg. von Ruge und Marx. Paris 1844. S. 71.
[2] Zur Kritik des socialdem. Programms a. a. O. S. 564.

Nach Bebel erstrebt die Socialdemokratie „auf dem politischen Gebiete die Republik, auf dem ökonomischen den Socialismus und auf dem, was man heute das religiöse Gebiet nennt, den Atheismus“[1]. Liebknecht hofft „den Unverstand der Massen, soweit er sich in religiösen Dogmen verbohrt hat, ohne directe Bekämpfung der Religion zu überwinden“[2]. „Wenn die Religion“, so ruft Dietzgen, ein anderer Socialist, „in dem Glauben an außer- und überirdische Wesen besteht . . . dann ist die Socialdemokratie ohne Religion. Die cultivirte menschliche Gesellschaft ist das höchste Wesen, woran wir glauben.“[3] Nach Dr. A. Rüdt, einem andern Lichte des Socialismus, wird in unserem 19. Jahrhundert die naturwissenschaftlich-humanistische Weltanschauung im Kampf mit jeder positiven Religion den Weg bahnen, auf dem die Vernunft die Menschheit zum Siege über Lüge und Tyrannei in jeder Form führt. „Nicht mehr erflehen wir des Himmels Gnade und Erbarmen, sondern Gerechtigkeit und Glück wollen wir schon auf Erden haben.“[4] Hoffmann kennt keine „utopischeren Utopien“ als den Glauben an den „dreieinigen Gott, die Menschwerdung Gottes, Unsterblichkeit und ewige Seligkeit“[5].

§ 2.

Die volkswirthschaftlichen Grundlagen.

I. Die socialistische Werththeorie.

Das Kapital kommt nach K. Marx „von Kopf bis Zeh aus allen Poren blut- und schmutztriefend“ zur Welt[6]. Es ist seiner Natur nach nichts als unbezahlte, den Arbeitern unentgeltlich abgenommene Arbeit, oder wie Lassalle es nannte, „Fremdthum“. Um dieses Todesurtheil gegen das Kapital zu begründen, bedient sich Marx seiner Werththeorie (126)[7]. Er unterscheidet einen doppelten Werth: den Gebrauchswerth und den Tauschwerth. Der Gebrauchswerth besteht in der Nützlichkeit eines Dinges zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse; der Tauschwerth dagegen ist das Verhältniß, in dem die Waaren gegeneinander umgetauscht werden können. Die

[1] Reichstagssitzung vom 31. December 1881.

[2] Berliner Volksblatt (Vorwärts) 1890, Nr. 281.

[3] Religion der Socialdemokratie. 1872.

[4] Die geschichtliche Wahrheit über Klöster und Möncherei. Vortrag gehalten in Mannheim am 9. December 1888.

[5] Ist Religion Privatsache? Berlin 1891. S. 13. Andere Zeugnisse siehe in unserer Schrift „Der Socialismus“ (5. Aufl.) S. 70 ff. und bei Klein, Der Socialdemokrat hat das Wort (1892) S. 73 ff.

[6] Das Kapital (4. Aufl.) S. 726.

[7] In neuerer Zeit fangen die Socialisten an zu bestreiten, daß die Marx'sche Werththeorie die Grundlage des Socialismus sei. Man vgl. Fischer, Die Marx'sche Werththeorie. Berlin 1889. S. 33 ff. Es scheint, daß ihnen selbst diese Theorie bedenklich wird. Man kann zugeben, daß sie nicht die einzige Grundlage ist; aber daß sie Marx selbst als die Hauptgrundlage angesehen, geht aus seinem „Kapital“ und ebenso aus den Schriften von Fr. Engels ganz unzweideutig hervor. Alles Läugnen hilft da nicht. Auch in seiner „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms“ behauptet Marx ausdrücklich, durch seine Lehre vom Werth resp. Preis der Arbeitskraft sei klargelegt worden, daß die ganze kapitalistische Productionsweise auf Aneignung fremder Arbeit beruhe und das System der Lohnarbeit ein System der Sklaverei sei. (Siehe „Die Neue Zeit“ a. a. O. S. 571.)

Gebrauchswerthe sind zwar die Träger des Tauschwerthes, insofern nur nützliche Dinge Tauschwerth besitzen können; im übrigen aber ist der Tauschwerth vom Gebrauchswerth innerlich ganz unabhängig. Er wird bestimmt durch die in einem Product vergegenständlichte Arbeit. Unter der Arbeit haben wir aber nicht Arbeit dieser oder jener Art, z. B. Schneider- oder Schusterarbeit, sondern „abstract menschliche Arbeit“ zu verstehen.

Ein Beispiel mag uns den Marx'schen Gedanken erläutern. Wenn im Handel 20 Ellen Leinwand gegen einen Rock oder gegen 30 Liter Wein umgetauscht werden, so sind die Gebrauchswerthe dieser drei Dinge sehr verschieden, aber als Waaren (Tauschwerthe) sind sie einander gleichwerthig. Sie haben den gleichen Tauschwerth. Warum? Weil in allen drei Waaren menschliche Arbeit enthalten ist, und zwar in gleichen Quantitäten. Die Arbeit, mit der die Leinwand hergestellt wurde, ist zwar anderer Art als die Arbeit, die zur Verfertigung des Rockes und zur Production des Weines nöthig war, aber alle drei Arten von Arbeit kommen darin überein, daß sie menschliche Arbeit (abstract menschliche Arbeit) sind; und weil die genannten Gebrauchsgegenstände (Leinwand, Rock und Wein) gleichviel von dieser „werthbildenden Substanz“ (der Arbeit) enthalten, sind sie gleichwerthig.

„Ein Gebrauchswerth oder Gut hat also nur einen Werth (Tauschwerth), weil abstract menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisirt ist. Wie nun die Größe seines Werthes messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen ‚werthbildenden Substanz‘, der Arbeit. Die Quantität der Arbeit selbst mißt sich an ihrer Zeitdauer, und die Arbeitszeit besitzt wieder ihren Maßstab an bestimmten Zeittheilen, wie Stunde, Tag u. s. w.“[1] Unter der Arbeitszeit haben wir, wie Marx näher erläutert, die „gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit“ zu verstehen oder die Arbeitszeit, die erheischt wird „um irgend einen Gebrauchswerth mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Productionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen“[2].

Wie nun Marx den Grundsatz, daß der Tauschwerth etwas vom Gebrauchswerth innerlich Unabhängiges sei und nur in „festgeronnener Arbeitszeit“ bestehe, zur Erklärung der kapitalistischen „Plusmacherei“ benutzt, wurde schon früher erklärt (126). Die Marx'sche Lehre vom „Mehrwerth“ und „Accumulationsproceß“ steht und fällt mit seiner Werththeorie. Ist diese falsch, so werden die daraus gezogenen Folgerungen von selbst hinfällig. Sehen wir uns also diese Theorie näher an.

Für seinen Hauptgrundsatz, daß der Tauschwerth einer Sache nicht durch den Gebrauchswerth derselben, sondern ausschließlich durch die in ihr enthaltene Arbeit bestimmt werde, kann sich Marx auf das Ansehen der bedeutendsten Volkswirthschaftslehrer, eines Ad. Smith[3], D. Ricardo und anderer berufen. Der Socialismus tritt hier, wie in manchen anderen Punkten, nur das Erbe der liberalen Volkswirthschaftslehrer an und zieht die logischen Folgerungen aus den Grundsätzen derselben. Erst seitdem sich Marx, Lassalle und andere dieses Princips bemächtigten, um dem Privatkapital die wuchtigsten Hiebe zu versetzen, sah man die Bedenklichkeit desselben ein und beeilte sich, es über Bord zu werfen.

[1] Das Kapital S. 5. [2] A. a. O. S. 5.

[3] Natur und Ursachen des Volkswohlstandes. Deutsch von Löwenthal. Berlin 1879. S. 31: „Arbeit ist also der wahre Maßstab für den Tauschwerth aller Güter.“

Marx hat ferner darin Recht, daß er den *Gebrauchswerth* vom *Tauschwerth* unterscheidet. Diese Unterscheidung findet sich schon bei *Aristoteles* und seinen Erklärern.

Aristoteles[1] unterscheidet einen zweifachen *Gebrauch* der Besitzgüter: der eine ist einem Besitzgut nach der Besonderheit seiner Natur *eigenthümlich* (χρῆσις οἰκεία), der andere ist ihm mit allen anderen Besitzgütern *gemeinsam* (χρῆσις οὐκ οἰκεία). Er erläutert diese Unterscheidung durch das Beispiel eines Schuhes. Ein Schuh hat einen doppelten Gebrauch: der erste ist ihm *eigenthümlich* im Unterschied zu anderen Gütern und besteht darin, daß man ihn zum Schutz des Fußes anzieht; der zweite besteht darin, daß man ihn gegen andere Besitzgüter umtauschen kann. Dieser letztere Gebrauch ist dem Schuh gemeinsam mit allen anderen Gütern, die in den Handel kommen. Man kann ihn deshalb den *allgemeinen* Gebrauch[2] oder auch den Nebengebrauch nennen.

Hätte Marx sich damit begnügt, diese beiden Arten von Werth zu unterscheiden, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Ebenso wäre nichts dagegen zu erinnern, wenn Marx nichts sagen wollte, als daß der rein abstracte Begriff „Tauschwerth" den Begriff „Gebrauchswerth" nicht enthalte. Denn der Tauschwerth ist das Verhältniß, in dem wirthschaftliche Güter (Gebrauchswerthe) gegeneinander ausgetauscht oder umgesetzt werden. Solange ich bei diesem abstracten Begriff stehen bleibe, kommt die größere oder geringere Brauchbarkeit einer Sache nicht in Betracht. Sobald ich aber frage, wonach sich die *Höhe* des Tauschwerthes einer Sache bemesse, so muß ich antworten: vor allem nach der Höhe des Gebrauchswerthes, und das ist es, was Marx durch seine Theorie läugnen will. Er will wissen, warum ich z. B. einen Quarter Weizen gegen x Stiefelwichse oder y Seide oder z Gold umtauschen oder alle diese Dinge nach der angegebenen Menge als werthgleich ansehen könne, und gibt darauf die Antwort: „Im Austauschverhältniß der Waaren (erscheint) ihr Tauschwerth als *etwas von ihren Gebrauchswerthen durchaus Unabhängiges*."[3] Der Gebrauchswerth ist also nach Marx *kein mitbestimmender Factor des Tauschwerthes*. Das ist aber eine unbewiesene und unrichtige Behauptung.

1. *Sie ist unbewiesen.* Der Hauptgrund, den Marx für seine Ansicht anführt, ist folgender: Der Tauschwerth ist etwas allen Waaren *Gemeinsames*.

[1] Polit. I, 9, 1257, a. 6 sqq. S. Thom., In I. Pol. l. 7. Silvest. Maurus, In I. Pol. c. 6. n. 2.

[2] Diese Unterscheidung des Gebrauchswerthes ist viel klarer, einfacher und sachlicher als diejenigen, die uns bei den meisten neueren Nationalökonomen begegnen. Viele nennen den *Gebrauchswerth* Tauglichkeit zum Gebrauche des Besitzers selbst und *Tauschwerth* Tauglichkeit zum Fortgeben im Tausch. Aber auch der Tausch ist ein Gebrauch des *Besitzers selbst*. Das zweite Glied ist also im ersten schon enthalten. — Andere nennen den Gebrauchswerth den *unmittelbaren* Gebrauchswerth, den Tauschwerth den *mittelbaren* Gebrauchswerth. — Wieder andere, wie *Neumann* (in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie [2. Aufl.] I, 156 Anm. 70), verwerfen diese Unterscheidung und theilen die Werthe in *subjective* und *objective*. Wenn wir im folgenden nach dem herrschenden Sprachgebrauch Gebrauchswerth und Tauschwerth unterscheiden, so verstehen wir unter Gebrauchswerth die Tauglichkeit der Sache zu jeder Art von Gebrauch *mit Ausschluß des besondern Gebrauchs im Umtausch*.

[3] Das Kapital S. 4.

Nun aber kann dieses Gemeinsame nichts anderes sein als die in ihnen vergegenständlichte, abstract menschliche Arbeit. Also bildet diese den Tauschwerth.

Wir geben zu, daß der Tauschwerth etwas allen Waaren Gemeinsames sein muß, weil sie darin miteinander verglichen werden. Wir läugnen aber, daß dieses Gemeinsame allein die in ihnen enthaltene Arbeit sein könne. Marx bringt für diese Ansicht keine Beweise, sondern nur Behauptungen vor.

„Dieses Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waaren sein. Ihre körperlichen Eigenschaften kommen überhaupt nur in Betracht, soweit selbe sie nutzbar machen, also zu Gebrauchswerthen. Andererseits ist aber das Austauschverhältniß der Waaren augenscheinlich (!) charakterisirt durch die Abstraction von ihren Gebrauchswerthen. Innerhalb desselben gilt ein Gebrauchswerth gerade so viel, wie jeder andere, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden ist. . . . Als Gebrauchswerthe sind die Waaren vor allem verschiedener Qualität, als Tauschwerthe können sie nur verschiedener Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswerth."[1]

Hier wird nur behauptet, was zu beweisen wäre. Ja dieses wird geradezu als „augenscheinlich" hingestellt. Und doch hängt hiervon alles Folgende ab.

Es wundert uns wirklich, daß Marx so zuversichtlich und ohne Beweis behaupten konnte, außer der Arbeit gebe es nichts allen Waaren Gemeinsames. Schon *Aristoteles*, auf den er sich wiederholt beruft, hätte ihn eines Bessern belehren können. Dieser große Forscher lehrt ausdrücklich, es müsse etwas den Waaren Gemeinsames geben, in dem sie miteinander verglichen und gemessen werden können. Dieses gemeinsame Maß aller Tauschwerthe sei das *Bedürfniß*, d. h. die Tauglichkeit zur Befriedigung eines Bedürfnisses der Menschen, oder mit anderen Worten, die *Brauchbarkeit*[2].

Die von Marx aufgestellte Behauptung, die Arbeit allein mache den Tauschwerth aus, ist aber nicht bloß unbewiesen,

2. *sie ist auch unrichtig.* Ohne es zu ahnen, hat sich Marx selbst widerlegt. Er sagt: innerhalb des Austauschverhältnisses gelte ein Gebrauchswerth gerade so viel als jeder andere, wenn er nur in *gehöriger Proportion vorhanden* sei. Warum muß der Gebrauchswerth in gehöriger Proportion vorhanden sein? Offenbar nur deshalb, weil er bei Bestimmung des Tauschwerthes nicht gleichgiltig, sondern ein bestimmendes Element ist. Warum können ferner, wie Marx selbst gesteht, nur der *Gesellschaft nützliche Dinge* Tauschwerth haben? Doch wohl nur deshalb, weil der Gebrauchswerth ein wesentlicher Bestandtheil des Tauschwerthes ist. Wenn jemand auch mit der größten Arbeit Stiefel aus Pappendeckel verfertigt, so kann er sie doch nicht verkaufen, sie haben keinen Tauschwerth, weil sie *nutzlos* sind.

Aber es gibt doch Gebrauchswerthe, die keinen Tauschwerth besitzen? Luft und Tageslicht sind Gebrauchswerthe ohne Tauschwerth. Ganz richtig. Doch folgt daraus nur, daß der bloße Gebrauch zum Tauschwerth noch nicht ausreicht, sondern daß noch andere Bedingungen hinzutreten müssen; aber es folgt

[1] A. a. O. S. 12.

[2] Ethic. Nic. V, 8, 1133, a. 25: Δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι . . ., τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει.

durchaus nicht, daß jene Dinge, die Tauschwerth haben, denselben nicht wenigstens zum Theil ihrem Gebrauchswerth verdanken. Was würde man zu folgendem Beweise sagen: Es gibt Menschen, die keine Künstler sind; also gehört der Begriff des Menschen nicht zum Begriff des Künstlers? Nicht besser ist die Marx'sche Schlußfolgerung. Damit ein Gebrauchswerth Tauschwerth habe, muß er fähig sein, in den ausschließlichen Besitz eines Menschen überzugehen, und sich nicht so reichlich vorfinden, daß er jedem nach Belieben zur Verfügung steht. Aber dies vorausgesetzt, hängt sein Tauschwerth vor allem von seinem Gebrauchswerth oder seiner Nützlichkeit ab. Das Holz in den Urwäldern Südamerika's hat dort keinen Tauschwerth, weil entweder niemand vorhanden ist, der es gebraucht, oder wenigstens jeder es umsonst haben kann, wie bei uns das Wasser.

Nehmen wir aber an, ein Kaufmann bringe mehrere Schiffsladungen von verschiedenen Holzarten nach einem europäischen Hafen: wonach wird sich nun der Preis des Holzes bemessen? Etwa bloß nach dem Aufwand von Arbeit, Geld und Zeit, den die Herbeischaffung des Holzes gekostet? Gewiß nicht; sonst müßten alle Holzarten zu gleichen Preisen verkauft werden. Das ist aber nicht der Fall. Worauf die Käufer vor allem sehen, das ist die Brauchbarkeit des Holzes. Das bessere, dauerhaftere wird besser bezahlt. Feines Cedern- und Ebenholz hat, auch abgesehen von den Arbeitskosten, die zur Beschaffung desselben nöthig sind, einen höhern Werth als Tannen- oder Birkenholz.

Durch tausend derartige Beispiele läßt sich zeigen, daß nach allgemeinem Urtheil die Nützlichkeit oder Brauchbarkeit einer Sache an erster Stelle ihren Werth oder Preis bestimmt. Der bessere Wein wird besser bezahlt als der schlechte, auch wenn der Weinbauer bei beiden Arten dieselbe Mühe aufwendet. Warum verkaufen unsere Kohlenbergwerkbesitzer die Steinkohlen, die aus demselben Schacht herrühren, zu verschiedenen Preisen? Weil die Qualität nicht dieselbe ist. Eine Wiese an der Maas oder am Rhein hat einen weit größern Tauschwerth als eine gleich große Wiese auf dem Harz oder in der Eifel, und zwar ganz unabhängig von jeder menschlichen Arbeit.

Doch es hieße Eulen nach Athen tragen, wollten wir diese einleuchtende Wahrheit noch näher begründen. Man kann auch nicht gegen die vorgebrachten Beispiele einwenden, daß bei allen Arbeit zur Herstellung des vollen Gebrauchswerthes nöthig war; denn wir läugnen nicht, daß die Arbeit auch den Tauschwerth beeinflusse, sondern nur, daß sie allein den Tauschwerth ausmache. Uebrigens kommt meistens die Arbeit nur so weit in Betracht, als sie die Brauchbarkeit eines Dinges erhöht. Außerdem gibt es in der Natur auch Gegenstände, die gar keiner Arbeit mehr bedürfen, um brauchbar zu werden, sondern die man unmittelbar sich aneignen und gegen andere Dinge umtauschen kann: so Steinöl, wilde Früchte u. dgl.[1]

[1] Ueber die Marx'sche Werththeorie siehe v. Hammerstein S. J., Stimmen aus Maria-Laach X, 426; Hitze, Kapital und Arbeit. Paderborn 1880. S. 9 ff. Daß der hl. Thomas weit davon entfernt ist, den Tauschwerth nur als aufgewendete Arbeit anzusehen, geht aus sehr vielen Stellen unzweideutig hervor. So behauptet er an einer Stelle, der Preis der Waaren bestimme sich nicht nach dem Grade (Vollkommenheit) der Natur, da zuweilen ein Pferd theurer verkauft werde als ein Sklave, sondern nach

3. Ist also dasjenige, was den Besitzgütern ihren Tauschwerth verleiht, nicht allein die Arbeit, sondern vor allem die Nützlichkeit und Brauchbarkeit für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, so werden alle Folgerungen hinfällig, die Marx gegen das heutige Privatkapital aus seiner Behauptung zieht. Darin geben wir zwar Marx Recht, daß „der Arbeitslohn nicht das ist, was er (vielen) zu sein scheint, nämlich der Werth resp. Preis der Arbeit, sondern nur der Werth resp. Preis der Arbeitskraft". Denn der Vertrag zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeiter ist für gewöhnlich nur ein Miethsvertrag. Der Arbeiter verdingt seine Arbeitskraft und erhält dafür den Miethslohn oder den Preis für die vermiethete Arbeitskraft. Aber es ist nur eine unrichtige Folgerung aus seiner Werththeorie, wenn Marx behauptet, der Tauschwerth (bezw. der Miethswerth) der menschlichen Arbeitskraft werde durch die Productionskosten derselben bestimmt. Denn auch vorausgesetzt, zwei Arbeiter brauchten gleich viel zum Unterhalt für sich und ihre Familien, so können doch ihre Arbeitskräfte einen ganz verschiedenen Tauschwerth haben, wenn der eine erfahrener, talentvoller, geschickter und zuverlässiger ist als der andere. Was den Tauschwerth bestimmt, ist, wie bei allen Besitzgütern, so auch bei der Arbeitskraft an erster Stelle ihre Brauchbarkeit und Nützlichkeit. Gerade das Beispiel der Werthverschiedenheit der Arbeitskräfte je nach ihrer Brauchbarkeit stößt die Marx'sche Werththeorie über den Haufen.

Um noch einer möglichen Schwierigkeit zu begegnen, bemerken wir, daß auch im Socialistenstaat der Tauschwerth bestehen bliebe und sich nicht allein durch die aufgewandten Productionskosten bestimmen ließe. Nicht nur im Verkehr (Handel) mit auswärtigen Völkern, sondern auch bei der Vertheilung der Producte müßte der Tauschwerth berücksichtigt werden, und zwar so, daß derselbe vor allem durch den

der Brauchbarkeit für den Menschen. Summa theol. 2. 2. q. 77 a. 2 ad 3um: Sicut Augustinus dicit 11. de Civit. Dei c. 16, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus, sed *secundum quod res in usum hominis veniunt*. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualitates, sed *illas solum, per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat*, et similiter in ceteris. Schon vorher (corp. art.) hatte er erklärt: wenn einer ein krankes Thier für ein gesundes verkaufe, so verletze er die Gerechtigkeit und sei zum Schadenersatz verpflichtet. Ueberhaupt wären die Untersuchungen des hl. Thomas und der Theologen, ob und wie weit man beim Verkaufe einer Sache die Fehler derselben offenbaren müsse, geradezu sinnlos, wenn der Preis der Sache nicht wesentlich von der Brauchbarkeit oder Nützlichkeit derselben, sondern bloß von der aufgewendeten Arbeit abhinge. Wollte man einwenden, der hl. Thomas rede nicht vom Werth, sondern vom Preis, so ist darauf zu erwiedern, daß Werth und Preis nothwendig zusammenhangen. Der Preis ist nichts als der an einer Einheit (Geld) gemessene und ausgedrückte Werth. Hören wir noch einen Schüler des hl. Thomas, Dom. Soto O. Pr. (De iustit. et iure l. 6 q. 2 a. 3): Pretia rerum non secundum ipsarum naturam aestimanda sunt, sed *quatenus in usus veniunt humanos*. Conclusionis huius ratio naturalis est, quod cum mundus et quae eo continentur, propter hominem facta sint, *tantum* civili aestimatione res *valent, quantum hominibus inserviunt*. Quapropter Aristot. 5 Ethic. c. 5, ait *indigentiam causam mensuramque* esse humanarum commutationum. . . Ubi autem indigentiam nominamus, ornatum etiam reipublicae intelligimus: ut cuncta complectamur, quae hominibus praeter vitae necessitatem etiam ad suam voluptatem et splendorem *usui esse possunt*.

Gebrauchswerth bestimmt wird. Wenn zwei Arbeiter gleich viel gearbeitet haben, so kann man nicht, unter dem Vorgeben, die Productionskosten seien dieselben gewesen, den einen mit einem bestimmten Maß Johannisberger oder Rüdesheimer, den andern mit demselben Quantum geringen Moselweines oder Apfelmostes besolden. Auch im Socialistenstaat wird man mit einem Hektoliter guten Weizens mehr Arbeit bezahlen können als mit demselben Maß schlechten Weizens, selbst wenn die Arbeitskosten bei beiden Arten dieselben waren. Das Gleiche gilt in Bezug auf alle anderen Bedarfsgegenstände.

II. Das eherne Lohngesetz.

1. Das „eherne Lohngesetz" war die Hauptwaffe, deren sich Lassalle gegen den bestehenden Kapitalismus bediente. Auch hierin hatten die liberalen Wirthschaftslehrer, wie Adam Smith, Ricardo[1], J. B. Say und andere, dem Socialismus vorgearbeitet. Mit sichtlichem Behagen beruft sich Lassalle[2] zu Gunsten seines Gesetzes auf diese gewichtigen Autoritäten.

Marx selbst hat das „eherne Lohngesetz" nie anerkannt, und die deutsche Socialdemokratie hat es jetzt aus ihrem officiellen Programm gestrichen. Weil aber Lassalle auch heute noch Anhänger unter den deutschen Socialisten zählt und man eben seine Schriften zum Zweck der Propaganda von neuem herausgibt; weil ferner auf dem Erfurter Parteitag mehrere Genossen für das „eherne Lohngesetz" sprachen, so lassen wir unsere Widerlegung des „ehernen Lohngesetzes" hier stehen. Was wir unter diesem Gesetze zu verstehen haben, soll uns Lassalle selbst erklären.

„Das eherne ökonomische Gesetz, welches unter den heutigen Verhältnissen, unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage nach Arbeit, den Arbeitslohn bestimmt, ist dieses: daß der durchschnittliche Arbeitslohn immer auf den nothwendigen Lebensunterhalt reducirt bleibt, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist. Dies ist der Punkt, um welchen der wirkliche Tagelohn in Pendelschwingungen jederzeit herumgravitirt, ohne sich jemals lange weder über denselben erheben noch unter denselben hinunterfallen zu können. Er kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt erheben; denn sonst entstände durch die leichtere, bessere Lage der Arbeiter eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung und somit des Angebotes von Händen, welche den Arbeitslohn wieder auf und unter seinen frühern Stand herabdrücken würde.

„Der Arbeitslohn kann auch nicht dauernd tief unter diesen nothwendigen Lebensunterhalt fallen; denn dann entstände Auswanderung, Ehelosigkeit, Enthaltung von

[1] Nach der Lehre Ricardo's fällt auf die Dauer der durchschnittliche Lohn der Arbeit mit den Productionskosten derselben zusammen. Er unterscheidet den natürlichen Preis der Arbeit und den Marktpreis derselben. Der natürliche Preis ist derjenige, der nöthig ist, um die Arbeiter allgemein in Stand zu setzen, zu bestehen und sich fortzupflanzen. Der Marktpreis dagegen ist derjenige, der unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage wirklich bezahlt wird. Dieser kann sich zeitweilig über den natürlichen Preis erheben und zeitweilig unter ihn herabsinken, fällt aber immer in denselben zurück. Man kann zugeben, daß Lassalle diese Lehre in etwas gehässigere Ausdrücke gehüllt hat, aber im wesentlichen scheint zwischen Ricardo und Lassalle kein Unterschied zu bestehen.

[2] Besonders in seinem „Arbeiter-Lesebuch" und „Offenen Antwortschreiben". In letzterem heißt es in Bezug auf das Lohngesetz: „Adam Smith wie Say, Ricardo wie Malthus, Bastiat wie John Stuart Mill sind einstimmig darin, es anzuerkennen."

Kindererzeugung und endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeiterzahl, welche das Angebot von Arbeiterhänden verringert und somit den Arbeitslohn wieder zu seinem frühern, höhern Stand zurückbringt. Der wirkliche durchschnittliche Arbeitslohn besteht somit in der Bewegung, beständig um jenen seinen Schwerpunkt, in den er fortwährend zurücksinken muß, herumzukreisen, bald etwas über demselben, bald etwas unter ihm zu stehen."[1]

„Dies also, daß Arbeiter und Arbeitslohn immer herumtanzen um den äußersten Rand dessen, was nach dem Bedürfniß jederzeit zu dem nothwendigsten Lebensunterhalt gehört . . ., das ändert sich nie."[2] Lassalle gibt zwar zu, daß dieses gewohnheitsmäßig Nothwendige heute höher steht als früher; aber dabei bleibt, daß der Arbeiterstand beständig auf das in den gegebenen Gesellschaftsverhältnissen zur Fristung seines Daseins und zur Fortpflanzung Unentbehrliche reducirt ist, also nach Lassalle keine Aussicht auf eine Besserung seiner Lage hat[3].

2. Dieses ist das schreckliche Gesetz, dessen sich viele Socialisten bis in die neueste Zeit bedienten, um das Privateigenthum in Frage zu stellen[4]. Ganz mit Unrecht; denn selbst wenn das Gesetz als vollständig richtig zugegeben würde, so ließe sich daraus nichts gegen das Privateigenthum folgern. Es hat die unumschränkte Concurrenz auf wirthschaftlichem Gebiete oder die zügellose Herrschaft von Angebot und Nachfrage zur Voraussetzung. Dieser Herrschaft lassen sich aber Schranken ziehen, ohne das Privateigenthum anzutasten. Thatsächlich haben bis in die neueste Zeit fast überall sociale Schranken bestanden, welche den Schwächeren Schutz gegen ungerechte Bedrückung und Ausbeutung gewährten. Es ist Aufgabe der Socialpolitik, zu sehen, wie sich durch Zusammenwirken der staatlichen Gesetzgebung von oben und persönlicher Initiative von unten eine den modernen Productionsverhältnissen angepaßte Organisation herbeiführen läßt, die den Schwächeren Sicherheit gegen ungerechte Uebervortheilung bietet. Geschieht dies, so wird auch das „Lohngesetz" in der von Lassalle angegebenen Fassung in Wegfall kommen.

Die Socialdemokraten sind in ihren Angriffen gegen die heutige Ordnung schlau, aber nicht immer redlich. „Seht da das furchtbare eherne Lohngesetz, das euch an Noth und Elend schmiedet; nur die Socialdemokratie kann euch helfen!" so riefen sie bis in die jüngste Zeit den Arbeitermassen in ihren Versammlungen zu. Gleich als ob jeder, der die unumschränkte Concurrenz mißbilligt, mit Sack und Pack ins socialistische Lager hinüberziehen müßte. Die berufensten Socialisten wissen sehr wohl, daß das nicht wahr ist. Auch wir Katholiken — und ich denke, die gläubigen Protestanten stimmen darin mit

[1] Offenes Antwortschreiben S. 10 und Arbeiter-Lesebuch S. 5.

[2] Offenes Antwortschreiben S. 12. [3] Arbeiter-Lesebuch S. 27.

[4] Man vgl. das Gothaer Programm. Wir haben schon bemerkt, daß das eherne Lohngesetz jetzt aus dem Parteiprogramm gestrichen wurde. Ja Liebknecht und andere Socialisten behaupten jetzt, sie hätten das eherne Lohngesetz von jeher verworfen. Und doch traten sie volle 15 Jahre für das Gothaer Programm ein, in welchem dasselbe an hervorragender Stelle prangt. Also seit zwei Jahrzehnten wurde von den Socialisten auf Grund des ehernen Lohngesetzes den Arbeitern die absolute Hoffnungslosigkeit einer Verbesserung ihrer Lage durch eigene Anstrengung vorgepredigt — und jetzt kommen die Führer der Partei und behaupten, mit dem ehernen Lohngesetz sei es ihnen eigentlich nie Ernst gewesen! Ist ein solches Verfahren nicht der Gipfel der Frivolität?

uns überein — wollen, daß die arbeitende Klasse und der Bauernstand gegen die Uebermacht des Kapitals gesetzlich geschützt werde; auch wir wollen nach Kräften dazu beitragen, daß dem letzten Arbeiter ein glückliches Familienleben ermöglicht werde. Was dazu nothwendig sei, wird im Staatsrecht zur Sprache kommen. Wir behaupten hier nur: der Socialismus ist nicht das richtige Heilmittel gegen die heutigen gesellschaftlichen Schäden. Allerdings beseitigt er die freie Concurrenz, aber nur durch die Vernichtung jeder freien Bewegung und durch Einzwängung aller Staatsangehörigen in die Zwangsjacke staatlicher Productionsorganisation.

3. Wir könnten uns mit der angedeuteten Antwort zur Sicherstellung des Privateigenthums zufrieden geben. Weil aber das eherne Lohngesetz bis heute in der socialistischen Literatur eine große Rolle spielte, wollen wir dasselbe hier etwas eingehender prüfen.

a) Wollte Lassalle mit dem ehernen Lohngesetz nichts sagen, als daß unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage eine gewisse Neigung vorhanden sei, den Arbeitslohn auf das zum Lebensunterhalt durchschnittlich Nöthige herabzudrücken, so könnte das wohl zugegeben werden. Denn das ergibt sich fast nothwendig aus dem Eigennutz der Reicheren, welche die Mächtigeren sind. Jeder Mensch ist durchschnittlich bestrebt, wohlfeil zu kaufen und theuer zu verkaufen. Will der Arbeiter seine Arbeitskraft um einen möglichst hohen Preis vermiethen, so will sie der Arbeitgeber zu einem möglichst geringen Preis miethen. Der Reichere ist aber durchschnittlich der Stärkere, und es wird deshalb der Arbeitslohn viel eher und häufiger unter das gebührende Maß herabsinken als bei demselben bleiben oder gar über dasselbe hinausgehen. Allein diese allgemeine, aus dem menschlichen Eigennutz folgende Neigung ist noch kein ökonomisches Gesetz. Sonst könnte man es ebenfalls ein volkswirthschaftliches Gesetz nennen, daß die Verkäufer so häufig die Lebensmittel fälschen und viele durch Nichtsthun reich werden.

b) Als ein eigentliches ökonomisches Gesetz aber kann der von Lassalle aufgestellte Grundsatz nicht angesehen werden; wenigstens ist das gänzlich unbewiesen[1].

Damit man von einem eigentlichen volkswirthschaftlichen Gesetz reden könne, muß eine Erscheinung auf Grund bestimmter Ursachen nothwendig und überall eintreten. Das ist aber beim Lassalle'schen vermeintlichen Gesetz nicht der Fall oder wenigstens gänzlich unerwiesen. Sehen wir uns nur die Beweise an, die Lassalle nach dem Vorgange Ricardo's vorbringt.

Der Lohn „kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt (der gewohnheitsmäßigen Lebensnothdurft) erheben; denn sonst entstände eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung und somit des Angebotes von Händen, welche den Arbeitslohn wieder auf seinen frühern Stand herabdrücken würden". Aber ist es denn wahr, daß sich die Arbeiterbevölkerung in dem Maße durch Fortpflanzung vermehre, als ihre Lebenslage besser wird? Das ist eine vollständig unbewiesene Behauptung; die Erfahrung spricht eher gegen als für sie. Wer in England die zahlreichsten Familien finden will, der darf nicht in die Wohnung

[1] Vgl. v. Hammerstein, Stimmen aus Maria-Laach X, 442, und Mithoff in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie I, 638 ff.

der besser gestellten Arbeiter oder Bürger gehen, sondern muß die allerärmsten irischen Stadtviertel aufsuchen. Es gibt kaum ein Land, dessen Bevölkerung im Durchschnitt besser gestellt wäre als die französische, und doch ist in keinem Land die Bevölkerungszunahme so schwach wie in Frankreich. Der Grund ist auch leicht einzusehen, selbst wenn wir von religiösen Ursachen ganz absehen wollen. Je besser gestellt eine Arbeiterfamilie ist, um so mehr ist sie durchschnittlich bedacht, sich ihren Rang zu wahren und höher emporzusteigen. Leichtsinnige Ehen werden in solchen Kreisen viel seltener geschlossen als in den allerniedrigsten Schichten der Gesellschaft. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es in den ersteren mit der Sittlichkeit besser aussehe.

Hierzu kommt noch ein anderer Gesichtspunkt, den Lassalle übersieht. Selbst zugegeben, bessere Lebenslage habe eine größere Vermehrung zur Folge, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß die Concurrenz unter den Arbeitern sogleich zunehme. Denn bis diese Wirkung sich fühlbar machen kann, muß wenigstens ein Zeitraum von 16—20 Jahren verstreichen. Die Kinder sind nicht vom ersten Tag ihrer Geburt an concurrenzfähig. Es könnte also selbst nach der Lassalle'schen Voraussetzung größerer Vermehrung ein Arbeiter nahezu ein Lebensalter hindurch mehr Lohn beziehen, als zur „gewohnheitsmäßigen Fristung des Daseins und zur Fortpflanzung" erforderlich ist.

Endlich kann es geschehen, daß trotz des vermehrten Angebotes von „Händen" der Arbeitspreis doch nicht sinkt, weil zugleich mit dem Angebot auch die Nachfrage wächst. Wird die Nachfrage nach Arbeit in demselben Maße stärker, als das Angebot zunimmt, so bleibt der Arbeitslohn der gleiche. Nun kann es aber geschehen, daß an manchen Orten wegen neu entstehender Unternehmungen die Nachfrage auf Jahrzehnte hinaus beständig wächst, so daß der Zuzug neuer Arbeiter den Lohn nicht nothwendig herabdrückt.

Es ist also unerwiesen, daß der Lohn sich nicht für längere Dauer über den nöthigen Unterhalt erheben könne. Ebenso wenig aber hat Lassalle bewiesen, daß der Lohn nicht dauernd unter dieses Maß heruntersinken könne. „Dann entstände", meint er, „Auswanderung, Ehelosigkeit, Enthaltung von Kindererzeugung und endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeiterzahl, welche somit das Angebot von Arbeiterhänden verringert und somit den Arbeitslohn wieder zu seinem frühern, höhern Stand zurückbringt."

Aber das Elend hindert, wie wir schon oben bemerkten, die Kindererzeugung nicht, es sei denn, daß der Arbeiter verhungere. Es kann sehr wohl geschehen und ist leider schon oft genug geschehen, daß in manchen Gegenden lange Zeit die Arbeiter ein wirklich elendes Dasein im Sinne Lassalle's führten, ohne daß man deshalb eine geringere Zunahme der Arbeiterbevölkerung hätte wahrnehmen können. Elend verhindert die Ehen der Armen nicht und auch nicht die Kindererzeugung. Die armen Leute sind in dieser Beziehung oft viel gewissenhafter als andere, die sich vorzugsweise die „Gebildeten" nennen. Uebrigens wenn selbst die Kindererzeugung infolge des Elendes abnähme, so könnte doch diese Wirkung erst nach Jahrzehnten auf dem Arbeitermarkt zu Gunsten des Arbeitslohnes sich fühlbar machen. Inzwischen aber können die entstandenen Lücken durch Zuzug neuer Arbeiter aus umliegenden Landstrichen ausgefüllt sein. Marx hat aus den Untersuchungen englischer Aerzte und Fabrikinspectoren

bewiesen, daß in manchen Fabrikorten die Arbeiter Jahrzehnte hindurch in wahrhaft erschreckendem Elend lebten, ohne daß sich der Lohn irgendwie gebessert hätte[1].

Das Lassalle'sche „Gesetz" ist also, sowohl wo es zu Gunsten als wo es zu Ungunsten der Arbeiter lautet, unbewiesen.

Es ist aber auch unrichtig. Der oberste Prüfstein solcher Gesetze sind die *Thatsachen*. Was sagen nun die Thatsachen zu dem Lassalle'schen Gesetze? Wäre die Begründung Lassalle's wahr, so müßten die Löhne bloß von Generation zu Generation schwanken. Derartige Schwankungen treten aber viel häufiger ein. Ist es sodann wirklich wahr, daß die gewöhnlichen Arbeiter *ganz allgemein, immer und überall* nur den zum Unterhalt und zur Fortpflanzung streng nothwendigen Lohn erhalten oder um den äußersten Rand des Nothwendigen sich herumbewegen? In dieser Fassung sieht doch jeder das Uebertriebene der Lassalle'schen Behauptung. Gewiß, oft erhalten die Arbeiter recht armselige Löhne, wahre Hungerlöhne. Aber es gibt doch auch ganz erhebliche Ausnahmen. Wir kennen manchen Fabrikherrn, der seinen Arbeitern einen ausreichenden Lohn bezahlt, einen Lohn, bei dem sich recht anständig leben ließe, wenn etwas mehr Ordnung, Mäßigkeit und Sparsamkeit herrschte. Wenn jeden Sonntag Kirmeß sein soll, so werden die Löhne nie ausreichen. Dabei wollen wir noch ganz davon absehen, daß es in jedem Industriezweig zahlreiche höhere, besser besoldete Arbeiter gibt, auf welche das Lassalle'sche Gesetz ganz und gar keine Anwendung findet. Und doch müßte es auch in Bezug auf diese gelten, wenn von einem allgemeinen ökonomischen Gesetz die Rede sein sollte.

Man kann also das Lassalle'sche Gesetz, das unbewiesen, ja unrichtig ist, nicht als Waffe gegen die heutige Gesellschaftsordnung verwerthen oder gar daraus Folgerungen zu Gunsten des Socialismus ziehen. Will man aber aus den traurigen Erscheinungen, welche Lassalle zur Begründung seines „ehernen Gesetzes" zu verwerthen suchte und deren Vorhandensein wir zum Theil zugegeben haben, den Schluß ziehen, die *schrankenlose* Concurrenz sei vom Uebel, so sind wir damit vollständig einverstanden.

III. Die industrielle Reserve-Armee.

K. Marx hat das Lassalle'sche „eherne Lohngesetz" von jeher verworfen. Ja in seiner „Kritik des socialdemokratischen Programms" nennt er die Aufnahme dieses Gesetzes in das officielle Programm einen „empörenden Rückschritt". Und von seinem Standpunkt ganz mit Recht. Nach Lassalle besteht die Ungerechtigkeit des Lohnsystems bloß darin, daß der Lohn des Arbeiters ein niedriges Maximum nie übersteigen kann und somit der Arbeiter an ein armseliges Dasein gekettet ist. Nach Marx dagegen ist das Lohnsystem in der kapitalistischen Ordnung *durch und durch* ungerecht und verwerflich, weil es den Arbeiter zum Sklaven des Kapitalisten macht und ihm nur so weit für seinen eigenen Unterhalt zu arbeiten gestattet, als er eine gewisse Zeit umsonst (gratis) für den Kapitalisten schanzen und ihm „Mehrwerthe" schaffen will.

[1] Das Kapital S. 613 ff.

Der Mehrwerth wird ja immer auf Kosten des Arbeiters gebildet, und da der Kapitalist sich nur dann zur Production versteht, wenn ihm sein Geld einen „Mehrwerth" verspricht, so ist das Kapital von Haus aus und wesentlich auf Ausbeutung angelegt; es ist ein gefühlloses Raubthier. Von diesem Standpunkt mußte natürlich die Aufnahme des Lassalle'schen Gesetzes in das Parteiprogramm als ein Rückschritt erscheinen. Ja diese Aufnahme war im Grunde ein Widerspruch gegen die Marx'sche Lehre vom Mehrwerth und ein Aufgeben derselben. Man begreift deshalb, warum Marx so sehr in Harnisch gerieth, als ihm der Programmentwurf mit dem „ehernen Lohngesetz" vorgelegt wurde.

An die Stelle des ehernen Lohngesetzes setzt Marx seine Theorie von der „*industriellen Reserve-Armee*", von der schon oben (130) die Rede war. Die „immanenten" Gesetze der kapitalistischen Productionsweise mit ihrer unbeschränkten Concurrenz bewirken, daß zuerst die kleinen Handwerker und Gewerbtreibenden durch die großen Unternehmer aus ihrer Stellung verdrängt werden und zu Proletariern herabsinken. Dann kommt die Reihe an die Kapitalisten selbst, die Schwächeren werden von den Stärkeren „todtgeschlagen" und treten ebenfalls in die Reihen der Proletarier. Hand in Hand mit diesem Zersetzungsproceß geht ein anderer Proceß, der darauf hinzielt, den Arbeiter möglichst überflüssig zu machen. Die Concurrenz zwingt den Arbeitgeber, immer wohlfeiler zu produciren. Er muß deshalb nicht bloß den Arbeiter möglichst lang über die nothwendige Arbeitszeit hinaus schanzen lassen und die theurere Arbeit der Männer durch die wohlfeilere der Frauen und Kinder zu ersetzen suchen, sondern er muß auch durch technische Vorrichtungen die Arbeit möglichst productiv, ja die Arbeiter durch Maschinen möglichst *überflüssig* zu machen trachten. Während also einerseits die kapitalistische Production die Reihen der Proletarier immer vermehrt, macht sie dieselben zugleich immer überflüssiger. Zu Zeiten, wo die Industrie mit Hochdruck arbeitet, werden die dem Kapital zur Verfügung stehenden „Proletarier" herangezogen, bei der nachfolgenden Krise werden sie wieder beschäftigungslos „auf das Pflaster geworfen". Wachsende Zahl der Proletarier, wachsendes Elend!

Daß viele der von Marx angegebenen Erscheinungen nicht das Product einer erhitzten Phantasie sind, läßt sich leider nicht läugnen. Zum Ueberfluß hat der Vater der Internationale durch seine statistischen Angaben uns einen erschreckenden Blick in das unbeschreibliche Elend des fortgeschrittensten Culturlandes der Gegenwart (England) thun lassen. Was wir aber mit allem Nachdruck bestreiten, ist, daß die von ihm gegebene Erklärung die richtige sei. Dieselbe beruht ganz auf seiner Lehre vom „Mehrwerth", und diese ist eine Folgerung aus seiner Werththeorie, die wir schon oben als unhaltbar nachgewiesen haben. Ist die Grundlage falsch, so werden auch die daraus gezogenen Consequenzen hinfällig. Außerdem setzt die gegebene Darlegung die Marx'sche „materialistische Geschichtsauffassung" mit ihren „immanenten Entwicklungsgesetzen" voraus.

Die von Marx angeführten Thatsachen lassen sich, soweit sie auf Wahrheit beruhen, auch ohne seine Lehre vom „Mehrwerth" erklären. Sie sind die ganz naturnothwendige Folge des liberalen Wirthschaftssystems. Nachdem man

die Gesellschaft durch Zertrümmerung der früheren Stände und Corporationen atomisirt und durch Einführung der absoluten Gewerbefreiheit tabula rasa geschaffen hatte, trat der wüste und wilde Concurrenzkampf ein, in welchem allein die Ueberlegenheit an List und Macht die Entscheidung gab. Dieser Concurrenzkampf im Bunde mit den modernen technischen Erfindungen, die fast nur den reichen Kapitalbesitzern zu gute kamen, mußte nothwendig die Mittelstände tief schädigen und das städtische Proletariat großziehen. Hierzu nehme man noch die Ueberhandnahme des heidnisch-materialistischen, selbstsüchtigen Geistes, der keine Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe kennt, der alles rücksichtslos dem eigenen Interesse dienstbar zu machen sucht, und man wird begreifen, daß ohne „immanente" Entwicklungsgesetze sich Zustände herausbilden konnten, wie sie uns Marx schildert, und wie sie theilweise noch heute in industriellen Ländern anzutreffen sind.

Gleichwie diese Zustände nicht infolge immanenter Entwicklungsgesetze, sondern infolge verkehrter gesellschaftlicher Maßregeln entstanden, so lassen sie sich durch entgegengesetzte Maßregeln, namentlich durch gesetzlichen Schutz der Schwächeren, durch Anbahnung und Beförderung corporativer Organisationen der unteren Stände und ganz besonders durch Neubelebung des christlichen Geistes wieder beseitigen.

§ 3.

Die Wurzeln und Quellen des Socialismus. Verhältniß des Socialismus zum Liberalismus[1].

Wie sich schon aus unserer bisherigen Darlegung zur Genüge ergibt, hieße es ganz auf der Oberfläche bleiben, wollte man den Socialismus für die Erfindung eines schlauen Kopfes oder für das künstliche Erzeugniß einiger ruinirten Existenzen oder politischen Abenteurer halten. Wir haben schon wiederholt auf die tiefer liegenden Ursachen und Wurzeln des Socialismus hingewiesen. Doch lohnt es sich der Mühe, hier die thatsächlichen Quellen und Ursachen des Socialismus übersichtlich zusammenzustellen. Wir unterziehen uns dieser Aufgabe um so lieber, als sie nicht nur die wahre Bedeutung des Socialismus, sondern auch seine Wahlverwandtschaft mit dem Liberalismus in helleres Licht zu setzen geeignet ist.

Manche Socialisten behaupten bekanntlich, nur die Folgerungen aus den schon von den Liberalen aufgestellten Grundsätzen zu ziehen, und auch katholischerseits ist der Liberalismus vielfach der Vaterschaft des Socialismus beschuldigt worden. Die Liberalen dagegen weisen diese Verwandtschaft mit Abscheu und Entrüstung zurück. Der Liberalismus will ja, sagen seine Anhänger, das Eigenthum nicht aufheben; er will auch nichts weniger als eine sklavische Organisation der Production, sondern nur unbeschränkte Freiheit für alle.

Trotzdem glauben wir, daß man mit vollem Recht den Socialismus den legitimen Sohn des Liberalismus nennen kann und muß, auch wenn

[1] Siehe hierüber auch Pachtler, Die Ziele der Socialdemokratie und des Liberalismus. Freiburg 1892.

sich dieser noch so sehr dieser Vaterschaft schämt. Die Frage ist ja nur, ob die von den Liberalen aufgestellten Principien folgerichtig zum Socialismus führen oder nicht; und diese Frage glauben wir unbedingt bejahen zu müssen.

1. Die tiefste Wurzel des Socialismus ist die atheistisch-materialistische Weltauffassung.

Nimmt man einmal an, mit diesem Leben sei alles aus, dem Menschen sei kein anderes Loos beschieden als jedem andern Säugethier, das im Schlamm herumwühlt: wer will dann von den Armen und Bedrückten, deren Leben ein beständiger Kampf ums Dasein ist, verlangen, daß sie mit Geduld und Ergebung ihr hartes Loos tragen und ruhig zusehen, wie sich andere in Seide und Purpur kleiden und täglich reichliche Mahlzeit halten? Hat nicht auch der Arbeiter den unzerstörbaren Trieb nach vollkommenem Glück in seinem Herzen? Wenn man ihm jede Hoffnung auf ein besseres Jenseits geraubt, mit welchem Recht will man ihn dann hindern, sein Glück nach Möglichkeit auf Erden zu suchen und deshalb gebieterisch seinen Antheil an den Erdengütern zu verlangen[1]. Ist er nicht ebenso gut Mensch als der Arbeitgeber, der sich mit seinem Schweiße zu bereichern sucht? Warum sollen die einen in Noth und Armuth ihr Leben fristen, während die anderen im Ueberfluß schwelgen, da doch alle dieselbe Natur haben und sich von ihrem Standpunkte kein Grund angeben läßt, warum die Güter dieser Erde mehr den einen als den anderen angehören sollten? Ganz gewiß, ist der atheistisch-materialistische Standpunkt berechtigt, dann ist auch die Forderung des Socialismus begründet, daß die Güter und Freuden dieser Erde allen möglichst gleichmäßig zu theil werden sollen; daß es verwerflich ist, wenn die einen in herrlichen Palästen wohnen und mühelos sich allen Genüssen hingeben können, während die anderen in armseligen Kellerlöchern und Dachstübchen leben und trotz der angestrengtesten Arbeit oft kaum das nöthige tägliche Brod erwerben.

Wer ist es nun, der den Atheismus in allen Formen gepredigt und großgezogen? Wer hat das Christenthum mit allen Mitteln bekämpft, seinen Einfluß auf das gesammte öffentliche Leben in jeglicher Weise zu hemmen gesucht? Wer ist es, der den extremsten Darwinismus zum Dogma erhoben und selbst dem ungebildeten Volke mundgerecht gemacht hat? Wer predigt noch heute in Wort und Schrift, auf dem Katheder und in den öffentlichen Versammlungen den krassesten Atheismus? Die Anhänger des Liberalismus sind es, angefangen von den Encyklopädisten bis herab zu unseren heutigen „Vertretern der Wissenschaft", die den Glauben an Gott und den Erlöser Jesus Christus als Köhlerglauben bekämpfen und verhöhnen[2]. Insbesondere sind Hegel und

[1] „Meine Herren," sagte Bebel im Reichstag am 23. Februar 1890, „Sie wissen so gut wie wir, daß, je mehr der Glaube an das jenseitige Leben bei den Massen schwindet, die Massen um so nachdrücklicher verlangen, daß sie ihren Himmel auf Erden finden."

[2] Es ist für manche Kreise nur zu wahr, was Marx in seinem „Kapital" (Vorrede S. IX) sarkastisch schreibt, daß ihnen der Atheismus selbst als eine culpa levis erscheint, verglichen mit der Kritik überlieferter Eigenthumsverhältnisse. Noch unlängst behauptete Dr. Virchow, eine Leuchte des Liberalismus, im Landtage (Sitzung vom 8. Mai 1891)

Feuerbach die Väter des socialistischen Dioskurenpaares Marx und Engels[1]. Worin jemand gesündigt, darin wird er auch bestraft.

Ganz besonders hat der Liberalismus durch die Schule dem Unglauben in die weitesten Volkskreise Eingang verschafft. Die Universitäten sind seit einem Jahrhundert förmliche Brutstätten des Unglaubens geworden. Die offenen Anhänger des Christenthums bilden unter unseren Universitätsprofessoren eine verschwindende Minorität. Die große Masse derselben steht dem Christenthum gleichgiltig, wenn nicht gar feindselig gegenüber oder bekennt sich höchstens zu einem völlig verwässerten Christenthum.

Von den Universitäten dringt der Unglaube immer mehr in alle Volkskreise hinab. Der Liberalismus sucht ja in allen Ländern, wo er offen aufzutreten wagt, die Volksschule immer mehr jedem religiösen Einfluß zu entziehen oder sie zu laicisiren, wie man es nennt. Und das verlangt auch die Consequenz der „liberalen“ Grundsätze.

2. Die zweite Grundlage der großen Umsturzpartei ist der Gleichheitsfanatismus. Auch hier steht der Socialismus ganz auf dem Boden des Liberalismus und zieht die Folgerungen aus den Principien des letztern. Wer hat den Wahlspruch: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit! ausgegeben und damit die französische Revolution als ein Recht, ja als Pflicht verherrlicht? Es waren die Anhänger des Liberalismus. Die Revolutionsmänner, Jakobiner wie Girondisten, diese echten Vorfahren der modernen Liberalen, die sich in ihren Halbheiten gefallen, führten die Freiheit und Gleichheit immer im Munde. Mit Berufung auf diese Freiheit und Gleichheit wurde die alte Ordnung umgestoßen, wurden die Privilegien des Adels und Clerus zertrümmert, die Erinnerung an die alte Einrichtung durch eine neue Eintheilung verwischt, das Volk für souverän erklärt und schließlich der „Bürger Capet“ auf das Schafott gebracht. Freilich, als nun die liberale Bourgeoisie die Zügel in Händen hatte, da wollte sie den weiteren Folgerungen aus ihren Grundsätzen Halt gebieten. Nachdem man die Kirche verfolgt und nach Möglichkeit vernichtet hatte, wollte man — Robespierre an der Spitze — den Cult eines „höchsten Wesens“ einführen, um die Massen im Zaume zu halten. Nachdem man sich an den Gütern der Kirche und des Adels vergriffen und mit dem Vermögen der Nation bereichert hatte, da bestimmte man in der Verfassung: „Das Privateigenthum ist heilig und unverletzlich.“ Nachdem man die Aristokratie der Geburt und der Religion beseitigt, wollte man eine Aristokratie des Geistes und des Reichthums anerkannt wissen. War das etwa folgerichtig? Hatte man das Recht, vom „Volke“ zu verlangen, daß es sich mit dieser Gleichheit begnüge, die ihm zwar die formelle Freiheit, aber auch gänzliche

öffentlich, „er verstehe nicht, wie ein vernünftiger Mensch behaupten könne, daß die Menschen dazu da seien, sich auf den Himmel vorzubereiten“ (siehe Berliner „Germania“ 1891, Nr. 103, 2. Blatt).

[1] „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen classischen Philosophie“, sagt Engels (Ludwig Feuerbach S. 68). „Unsere Socialdemokratie“, behauptet Dietzgen (Religion der Socialdemokratie S. 38), „ist die nothwendige Consequenz einer religionslosen, nüchternen Denkungsweise. . . Die Philosophie hat . . . endlich das unvergängliche System der Wissenschaft, das System des demokratischen Materialismus, gewonnen.“

Schutzlosigkeit brachte und es schließlich als Arbeitermasse in die Hände der Kapitalisten lieferte? Hatte es nicht vielmehr das Recht, zu verlangen, daß man mit der gerühmten Gleichheit endlich vollen Ernst mache? Wir glauben, es gehört kein großes Maß folgerichtigen Denkens dazu, um die richtige Antwort zu finden.

3. Am klarsten liegt die Abstammung des Socialismus vom Liberalismus zu Tage, wenn man an die Werththeorie denkt. Wer die socialistische Werththeorie, die Theorie, daß aller Tauschwerth nur das Product der Arbeit oder aufgehäufte Arbeit sei, annimmt, der kann die heutigen Einkommensverhältnisse, bei denen die Arbeiter fast leer ausgehen, unmöglich gerecht finden, der muß sich schließlich dem vollen Socialismus in die Arme werfen. Wer hat nun die socialistische Werththeorie zuerst aufgestellt? Ist sie etwa eine eigene Erfindung des Socialismus? Keineswegs, sondern ein Erbstück aus dem Liberalismus. Ad. Smith, D. Ricardo, J. B. Say, und wie die classischen Nationalökonomen heißen, die alle dem Liberalismus angehörten, sie haben fast ausnahmslos dem Grundsatz gehuldigt, daß aller Werth nur auf Rechnung der Arbeit zu setzen sei. Lassalle konnte sich, wie wir schon oben gezeigt, zu Gunsten seiner Werththeorie auf eine stattliche Reihe liberaler Volkswirthschaftslehrer berufen. In neuerer Zeit ist diese Theorie liberalerseits entweder ganz aufgegeben oder wesentlich umgestaltet worden. Man hatte eingesehen, welch gefährliche Waffe dieselbe in den Händen des Socialismus geworden sei. Aber es war zu spät. Die Thatsache läßt sich nicht mehr aus der Welt schaffen, daß der Liberalismus die gefährlichste Waffe geschmiedet hat, deren sich der Socialismus zum Umsturz der bestehenden Ordnung bedient.

4. Aber nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch hat der Liberalismus dem Socialismus vorgearbeitet, ihm den Boden geebnet, und zwar durch seine rücksichtslose Durchführung der unbeschränkten wirthschaftlichen Concurrenz mit all den Freiheiten, die dazu als Anhängsel gehören: Freizügigkeit, Gewerbefreiheit u. s. w. Alle schützenden Organisationen, welche im Laufe der Zeit nicht auf dem Wege der Theorie, sondern des praktischen Bedürfnisses entstanden waren, wurden im Namen der Freiheit mit Gewalt zertrümmert. Selbst die Wucherverbote wurden im Interesse der Freiheit aufgehoben. So wurde die Gesellschaft individualisirt oder atomisirt, wurden die wirthschaftlich Schwächeren isolirt und der Uebermacht des Kapitals auf dem Boden der unumschränkten Concurrenz preisgegeben. Da außerdem die neuen technischen Erfindungen fast nur den Kapitalisten zu gute kamen, so wurden die soliden Mittelstände, welche den besten Halt der bestehenden Ordnung bilden, immer mehr aufgelöst und die Gesellschaft in zwei feindliche Klassen getheilt: einerseits die reiche Bourgeoisie mit ihrem alten Haß gegen Kirche und Adel, mit ihrer maßlosen Habgier, ihrer rücksichtslosen Ausbeutung der Arbeiter als einer minderwerthigen Rasse; andererseits die riesigen Massen von Unbemittelten, besonders Fabrikarbeitern, mit ihrem Haß und Ingrimm gegen die kapitalistischen Ausbeuter. Damit war der günstige Boden für die Socialdemokratie gewonnen. Es bedurfte nur noch der Agitatoren, welche „die Enterbten“ mit den Errungenschaften der ungläubigen Wissenschaft bekannt machten und die Brandfackel der Empörung gegen die Kapitalisten in die Arbeitermassen hineinwarfen, und die Socialdemokratie war da.

5. Auf *politischem* Gebiete hat endlich der Liberalismus durch sein Bestreben, alle Gebiete des öffentlichen Lebens in den Händen der Staatsgewalt *zu centralisiren*, dem Socialismus Vorschub geleistet.

Der Socialismus zielt seinem ganzen Wesen nach auf die *größte staatliche Centralisation*. Productionsmittel, Organisation der Arbeit, Vertheilung der Producte, Erziehung, Unterricht, alles soll verstaatlicht werden. Der Staat übernimmt die Aufgaben der Familie, der Gemeinde und der Einzelnen.

Hieraus folgt unläugbar, was Schäffle behauptet: „Alle Centralisation des liberalen Staates leistet dem Socialismus Vorschub und ist ihm congenial."[1]

Wer hat nun mit allen Kräften das ganze Schul- und Kirchenwesen, die Ehe, die Armenpflege centralisirt, wer die Unabhängigkeit der Gemeinden, der Kirche, der Orden zerstört und alles dem Staate überliefert? Es ist der Liberalismus. Der Socialismus ist nichts anderes als die folgerichtige Weiterentwicklung des liberalen Staatsbegriffs. Der Staat ist die Quelle alles Rechts, sagt der Liberalismus. Auf dieses Princip kann sich der Socialismus dem Liberalismus gegenüber mit vollem Recht zu Gunsten seiner Pläne berufen.

So ist es unzweifelhaft: Liberalismus und Socialismus sind trotz des scheinbaren Gegensatzes innig verwandt, und deshalb kann von einer nachhaltigen Bekämpfung des Socialismus durch den Liberalismus keine Rede sein. Dieser hat nur *eine* Waffe gegen den Socialismus: die Polizei; sobald er mit anderen Waffen kämpfen will, tritt seine Unfolgerichtigkeit und Halbheit gegenüber dem Socialismus offen zu Tage.

Dritter Artikel.

Unmöglichkeit des Socialismus.

§ 1.

Nähere Bestimmung der Streitfrage.

Bevor wir an die Widerlegung der positiven Forderungen oder Reformvorschläge des Socialismus herantreten, müssen wir genauer bezeichnen, was wir beweisen wollen.

1. Wenn wir die socialistischen Forderungen aussichtslos oder unmöglich nennen, so beschränken wir unsere Behauptung auf den *modernen* demokratischen Socialismus. Wir behaupten also nicht, eine wirthschaftliche Ordnung, wie sie von den Socialisten geplant wird, enthalte begrifflich einen Widerspruch oder sei absolut in jeder Voraussetzung undurchführbar. Wären die Menschen durchschnittlich völlig selbstlos, arbeitsliebend, gehorsam, voll Hingabe für das Gemeinwohl, stets bereit, jedem andern den Vorzug zu geben und sich selbst an den letzten und beschwerlichsten Posten zu stellen — kurz, wären die Menschen nicht, was sie sind, sondern lauter Engel, so wäre allenfalls eine Wirthschaftsordnung nach socialistischem Muster nicht unmöglich. Aber eine solche Voraussetzung kann für den heutigen Socialismus nicht in Betracht kommen.

[1] Quintessenz des Socialismus S. 29.

2. Wir gehen noch weiter und lassen es dahingestellt sein, ob eine staatliche Organisation der gesammten Production und Vertheilung der Güter auf *streng absolutistischer Grundlage* durchführbar sei oder nicht. Wenn wir uns eine unmündige Bevölkerung denken, die einem despotischen Monarchen willenlos gehorcht, so lassen sich vielleicht die meisten der socialistischen Forderungen durchführen. Im alten Inkareiche waren manche von den socialistischen Träumen verwirklicht. Aber der Inka genoß als Sohn der Sonne göttliche Ehre und herrschte mit unumschränkter Gewalt; um davon zu schweigen, daß die Culturzustände des alten Inkareiches mit den heutigen nicht in Vergleich kommen können.

Auf *demokratischer Grundlage*[1] aber und unter Voraussetzung der *Gleichheit aller* ist die Verwirklichung der socialistischen Pläne wenigstens in ihrer Gesammtheit ein Ding der Unmöglichkeit. Wir sagen: *in ihrer Gesammtheit*, oder insofern sie ein zusammenhängendes System bilden. Denn ob die eine oder die andere Forderung, für sich allein genommen, sich durchführen ließe, brauchen wir gar nicht zu untersuchen: das ist nicht der Socialismus. Uebrigens hangen mehrere der socialistischen Forderungen wesentlich zusammen, so daß die eine mit der andern steht oder fällt; so z. B. die Vergesellschaftung aller Productionsmittel, die einheitliche Organisation der Production und die Vertheilung der hergestellten Güter nach einem bestimmten allgemeinen Maßstab.

3. Es ist auch nicht unsere Absicht, zu behaupten, der Socialismus lasse sich selbst nicht *vorübergehend* mit Gewalt verwirklichen. Was ein gewaltsamer Umsturz, der wie ein Sturm daherbraust, auf kurze Zeit unter dem Einfluß einer Schreckensherrschaft zu bewerkstelligen vermag, das entzieht sich jeder Berechnung. Auch das Unglaublichste ist in der Weltgeschichte schon einmal dagewesen. Man denke nur an die englische Revolution im 17. und an die französische im 18. Jahrhundert. Aber auf die Dauer ist die socialistische Gesellschaftsordnung unmöglich, weil sie im Widerspruche steht mit den unzerstörbarsten Neigungen und Trieben der menschlichen Natur.

4. Wir halten uns in der folgenden Widerlegung an den Socialismus, wie ihn die heutigen Socialdemokraten oder Collectivisten — beide Ausdrücke nehmen wir für gleichbedeutend — verstehen. Diese Form des Socialismus hat heute die meisten und einflußreichsten Vertreter unter den Gegnern der bestehenden Gesellschaftsordnung, und sie hat auch am meisten Aussicht auf Verwirklichung, weil sie die vernünftigste Fassung des socialistischen Gedankens bietet. Ist sie widerlegt, so können um so mehr alle übrigen socialistischen Systeme als unhaltbar angesehen werden.

Wir betrachten jedoch bloß die *wirthschaftlichen* Ziele und die damit nothwendig zusammenhangenden Folgerungen. Denn diese bilden den

[1] Daß der moderne Socialismus nicht bloß *zufällig*, sondern seinem Wesen nach *extrem demokratisch* ist, geht nicht nur aus seinem Grundprincip der Gleichberechtigung aller, sondern auch daraus hervor, daß er alle Productionsmittel zum *Gemeineigenthum* machen will. Alle Arbeitsmittel verstaatlichen und dann doch die Leitung des Gemeinwesens einer Partei vorbehalten hieße die anderen zu völliger Knechtschaft verurtheilen.

eigentlichen Kern des Socialismus und charakterisiren ihn im Unterschied zu anderen Systemen. Das Erfurter Programm selbst trennt die wirthschaftlichen Ziele von den politischen und bezeichnet die letzteren als solche, die sich innerhalb der heutigen Gesellschaftsordnung erreichen lassen. Von den im socialdemokratischen Programm aufgeführten politischen Forderungen sind manche, wenigstens theilweise, schon in einzelnen Staaten eingeführt, so z. B. das Referendum in der Schweiz. Die Forderung der „Schlichtung aller internationalen Streitigkeiten auf schiedsgerichtlichem Wege" und mehrere ähnliche könnten auch in einem nichtsocialistischen Programme stehen.

5. Obwohl wir den Socialismus, den wir zu widerlegen gedenken, schon oben (130 ff.) dargelegt, so müssen wir doch noch auf einen Punkt aufmerksam machen, der für unsere folgenden Untersuchungen grundlegend ist: wir meinen die Verstaatlichung aller Productionsmittel. Es ist eine ganz unrichtige Darstellung des Socialismus, wenn man behauptet, das Eigenthum der Arbeitsmittel und die Organisation der Arbeit könne den einzelnen Gemeinden oder Arbeitergruppen überlassen bleiben. Das ist der Anarchismus oder Communismus, aber nicht der Socialismus. Der letztere will die heutige Productionsanarchie, in der er die Quelle aller gesellschaftlichen Schäden erblickt, beseitigen und durch eine planmäßig geleitete Production ersetzen. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, daß der ganze Staat Besitzer der Arbeitsmittel und Vertheiler der Arbeit und des Ertrages wird. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich die socialistische Organisation an die heute bestehende Ordnung von Berufsverbänden, Gemeinden, Bezirken u. s. w. anschließe und so hierarchisch gliedere. Aber in jedem Fall muß eine strenge Unterordnung dieser Glieder unter eine oberste staatliche Behörde bestehen. Wollte man das Eigenthum der Arbeitsmittel und folglich auch den Ertrag derselben und ebenso die Organisation der Arbeit den Gemeinden überlassen, so daß sie produciren könnten, was und wie viel sie wollten, so wäre die heutige Concurrenz nur verschoben; anstatt der Privatkapitalisten hätten wir die Gemeinden als Concurrenten. Die Productionsanarchie bliebe in voller Blüte, und ein Mißgriff in der Production würde viel verhängnißvoller wirken, weil er nicht einige Privatpersonen, sondern ganze Gemeinden träfe. Eine Gemeinde könnte durch Fleiß oder andere günstige Umstände übermäßig reich werden, während eine andere in völliges Elend geriethe. Und wenn jede Gemeinde wirthschaftlich unabhängig ist und Gemeindeeigenthum besteht, soll es allen Angehörigen freistehen, die Gemeinde zu verlassen und sich einer andern anzuschließen, oder nicht? Und ist diese andere verpflichtet, den Zuzug fremder zu dulden, oder nicht? Wenn nicht, so tritt an Stelle der heutigen Freiheit förmliche Sklaverei; wenn ja, so ist in der Gemeinde die planmäßige Regelung der Arbeit unmöglich, weil man nicht weiß, wie viel Arbeitskräfte bleibend zur Verfügung stehen. Gutgestellte Gemeinden würden überschwemmt, andere entvölkert.

Hierzu kommt noch, daß die einzelnen Gemeinden unmöglich ihren gesammten Bedarf selbst produciren können, also auf Handel mit den Nachbargemeinden und mit dem Auslande angewiesen sind. Würde das nicht zu den schlimmsten Streitigkeiten zwischen den Gemeinden führen und einen Zustand

allgemeinen Faustrechtes heraufbeschwören? Würden nicht die wirthschaftlich mächtigeren und reicheren Gemeinden bald auch das politische Uebergewicht an sich reißen und die Demokratie durch eine Aristokratie ersetzen? Man spricht zwar socialistischerseits zuweilen von einem Bunde, einer Föderation der Gemeinden. Aber wenn die einzelnen Gemeinden wirthschaftlich unabhängig sind und Privateigenthum besitzen, wird sich ein solcher Bund nicht lange halten. Wie in Altgriechenland werden die Gemeinden mit Erbitterung um die Hegemonie ringen und schließlich die stärkeren die schwächeren unterjochen. Und wer soll das Eigenthum unter die verschiedenen Gemeinden vertheilen? Wird eine solche Vertheilung sich zur Zufriedenheit aller vornehmen lassen? [1]

Wir glauben deshalb, daß eine Organisation, bei der die einzelnen Gemeinden wirthschaftlich unabhängig wären und Privateigenthum besäßen, gar nicht ernstlich in Betracht kommen kann. Thatsächlich denken auch die hervorragendsten Socialisten nicht an eine solche Zersplitterung des nationalen Wirthschaftslebens. Nach ihrer Ansicht tritt der socialistische Staat an die Stelle der heutigen Staaten, und an die Stelle der heutigen Monarchen und Staatsminister der vom Volke gewählte Centralausschuß, der die Leitung des gesammten Wirthschaftslebens übernimmt [2]. Allerdings wollen Engels, Bebel und andere Socialisten nicht, daß man diese Volksbehörde „Regierung" nenne oder daß man überhaupt noch von einem „Staate" rede. Im Erfurter Programm wurde der Name „Staat" sorgfältig vermieden. Man glaubt, der Centralausschuß brauche bloß den Productionsplan zu entwerfen und den Anstoß zu geben, und die ganze weitverzweigte Productionsmaschine werde sich wie von selbst in der schönsten Ordnung voranbewegen. Doch selbst die Möglichkeit dieser unmöglichen Annahme zugegeben, immerhin bleibt wahr, daß die zielbewußten Socialisten eine centralisirte wirthschaftliche Organisation, ein einheitliches, geordnetes, selbständiges Gemeinwesen, etwa im Umfange der heutigen Staaten, erstreben, und ein solches Gemeinwesen ist ein Staat. Selbst Liebknecht meinte in seiner Erfurter Programmrede: die Frage, ob man die zukünftige Gesellschaft Staat nenne oder anderswie, sei ein bloßer Wortstreit [3]. Deshalb scheint uns Schäffle das Richtige zu treffen, wenn er behauptet: „Der allein denkbare Socialismus ist und bleibt bis auf weiteres die centralistisch organisirte, allgemeine und ausschließliche Collectivproduction der Socialdemokratie." [4] „Die socialistische Pro-

[1] Eine Darstellung und Kritik des Anarchismus vom socialistischen Standpunkte gibt Bernstein in „Die Neue Zeit" 10. Jahrgang, II: Die sociale Doctrin des Anarchismus.

[2] Marx selbst beleuchtet den Zukunftsstaat an dem Beispiel eines Vereins von freien Menschen, „die mit gemeinschaftlichen Productionsmitteln arbeiten und ihre vielen und individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als **eine** gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben". Die „gesellschaftlich planmäßige Vertheilung" der Arbeit . . . „regelt die richtige Proportion der verschiedenen Functionen zu den verschiedenen Bedürfnissen". Kapital S. 45. Man sehe auch seine „Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms" a. a. O. S. 566.

[3] Fr. Engels (Entwicklung des Socialismus S. 43) versteht unter Staat „eine besondere Repressionsgewalt" zu Gunsten einer herrschenden Klasse. Als ob Staat und Staatsgewalt dasselbe wären und man nicht auch in einer vollkommenen Demokratie von Staatsgewalt reden könne.

[4] Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie S. 5. Aehnlich Kleinwächter in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie I, 259. Leroy-Beaulieu, Le collectivisme. Paris 1885. p. 338.

ductionsweise ist, halten wir dies fest, mit grundsätzlicher Nothwendigkeit eine einheitlich geschlossene. Wie die Form dieser Einheit beschaffen wäre, central oder föderal, absolut oder demokratisch . . .. mag dahingestellt bleiben. . . . Doch an der Nothwendigkeit der gesellschaftlichen, also einheitlichen Form, an der bewußten Zusammenfassung des Productionsprocesses selbst muß ein Socialist grundsätzlich festhalten. Die ‚Anarchie‘ individualistischer Concurrenz ist ja nach seiner Prämisse die Quelle alles Uebels, alles Schwindels, aller Desorganisation, aller Unstetigkeit, aller Ausbeutung, aller Ungerechtigkeit der heutigen Volkswirthschaft. Der Socialistenstaat ist erst verwirklicht, wenn es an den Mitteln der Socialproduction nur noch collectives (Kapital-) Eigenthum gibt.“ [1]

Ganz in demselben Sinne drücken sich Fr. Hitze[2], Ad. Wagner[3] und andere aus.

6. Weil wir im folgenden wiederholt Consequenzen aus den socialistischen Forderungen ziehen, so machen wir, um dem Vorwurf willkürlicher Consequenzmacherei zu entgehen, darauf aufmerksam, daß wir nur die ganz nothwendigen Folgerungen aus den genannten Forderungen ziehen und dadurch deren praktische Unmöglichkeit nachweisen. Denn an ihren nothwendigen Folgerungen erkennt man am sichersten die Richtigkeit oder Unrichtigkeit allgemeiner Grundsätze und Forderungen[4].

In der That, in allen socialistischen Schriften kehren folgende Grundforderungen wieder, die auch im Gothaer und im Erfurter Programm stehen: 1. Vergesellschaftung (Verstaatlichung) aller Productionsmittel; 2. gesellschaftliche (planmäßige) Regelung der gesammten Güterproduction an Stelle der heutigen Productionsanarchie, und zwar 3. auf möglichst gleichheitlich demokratischer Grundlage, so daß wenigstens jede Klassenherrschaft und jedes Klassenprivilegium dauernd beseitigt wird. Mit diesen Kernforderungen hängt nothwendig zusammen 4. die Vertheilung des Gesammtproductes nach irgend einem einheitlichen Maßstab. Denn das Gesammtproduct gehört der Gesellschaft und muß erst an die einzelnen Genossen nach irgend einem Maßstabe vertheilt werden. Mit der gesellschaftlichen Regelung der Production steht ferner in nothwendigem Zusammenhang die Vertheilung der Arbeit und Arbeitskräfte. Auch ist es unmöglich, daß diese Verwandlung der ganzen Gesellschaft in eine große Productionsgenossenschaft nicht völlig umgestaltend in alle Lebensverhältnisse, besonders in das Familienleben, die Erziehung der Kinder u. s. w. eingreife.

Wir werden der Reihe nach diese Grundforderungen an ihren nothwendigen Consequenzen prüfen und dadurch deren Unhaltbarkeit für jeden Denkenden nachweisen.

---

[1] Quintessenz des Socialismus S. 33.

[2] Kapital und Arbeit (1880) S. 266.

[3] Grundlegung S. 614, Anm. Man sehe auch die Schilderung des socialistischen Zukunftsstaates durch einen Socialisten im „Vorwärts“, mitgetheilt bei Todt, Der radikale deutsche Socialismus (1878) S. 218; Stern, Thesen S. 8.

[4] In einer Recension der 4. Auflage unseres „Socialismus“ („Die Neue Zeit“, 9. Jahrg. II, 638) meinte K. Kautsky: „Ueber die Consequenzen mit ihnen (den Gegnern des Socialismus) zu streiten, welche die Verwirklichung unserer Forderungen nach sich ziehen könnte, möchte, dürfte, erscheint uns höchst überflüssig.“ Höchst überflüssig! das ist eine sehr bequeme Art, sich an unliebsamen Erörterungen vorbeizudrücken. Als ob wir willkürlich und aufs Gerathewohl Consequenzen gezogen hätten!

§ 2.

Die Organisation der Production.

I. Vergesellschaftung des Productiveigenthums.

Die Socialisten wollen alle Arbeitsmittel, oder wie Marx sich ausdrückt, alle „Lebensquellen“, nicht nur Grund und Boden, sondern auch Fabriken, Maschinen, Rohstoffe, Werkzeug, zum ausschließlichen Eigenthum der Gesammtheit machen[1]. Nur Genußmittel sollen als Entgelt für geleistete Arbeit Privateigenthum werden dürfen. Da stehen wir aber schon vor einem nicht unerheblichen Bedenken. Was gehört zu den Productivgütern und was zu den Genußgütern? Begrifflich lassen sich beide Güterarten leicht unterscheiden; aber sobald man im einzelnen fragt, ob dieses oder jenes Besitzgut zu den Productiv- oder zu den Genußgütern gehöre, so ist man in Verlegenheit. Die allermeisten Dinge lassen sich bald zu den Productiv-, bald zu den Genußgütern rechnen, je nach dem Zwecke, zu dem der Besitzer sie gebraucht. Ein Garten ist gewiß ein Genußgut; er gibt dem Besitzer seine Früchte, bietet ihm die Möglichkeit, sich in ihm zu ergehen und an den Blumen und Bäumen zu erfreuen: aber die Früchte und Gemüse, die er hervorbringt, lassen sich auch verkaufen, sei es nun in ihrer ursprünglichen Gestalt, oder indem man sie zuvor zu Genußmitteln von höherem Werthe umarbeitet. Aehnliches läßt sich von einem Hause, einem Pferde, einem Wagen, ja sogar von fast jedem Hausgeräthe sagen. Nadel und Faden sind gewiß unmittelbare Gebrauchsgüter in der Familie; aber man kann sie auch verwerthen, um damit sich und anderen Kleider zu verfertigen oder auszubessern[2].

Sollen nun alle diese Gebrauchsgegenstände Gemeineigenthum werden? Das hieße jeden selbst in den kleinsten Dingen von der Gesammtheit abhängig machen. Ein Familienleben mit gegenseitigen Dienstleistungen wäre unmöglich. Man könnte also höchstens den Ausweg wählen, daß man zwar solche Gebrauchswerthe, die auch zur Production dienen können, den Einzelnen überläßt, aber ihnen gesetzlich jede productive Verwerthung untersagt[3] und nur den

---

[1] „Verwandlung des kapitalistischen Privateigenthums an Productionsmitteln — Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigenthum“ fordert das Erfurter Programm (sieh oben S. 133). Marx verlangt „Gemeineigenthum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Productionsmitteln“. Aehnlich Engels, Bebel, Stern u. s. w.

[2] Sehr nachdrücklich betont die hier berührte Schwierigkeit Leroy-Beaulieu in seinem lesenswerthen Buche „Le collectivisme“ p. 13 ss.

[3] Paulsen (System der Ethik S. 716) meint zwar, nicht nur Möbel, Kunst- und Schmuckgegenstände und Bücher, sondern auch Wohnhäuser und Gärten könnten Privateigenthum bleiben, „und zwar mit allen Folgen, welche das Eigenthum gegenwärtig hat: mit dem Recht, diese Dinge zu vererben und zu verschenken, zu verzehren und aufzubewahren, zu verkaufen und zu verleihen“. Das wäre aber ein gewaltiger Riß in das ganze System. Dieses Zugeständniß würde es ermöglichen, daß manche durch Kauf, Erbschaft oder Schenkung Häuser, Gärten und andere Renten abwerfende Dinge erwürben und schließlich von ihren Renten leben könnten, was nicht in das socialistische System paßt. — Ein Socialist wird vielleicht zu Gunsten Paulsens einwenden, man könne Häuser,

Selbstgebrauch zuläßt. Das würde aber eine sehr weit gehende polizeiliche Ueberwachung nothwendig machen und zu vielem Unterschleif Veranlassung geben. Denken wir uns beispielshalber, ein Obstgarten werde einem Familienvater unter der Bedingung überlassen, die Früchte desselben nur für sich selbst gebrauchen zu dürfen, alles übrige an die öffentlichen Vorrathskammern abzuliefern. Wie viel von diesen Früchten würde wohl abgeliefert werden? Würde der Besitzer wohl haushälterisch mit den Früchten umgehen? Würde er den Garten in gutem Stand zu halten oder gar zu verbessern suchen? Würde er nicht, was er selbst nicht benöthigt, heimlich verschenken oder verkaufen?

II. Bedarfsbestimmung.

Wir nehmen an, die Scheidung zwischen Productiv- und Genußgütern sei in ersprießlicher Weise geglückt, und alle Productionsmittel seien „vergesellschaftet" oder in den Besitz der Gesammtheit übergegangen. Nun soll die nationale Production *planmäßig* geordnet werden. „Umwandlung der Waarenproduction in socialistische, *für* und *durch* die Gesellschaft betriebene Production" heißt es im Erfurter Programm, ganz in Uebereinstimmung mit der Auffassung von K. Marx[1], Fr. Engels[2]. Eine solche Regelung läßt sich aber nur bewerkstelligen, wenn zuvor der ungefähre *Bedarf der Gesammtheit* feststeht. Denn dieser ist der Zweck und das Maß der ganzen Production. Er müßte also durch tägliche oder wöchentliche beziehungsweise monatliche, jährliche statistische Erhebungen festgesetzt werden.

Vielleicht könnte jemand meinen, solche Erhebungen seien überflüssig, man könne einfach die heutige Consumtion der socialistischen Production zu Grunde legen. Aber selbst angenommen, die heutige Consumtion sei bis ins einzelne genau statistisch ermittelt, was bei weitem nicht der Fall ist, so läßt sich doch dieselbe in keiner Weise der socialistischen Production zu Grunde legen, weil sie das Ergebniß der heutigen Vermögensverhältnisse und auch der heutigen Production ist. Sie setzt einerseits große Kapitaleinkünfte und andererseits ärmliches Arbeitseinkommen voraus; sie setzt besonders das Lohn- (Dienstboten-) Verhältniß voraus und ist innig mit der Privatproduction verknüpft[3].

Gärten u. dgl. ruhig in den Privatbesitz übergehen lassen, weil in einem System, wo alle tagtäglich an der Production sich betheiligen und so das Nöthige erwerben müssen, niemand an Renten etwas gelegen sein könne. Das ist aber unrichtig. Reichthum würde auch im Socialistenstaat Macht und Ansehen verleihen und also gewiß nicht verachtet werden. Und welchen Antrieb zur Arbeit könnte noch ein Mann haben, der genug besitzt, um von seinen Renten zu leben? Müßte man ihn nicht zur Arbeit zwingen? Wenn der Socialismus überhaupt Aussicht auf Verwirklichung haben soll, so darf er nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern muß folgerichtig durchgeführt werden.

[1] Sieh oben S. 130 ff.

[2] Nach *Engels* wird „eine *gesellschaftliche Production nach vorherbestimmtem Plan*" möglich, wenn einmal das Proletariat mittelst der öffentlichen Gewalt alle Productionsmittel in öffentliches Eigenthum verwandelt haben wird. „Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft" S. 48.

[3] Mit Recht sagt A. *Wagner* (Grundlegung S. 617, Anm.): Die bisherige Consumtion ist „das Product der gegenwärtigen Einkommens- und Vermögensvertheilung und eben des privaten Rentenbezugs aus Boden und Kapitalien. Statistische Aufnahmen aus der Wirklichkeit würden also nicht ausreichen".

Ebenso wenig läßt sich annehmen, daß die oberste Centralbehörde im socialistischen Staat einfachhin den Bedarf in Bezug auf Art und Masse der Producte *durch einen Machtspruch festsetze* und danach die Production regele. Denkbar ist ein solches Verfahren allerdings. Aber um davon zu schweigen, daß dasselbe mit der demokratischen Organisation im Sinne der Socialisten im Widerspruch steht, wäre es die vollendetste Knechtschaft. Die Freiheit beruht vor allem darauf, daß man selbst nach Gutdünken bestimmen kann, wie man sein Leben in Bezug auf Kost, Kleidung, Wohnung, Unterhaltung, Bildungsmittel u. s. w. einrichten will. Wer das nicht mehr kann und sich alles von einer Behörde vorschreiben lassen muß, ist ein Sklave, mag man ihn auch mit den Socialisten „freien Genossen" nennen. Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist auch die Grundlage jedes Culturfortschrittes[1].

Wir wollen also annehmen, es sei grundsätzlich jedem freigestellt, sich seinen Bedarf zu bestimmen. Wir sagen *grundsätzlich*; denn *praktisch* wird diese Freiheit schon durch den Mangel an reichlichem Einkommen eingeschränkt. Auch der heutige Fabrikarbeiter ist grundsätzlich frei in der Bestellung seines Bedarfs; aber praktisch ist diese Freiheit sehr gering wegen des Mangels an Einkommen. Dasselbe würde auch im Socialistenstaat der Fall sein. Jeder hat ja kein anderes Einkommen als den Ertrag seiner Tagesarbeit. Die Socialisten verfehlen zwar nicht, uns diesen Ertrag glänzend zu schildern und zu multipliciren[2]. Aber an dieses Wunder der Brodvermehrung glauben wir nicht. Doch ist dies ein Punkt, den wir weiter unten eingehend prüfen werden. Uebrigens scheinen die Hauptvertreter des Socialismus selbst Zweifel an diesem Wunder zu haben. Bebel wenigstens gesteht ganz offen: „Das Schwelgen wird aufhören; die Armuth und das Darben aber auch."[3] Wenn alle ungefähr das gleiche Einkommen haben sollen, so ist zu fürchten, daß die Portionen sehr schmal ausfallen würden. An einer andern Stelle meint Bebel, die Bedarfsbestimmung werde leicht sein, „da eigentliche *Luxusartikel*, die heute nur eine kleine Minorität kauft, *verschwinden*", und „inwiefern durch Producte neue Bedürfnisse zu befriedigen sind, darüber entscheidet die Gesammtheit"[4].

Durch diese letzten Worte wird offen gestanden, und zwar folgerichtig zu den socialistischen Grundsätzen, daß jeder nur die Bedarfsgüter erhält, welche die Gesammtheit hervorzubringen für gut findet. Die Production hängt ja

[1] Auch *Schäffle* (Quintessenz S. 23) gesteht: „Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist sicherlich die unterste Grundlage der Freiheit überhaupt. Würden die Lebens- und Bildungsmittel etwa von außen her und einem jeden nach einem Bedarfsschema zugemessen, so könnte niemand nach seiner Individualität leben und sich ausbilden; es wäre der ‚Brodkorb' der Freiheit beseitigt. Es fragt sich deshalb, ob der Socialismus die individuelle Freiheit der Bedarfsbestimmung aufhebt oder nicht. Hebt er sie auf, so ist er freiheitsfeindlich, aller Individualisation, daher aller Gesittung entgegen und ohne alle Aussicht, mit den unvertilgbarsten Trieben des Menschen jemals fertig zu werden."

[2] J. *Stern* (Thesen über den Socialismus S. 28) nennt jeden, der nicht an die Behauptung glaubt, der sociale Volksstaat gewähre allen den größten Comfort, einen „großen Philister". Nach ihm werden im Socialistenstaat „alle alles in Hülle und Fülle nach Herzenslust" haben.

[3] Unsere Ziele S. 30. [4] Ebend. S. 31.

in ihrer Ausgestaltung von den Bedarfsgütern ab. Neue Bedarfsgüter erfordern auch neue Productionsvorrichtungen. Soll es nun jedem überlassen bleiben, Gebrauchsgegenstände zu bestellen, welche neue Einrichtungen und mithin eine Vermehrung der Gesammtarbeit erheischen? Wenn aber die Gesammtheit oder ihre Vertreter erst entscheiden sollen, ob man den Wünschen der Gesellschaftsglieder nachkommen wolle oder nicht, so ist thatsächlich die Freiheit der Bedarfsbestimmung zum guten Theil beseitigt.

Schlimmer vielleicht als diese Freiheitsbeschränkung ist die jeder Familie — deren Dasein im Socialistenstaat wir inzwischen voraussetzen wollen — auferlegte Pflicht, alle ihre Bedürfnisse zum voraus bei den hierfür angestellten Beamten zur Anzeige zu bringen und einregistriren zu lassen. Damit man wisse, was und wie viel an Gebrauchsgütern hergestellt werden solle, und so den Plan der Nationalproduction entwerfen könne, muß feststehen, was jeder braucht oder haben will. Er oder sie oder alle beide müssen also bei dem Bedarfsbureau ihre großen und kleinen Anliegen zur Kenntniß der Beamten bringen, um dann zur bestimmten Zeit das Bestellte in den öffentlichen Vorrathskammern gegen Arbeitsscheine einzulösen.

Wir wollen ja, um den Socialisten nichts Lächerliches anzudichten, annehmen, daß von den gewöhnlichsten Gebrauchsgegenständen immer ein gewisser Vorrath vorhanden sei, so daß jeder ohne weiteres sie in öffentlichen Läden gegen Arbeitsscheine erhalten kann[1]. Aber das ließe sich doch nur in Bezug

[1] J. Stern, bei dem Naivetät und Keckheit im Behaupten um die Palme streiten, meint, einer Bedarfsbestimmung bedürfe es nicht, weil alles in Hülle und Fülle vorhanden sei. „Jedem, der sich ausweist, sein Arbeitsquantum verrichtet zu haben, steht das unbeschränkteste Recht auf jeden Consum in jedweder beliebigen Quantität zu. Er bezieht seine Kleidungsstücke aus den öffentlichen Magazinen, speist im Hotel, was ihm beliebt, oder wenn er es vorzieht, zu Hause in einer höchst comfortablen Privatwohnung, die mit den öffentlichen Hotels in Verbindung steht (Telephon, Rohrpost und wer weiß, was sonst noch erfunden wird), und woher er auf die bequemste Weise (durch die Rohrpost?) die Speisen bezieht, die er wünscht, oder er läßt sie sich zu Hause bereiten (von wem?) oder bereitet sie selbst" (Thesen über den Socialismus S. 12—13). Einem leichtgläubigen Socialisten mag allerdings beim Anblick dieses Bildes das Herz im Leibe lachen. Man denke sich doch, nach einer „minimalen" Arbeitszeit braucht er seinem Herzen nichts mehr zu versagen. Dicht vor ihm ganze Brunnen von Sect, Rüdesheimer, Münchener Hofbräu und Cognac, wo jeder nach Belieben, in „Hülle und Fülle" schöpfen kann. Daneben ganze Berge von Austern, Fasanen, Wildpret, die köstlichsten Südfrüchte. Mit Verachtung wird man auf die Zeit zurückschauen, wo man mit Schwarzbrod und Kartoffeln fürlieb nehmen mußte. Hat man sich satt gegessen, so geht man ins Theater oder ins Concert, macht eine Spazierfahrt u. s. f., bis man sich am Abend — der Erholung müde — auf das weiche Ruhebett schlafen legt! Stern hat nur eines vergessen zu sagen: wer denn alle diese schönen Dinge herbeischaffen und zubereiten, wer die socialistischen Herrschaften bedienen, ihnen die Theatervorstellung geben, das Pferd satteln und die comfortable Wohnung herrichten soll. Stern ist zwar ganz trunken von den Erfindungen der modernen Elektrotechnik. Aber glaubt er denn wirklich, die Electricität werde schließlich den Socialisten die Speisen bereiten und serviren, die Wohnung herrichten oder gar Theatervorstellungen geben? Und dann: wo sollen all diese schönen Dinge in solcher Masse sich finden und herrichten lassen, daß jeder nach „minimaler" Arbeit seinen Wünschen freien Lauf gewähren kann? Man muß sich nur wundern, daß Stern all diese thörichten Träumereien noch mit solch überlegener Miene zu Markte bringt. Jeden, der ihm nicht

auf die gewöhnlichsten Gebrauchsgüter bewerkstelligen. Wenn nicht einmal die heutige Production, die den Bedürfnissen zuvorzukommen strebt, alle Bedarfsgegenstände allezeit und überall vorräthig zu halten vermag, so würde das in der socialistischen Gesellschaft noch viel weniger der Fall sein, oder sie müßte denn in den Fehler fallen, den ihre Anhänger der heutigen Gesellschaft vorwerfen, nämlich aufs Gerathewohl massenhaft alle Gebrauchswerthe herstellen und in den staatlichen oder communalen Vorrathskammern aufschichten lassen.

Es bleibt also dabei: jede Familie wird genöthigt sein, alle ihre großen und kleinen Bedarfsgegenstände — wenn wir allenfalls von den ganz allgemeinen und alltäglichen absehen — vor den Bedarfsbeamten zu Protokoll zu geben. Man glaube nicht, das sei eine geringe Last. Heute hat es jeder in seinem Belieben, alle seine Bedürfnisse entweder durch eigene Arbeit oder durch Kauf, bei wem, wann und wo er will, daheim oder draußen zu befriedigen. So ist ihm die Möglichkeit gegeben, das Innere seines Haushaltes neugierigen Blicken zu verbergen; denn auch die Kaufleute, Handwerker, Aerzte, Apotheker sind durch ihr Interesse zur Verschwiegenheit genöthigt. Im Socialistenstaat aber könnte jeder durch Einsicht in die Bedarfslisten jeder Familie in jeden Winkel, in den letzten Kochtopf hineinschauen. Denn einen eigenen, durch seine Interessen an Verschwiegenheit gebundenen Beamtenstand gibt es nicht mehr, und öffentliche Listen unterstehen der Aufsicht und Einsicht des souveränen Volkes.

Auch den Punkt dürfen wir nicht übersehen, welche riesige Schreiberarbeiten die Bedarfsbestimmung in einem ganzen umfangreichen Gemeinwesen erheischte. Die Socialisten berufen sich auf die heutigen Actiengesellschaften, Productivgenossenschaften, Staatsbetriebe, um darzuthun, wie leicht die Bedarfsbestimmung sei. Aber sie übersehen den ungeheuern Unterschied zwischen einer einzelnen, verhältnißmäßig kleinen und auf einen einheitlichen Zweck gerichteten Genossenschaft und einem ganzen öffentlichen Gemeinwesen von mehreren Millionen Angehöriger[1]. Wieviel Schreibereien macht beispielsweise eine Volkszählung nöthig! Wieviel Arbeit kostet das jährliche Staatsbudget! Und doch, wie einfach liegen hier die Verhältnisse! Nun nehme man die tausend und abertausend großen und kleinen Gebrauchsgegenstände für das geistige und leibliche Leben: für Kleider, Nahrung, Wohnung, Unterhaltungs- und Bildungsmittel, Verkehrsmittel, nicht einer kleinen Genossenschaft, sondern eines nach Millionen zählenden Volkes. Denn niemand außer der Gesammtheit kann irgend etwas produciren und verkaufen. Wird das nicht erdrückende statistische Arbeiten erheischen mit einem Heer von statistischen Bureaubeamten? Werden sich nicht leicht die allergrößten Fehler einschleichen, welche vielleicht für die ganze Production und ein ganzes Volk verhängnißvoll sind? Und nun nehme man dazu, daß diese socialistischen Beamten durch kein Privatinteresse an die treue Verwaltung ihres Amtes gebunden sind: wird da ein statistisches Ergebniß zu stande kommen, das der Production zur sichern Grundlage dienen kann?

aufs Wort glaubt, nennt er einen bornirten Philister! Das ist jedenfalls die billigste Art der Beweisführung.

[1] Kautsky (Grundsätze und Forderungen der Socialdemokr. S. 26) bezeichnet als Ziel der Socialdemokratie „Vereinigung sämmtlicher Betriebe zu einem einzigen ungeheuern Staatsbetrieb".

III. Vertheilung der Arbeitskräfte.

Wir nehmen an, die Bedarfsbestimmung sei der Centralbehörde auf Grund der von allen Gemeinden oder Provinzen eingelaufenen Bedarfslisten gelungen. Nun handelt es sich darum, die Nationalarbeit zu organisiren oder die Production „für und durch die Gesellschaft" (Erfurter Programm), also planmäßig und einheitlich zu betreiben, oder wie Marx sich ausdrückt[1], die Arbeit „gesellschaftlich planmäßig zu vertheilen". Dazu ist vor allem die Vertheilung der Arbeitskräfte nöthig oder wenigstens die genaue Kenntniß der Zahl, Fähigkeit und Stärke der Arbeitskräfte, über die jede Gemeinde oder jeder Bezirk zu verfügen hat. Denn man kann unmöglich allen Provinzen oder Gemeinden dasselbe Arbeitspensum auferlegen ohne Rücksicht auf die verfügbaren Kräfte. Es ist allerdings nicht nothwendig, daß die Centralbehörde, der „Productionsrath", selbst die Arbeit an die Einzelnen vertheile. Das kann sie den Gemeinden überlassen. Wohl aber ist nothwendig, daß sie festsetze, was und wieviel die einzelnen Bezirke zu produciren und zu liefern haben, und das setzt die Kenntniß der vorhandenen Arbeitskräfte voraus. Wir wollen jedoch annehmen, zugleich mit den Bedarfslisten seien auch genaue statistische Angaben über die Zahl und Leistungsfähigkeit der Arbeitskräfte in den einzelnen Bezirken eingelaufen.

Da stehen wir aber schon wieder vor einer Schwierigkeit. Damit den Bezirken oder Gemeinden ihr Arbeitspensum zugetheilt werden könne, genügt nicht, daß die im Augenblick der Arbeitsvertheilung vorhandenen Kräfte bekannt seien, sondern es muß auch feststehen, daß sie wenigstens für einen bestimmten Zeitraum, etwa für ein Jahr, an Ort und Stelle bleiben. Es fragt sich also: soll die heutige Freizügigkeit bestehen bleiben oder nicht? Bebel[2] scheint zur erstern Annahme zu neigen. Allein wie kann denn bei einer beständig hin und her wogenden Bevölkerung von einer planmäßigen Organisation der Arbeit die Rede sein? Wie kann eine Gemeinde das bestimmte Maß von Erzeugnissen liefern, wenn vielleicht schon in Bälde ein großer Theil ihrer Arbeitskräfte in andere Gemeinden übersiedelt? Will man also eine planmäßige Güterhervorbringung, so muß man die Bevölkerung wenigstens zeitweilig an einen bestimmten Wohnsitz binden, so zwar, daß während dieser Zeit die Auswanderung in eine andere Gemeinde nur mit obrigkeitlicher Ermächtigung stattfinden darf.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende der Schwierigkeit. Was wird geschehen, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, wo die Uebersiedelung aus einer Gegend in eine andere gestattet wird? Denn wir wollen annehmen, daß man nicht gesetzlich oder von Obrigkeit wegen jedem seinen Aufenthaltsort anweist, sondern daß man hierin jedem freie Wahl läßt. Das ist ein wesentliches Erforderniß wahrer Freiheit.

Was würde also geschehen, wenn im Zukunftsstaat volle Freiheit der Wohnortsveränderung bestände? Wir fürchten, die Wander- und Vagabundirlust möchte eine Art epidemischer Krankheit werden. Heute werden wenigstens

[1] Sieh oben 131 Anm. und 174. [2] Die Frau S. 329—330.

die allermeisten nicht vollständig Besitzlosen durch ihr eigenstes Interesse für längere Zeit oder auch dauernd an einen bestimmten Wohnort gefesselt, und selbst der Besitzlose muß sich in der Wahl seines Aufenthaltsortes nach der Aussicht auf seinen Unterhalt richten. Diese Rücksichten fallen aber im Socialismus weg. Jeder Genosse weiß, daß er überall im weiten Vaterlande, im Norden wie im Süden, im Osten wie im Westen, gleichmäßig zu Hause ist, daß er überall allen anderen gleichberechtigt ist und Anspruch auf Anstellung und Unterhalt hat. Die Bauern in der Eifel oder auf der Rauhen Alp wissen, daß sie ebenso gut das Recht haben, am Rhein oder am Neckar zu wohnen. Warum soll der eine jahraus, jahrein auf der Lüneburger Heide oder auf dem Harz wohnen und arbeiten, während der andere an den reizenden Ufern des Rheins oder der Mosel sich aufhält? Warum soll der eine nicht ebenso gut als der andere ein „Städter" werden können und dem Stadtkinde die Freuden des Landlebens in der Eifel verschaffen?

Wird man vielleicht die Rücksicht auf Kinder oder Kranke anführen, um uns begreiflich zu machen, wie trotz allem die Seßhaftigkeit im Socialistenstaat bestehen könne? Allein die Sorge für Kinder und Kranke übernimmt ja überall der Staat, die kann also der Wanderlust kein Hemmniß bereiten. Oder wird man die Heimatsliebe der socialistischen Genossen betonen? Wir sagen Heimatsliebe; denn die Vaterlandsliebe im weitern Sinn, d. h. die Liebe zum weiten Vaterland, kann der Socialist überall gleichmäßig befriedigen. Sein Vaterland ist nicht die Gemeinde oder ein bestimmter Ort, sondern höchstens der ganze Staat. Jeder Socialist hat ja in jeder Gemeinde des großen Gemeinwesens dasselbe Recht, in der Geburtsgemeinde besitzt er nicht mehr Rechte als in jeder andern. Warum soll er also sich dauernd zu seinem Geburtsort hingezogen fühlen? Die Grundlage der Liebe zur heimischen Erde ist das Eigenthumsrecht. Bei einem besitzlosen Bettler ist die Liebe zum heimatlichen Boden nicht weit her, sie reicht nicht weiter als das Versorgungs- oder Unterstützungsrecht. Erst wenn eine Familie lange an demselben Orte gewohnt und gearbeitet hat, wenn sie dort ihre kleine Geschichte besitzt, wenn sich zahlreiche freundnachbarliche und verwandtschaftliche Beziehungen gebildet, entsteht die Liebe zur engern Heimat. Alles das setzt aber das Privateigenthum, und zwar durchschnittlich das Grundeigenthum, wenigstens den Besitz eines Hauses oder kleinen Anwesens, eines eigenen „Daches" voraus. Diese Grundlagen fehlen aber im Socialismus, wo jeder Fußbreit Erde allen Staatsangehörigen gleichmäßig angehört. Es befremdet uns deshalb gar nicht, daß socialistische Stimmen schon wiederholt die Vaterlandsliebe als „Vorurtheil", ja geradezu als „Unsinn" bezeichnet haben[1].

[1] „Verflucht sei das sogenannte Vaterland!" heißt es beispielsweise in einem socialistischen Manifest. S. R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes II, 116. Marx und Engels schrieben schon im Jahre 1848 im „Manifest der communistischen Partei": „Den Communisten ist vorgeworfen worden, sie wollten das Vaterland, die Nationalität abschaffen. Die Arbeiter haben kein Vaterland. Man kann ihnen nicht nehmen, was sie nicht haben."

IV. Vertheilung der Arbeit; Berufswahl.

Fr. Engels, ein Hauptprophet des Socialismus, nennt den Uebergang aus der Anarchie der kapitalistischen Production in die „planmäßige, bewußte Organisation" derselben im Communismus den „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Nothwendigkeit in das Reich der Freiheit"[1]. Sehen wir einmal zu, wie es mit diesem „Sprung in das Reich der Freiheit" beschaffen sei.

Der Gemeinde oder vielmehr den vom Volke gewählten Vorstehern derselben liegt es ob, das von der Centralbehörde bestimmte Arbeitspensum an die verschiedenen Arbeiter oder Arbeiterinnen zu vertheilen. Sie hat festzusetzen, wer sich dem Landbau, der Industrie, dem Bergbau, der Vertheilung der Producte, der Besorgung der Verkehrsmittel u. s. w. zuwenden soll. Es ist gleichgiltig, ob die Gemeindebehörde unmittelbar selbst die Stellung bezeichne, die jeder Einzelne innerhalb eines Productionszweiges einnehmen soll, oder ob sie die Vertheilung den für diesen Productionszweig bestimmten Genossen überlassen will. Immerhin hat sie zu bestimmen, wer sich den verschiedenen Productionszweigen zuwenden soll. Hierbei wird selbstverständlich wieder vorausgesetzt, daß die Productionsvorstände über eine seßhafte Bevölkerung zu verfügen haben.

Oder läßt sich die Vertheilung der verschiedenartigen Arbeiten vielleicht anders bewerkstelligen? Nicht wenige socialistische Schwärmer wollen die Wahl der Beschäftigung dem Belieben eines jeden anheimstellen. So früher Ch. Fourier und neuestens A. Bebel[2], Stern[3] und Köhler[4]. „Der Einzelne", sagt Bebel, „entscheidet selbst, in welcher Thätigkeit er sich beschäftigen will, die große Zahl der verschiedensten Arbeitsgebiete trägt den verschiedensten Wünschen Rechnung. . . . Die einzelnen Arbeitszweige und Abtheilungen wählen ihre Ordner, welche die Leitung zu übernehmen haben. Das sind keine Zuchtmeister, wie die meisten heutigen Arbeitsinspectoren, Werkführer, sondern einfache Genossen, welche die ihnen übertragene verwaltende Function an Stelle einer producirenden ausüben." Je nach Wunsch kann die socialistische Gesellschaft „die eine Jahreszeit mehr sich auf ländliche, die andere mehr sich auf industrielle Production werfen"[5]. Nicht nur in Bezug auf gewerbliche, sondern auch auf wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung ist jedem Gelegenheit zu passender Abwechslung gegeben[6].

Eine Gegenfrage sei uns erlaubt. Wie kann noch von einer „einheitlichen, planmäßigen Regelung der Arbeit" die Rede sein, wenn jeder thun kann, was er will? Da kommen die Socialisten und klagen über die „Productionsanarchie" und wollen doch schließlich diese Anarchie zum Princip erheben!

[1] Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft S. 76. Auch K. Kautsky (Karl Marx' ökonomische Lehren. Stuttgart 1890. S. 259) hat sich diese Phrase angeeignet.

[2] Die Frau S. 268 und 279. [3] Thesen über den Socialismus S. 37 ff.

[4] Der socialdemokratische Staat. Nürnberg 1891. S. 61.

[5] Die Frau S. 330. [6] A. a. O. S. 280.

Oder glauben sie im Ernst, es genüge, einen Productionsplan zu entwerfen und bekannt zu machen, und dann würden ohne weiteres die nach Tausenden, ja Millionen zählenden Genossen sich aus eigenen Stücken so nach Ort, Zeit und Beschäftigungsart vertheilen, wie es der Productionsplan fordert? Das sind unmögliche Träumereien! Ueberläßt man die Wahl den Einzelnen, so wird alles den leichteren, angenehmeren, ehrenvolleren Beschäftigungen zuströmen. Die Gewerbthätigkeiten sind nun einmal sehr ungleich, und auch der Socialismus kann an dieser Ungleichheit nichts ändern. „Ordner" zu sein oder Mitglied des Productionsrathes ist eine leichtere Sache als die eines Maschinenheizers oder Hauers in einem Bergwerk oder als Arbeiter in einer chemischen Fabrik in glühend heißer Temperatur und in einer mit schädlichen Stoffen geschwängerten Luft und noch angenehmer als die widerlichen Arbeiten der Straßen- und Cloakenreinigung. Die Socialisten mögen noch so viel Druckerschwärze verbrauchen, die Thatsache werden sie nicht aus der Welt schaffen, daß viele Beschäftigungen lästig, beschwerlich und gefahrvoll sind und den Menschen Ueberwindung kosten. Wenn man die Wahl den Einzelnen überläßt, so werden sich ohne Zweifel für derartige Arbeiten nicht ausreichende Kräfte finden[1].

Um Ausflüchte ist Bebel nicht verlegen. Er meint, Straßenreinigen, Waschen und andere unangenehme Arbeiten könnten in der socialistischen Gesellschaft durch rein mechanische Vorrichtungen besorgt werden, so daß sie aufhören würden, widerwärtig zu sein[2]. Allein wenn wir auch in dieser Beziehung die allergrößten Zugeständnisse machen wollten: zu glauben, alles Unangenehme werde sich durch Maschinen besorgen lassen, ist kindlich naiv. Es wird immer sehr viele unangenehme Arbeiten geben, die nur durch persönliche Leistung sich erledigen lassen. Außerdem müssen die Maschinen besorgt und geleitet werden. Oder glaubt Bebel wirklich, die Socialisten würden es einst in der technischen Vervollkommnung so weit bringen, daß man die Maschinen bloß in die Schächte hineinzujagen braucht, um sie bald mit Kohlen beladen wiederkommen zu sehen? Die bisherige Erfahrung lehrt, daß mit dem Fortschritt des Wirthschaftslebens die widrigen Beschäftigungen eher zu- als abnehmen. Lassen sich heute einige unangenehme Arbeiten durch Maschinen besorgen, so sind dafür andere noch unangenehmere aufgekommen. Man denke nur an so viele chemische Fabriken, die zuweilen eine ganze Gegend verpesten[3].

[1] Marx, der sich in Bezug auf seine Zukunftspläne nur selten aus dem Halbdunkel verschwommener Redensarten herauswagt, behauptet, in der „höhern Phase" des Communismus werde die Gesellschaft auf die Fahne schreiben: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" „Jeder nach seinen Fähigkeiten" soll wohl heißen, jeder werde seinen Fähigkeiten entsprechend der Gesammtheit dienen. Aber wer entscheidet über die Fähigkeiten eines jeden? Soll man das Urtheil über seine Befähigung und die Wahl der Beschäftigung dem Einzelnen überlassen? Dann wird die Anarchie herrschen. Soll darüber eine Commission oder sonst jemand entscheiden? Dann haben wir die schlimmste Sklaverei. Aus diesem Entweder — Oder kommt der Socialismus nicht heraus.

[2] Aehnlich Stern, Thesen S. 38.

[3] Merkwürdig ist, daß Bebel zur selben Zeit, wo er uns das Verschwinden der unangenehmen Arbeiten verheißt, ausführlich schildert, mit welch gewissenhafter Sorgfalt man in der socialistischen Gesellschaft alle Arten von Auswürfen verwerthen werde!

Wer also nicht annehmen will, im Zukunftsstaat werde Selbstlosigkeit, Selbstverläugnung, Liebe zur Zurücksetzung und Beschwerde allgemein werden, dem wird nichts übrig bleiben als zuzugeben, daß schließlich obrigkeitliches Commando oder der unabänderliche Beschluß der Volksmehrheit für Besetzung der unangenehmen und niedrigen Stellen sorgen muß. Damit ist aber die Freiheit der Berufswahl beseitigt und der Unzufriedenheit und Klage eine reiche Quelle geöffnet. Wir dürfen nicht vergessen, daß „alle Klassenunterschiede abgeschafft werden", daß volle „Gleichberechtigung" und „Gleichheit der Existenzbedingungen" herrschen soll. Ist es mit dieser Gleichheit verträglich, daß man durch Mehrheitsbeschluß die einen zu niedrigeren und beschwerlicheren Arbeiten zwinge als die anderen?

V. Einige unmögliche Auswege.

Die Freiheit in der Berufswahl ist ein so wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Freiheit, daß ohne sie das Leben zur Sklaverei wird. Begreiflich deshalb, daß die Socialisten und ihre Gönner sich um Mittel umgesehen haben, um ihr trotz aller planmäßigen Regelung der nationalen Arbeit ein Plätzchen im socialistischen System zu verschaffen.

Schäffle glaubt, durch ein „Regulirungssystem" ließe sich die Freiheit der Berufswahl mit der öffentlichen Organisation der Arbeit vereinigen. Eigens zu diesem Zweck eingesetzte Berufsämter könnten durch Herabsetzung der Besoldung den übermäßigen Zudrang zu gewissen Berufen hemmen und durch entsprechende Gehaltserhöhung auf solche Berufszweige ablenken, bei denen Arbeitermangel herrscht. Der Vorschlag paßt jedoch nicht in das socialistische System; denn er setzt voraus, „Berufsämter" könnten nach Gutdünken die Besoldung der Arbeit hinauf- oder herabsetzen, soweit dies der Organisation der Arbeit diene. Damit wäre aber die socialistische „Werththeorie" über den Haufen gestoßen; denn der Werth der Producte hinge nicht mehr von der nöthigen Arbeitszeit ab, sondern von äußeren Umständen: von der größern Nachfrage oder dem größern gesellschaftlichen Bedürfniß. Werden es sich sodann die Arbeiter gutmüthig gefallen lassen, daß man ihnen plötzlich den Sold verringere, etwa weil in einem andern Berufszweige Mangel an Arbeitskräften eingetreten ist? Dieses Auskunftsmittel hätte endlich zur Folge, daß die niedrigeren und unangenehmeren Beschäftigungen, bei denen meistens am wenigsten geistige Arbeit erforderlich ist, die bestbesoldeten wären und die Besoldung in dem Maße abnähme, als die Arbeit an Ansehnlichkeit und Geistigkeit zunimmt; denn naturgemäß wird der Zudrang zu den höheren und angenehmeren Arbeiten immer stärker bleiben. Ein solches Verfahren wäre aber nicht nur an sich unbillig, sondern würde auch jeden Trieb nach höherer Bildung, nach Emporsteigen in der Gesellschaft im Keime ersticken.

Der Amerikaner E. Bellamy, der es unternommen hat, in einem Roman[1] den socialistischen Zukunftsstaat auszumalen und als möglich hinzustellen, will der Schwierigkeit der richtigen Berufsvertheilung durch eine Regulirung der

[1] Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887; herausgegeben von G. v. Giżycki. Leipzig, Reclam.

Arbeitszeit begegnen. Ist die Zahl der Bewerber für einen Beruf zu groß, für einen andern zu gering, so wird die Arbeitszeit von der „Regierung" für den erstern verlängert und für den letztern verkürzt. „Thatsächlich reicht natürlich eine mäßige Herabsetzung der Arbeitszeit oder die Gewährung anderer Vorzüge hin, die nöthigen Freiwilligen für irgend eine der Menschheit nothwendige Verrichtung zu sichern." Sollten sich trotzdem keine Bewerber finden, so braucht die Verwaltung nur zu erklären, dieselbe sei ein „besonderes Wagniß, und diejenigen, welche sie übernähmen, seien der Dankbarkeit der Nation besonders würdig, um von Freiwilligen überlaufen zu werden (!). Unsere jungen Leute sind sehr ehrgeizig und lassen sich eine solche Gelegenheit nicht leicht entgehen". Wird der Zudrang zu einem Gewerbe zu groß, so sollen diejenigen unter den Bewerbern ausgewählt werden, welche sich die meisten Kenntnisse darin erworben haben[1].

Wir geben diese Stelle, weil sie charakteristisch ist für die Behandlungsweise Bellamy's. Er träumt sich Menschen zusammen, die fast allen Leidenschaften und Armseligkeiten der heutigen Adamskinder entrückt sind und von Eifer und Hingebung für das Gemeinwohl brennen. Sind das etwa die wirklichen Menschen, die wir vor uns sehen? Bellamy selbst widerlegt diese Ansicht, indem er in grellen Farben die gemeine, rücksichtslose Selbstsucht der heutigen Menschheit schildert. Man muß mit den Menschen rechnen, wie sie nun einmal sind und bleiben werden, und für diese ist das Regulirungssystem Bellamy's unbrauchbar. Oder glaubt Bellamy wirklich, die in einem Berufe seit längerer Zeit Beschäftigten würden es sich ruhig gefallen lassen, daß man die Arbeitszeit immer mehr verlängerte, weil sich zu viele Bewerber für denselben melden? Wird sich eine solche für verschiedene Gewerbe verschiedene Arbeitszeit zur Zufriedenheit aller von der Regierung festsetzen lassen? Der Zudrang zu den Gewerben ist nicht etwas Unveränderliches, sondern ändert sich je nach der wankelmüthigen Neigung der Menschen oder nach Zeit und Umständen. Für ein ganzes Reich immer durch Bestimmung der Arbeitszeit die Zahl der Bewerber dem Bedürfniß entsprechend reguliren, ohne schwere Mißgriffe zu thun und Unzufriedenheit zu wecken, ist nicht möglich. Diese Maßregel hätte auch zur nothwendigen Folge, daß man die Zahl der in den niedrigsten und beschwerlichsten Arbeiten Beschäftigten vervielfältigen müßte.

Nehmen wir nur die Sache concret. Bergwerksarbeit ist viel lästiger, unangenehmer und gefährlicher als etwa die Beschäftigung eines Kunstgärtners, eines Aufsehers, Künstlers u. s. w. Um genügende Bewerber zu finden, müßte man also die Arbeitszeit für die Bergleute recht gering ansetzen. Was folgt daraus? Daß man auch die Zahl der Bergleute bedeutend vermehren muß, wenn man die nöthigen Rohstoffe, z. B. Steinkohlen, zu Tage fördern will. Das von den Bergwerksarbeitern Gesagte gilt in gleicher Weise von allen niedrigen und unangenehmen Arbeiten, z. B. den Verrichtungen des Straßenreinigens, der Stallknechte, Steinklopfer, Kaminfeger u. dgl. Für alle diese niedrigsten Gewerbe müßte man die Zahl der Angestellten bedeutend vermehren, um den Ausfall an Arbeitszeit durch die Zahl der Arbeiter zu decken. So

[1] Ein Rückblick ꝛc. S. 55.

würden also die Arbeitskräfte den höheren und geistigeren Beschäftigungen entzogen, und die ganze Gesellschaft erhielte einen beständigen Druck nach unten. Je niedriger und unangenehmer ein Gewerbe wäre, um so mehr Arbeitskräfte würde es beschäftigen. Hierzu kommt noch, daß nach Bellamy alle den gleichen Antheil am Nationalproduct haben sollen; ein Pferdeknecht z. B. erhält bei geringer Arbeitszeit gerade soviel als ein Künstler oder Gelehrter oder Arzt, der vielleicht doppelt so lang arbeiten muß!

Bebel glaubt einen andern Ausweg gefunden zu haben. Er hofft zwar zunächst das allermeiste von dem Gemeinsinn der Arbeiter, die sofort freiwillig in die etwa entstehenden Lücken eintreten werden, sobald sie die Ordner dahin „dirigiren". Reicht dieses Mittel nicht aus, so müssen alle der Reihe nach die unangenehmen Arbeiten übernehmen: „Da gibt es keine falsche Scham und keine blödsinnige Verachtung nützlicher Arbeit." [1] Ja noch mehr: er meint, die hohe Ausbildung in der Zukunftsgesellschaft werde es ermöglichen, daß schließlich jeder Arbeiter der Reihe nach alle Functionen übernehmen könne. „Es ist also nicht ausgeschlossen, daß bei vorgeschrittenerer Organisation und bei höherer Durchbildung aller Glieder diese Functionen einfachhin alternirende werden, die in gewissen Zwischenräumen nach einem bestimmten Turnus alle Betheiligten ohne Unterschied des Geschlechts übernehmen." [2] Bebel behauptet dies zunächst nur von den Functionen innerhalb eines Productionszweiges. Allein später gibt er dieser Behauptung eine viel weitere Ausdehnung. In der socialistischen Gesellschaft wird man dem Abwechselungsbedürfniß die größte Rechnung tragen können, weil jeder Gelegenheit hat, sich in allen Gewerben auszubilden. „Für größere Handfertigkeiten und kunstgewerbliche Uebungen bleibt Zeit in Menge. Große, mit allem Comfort, technisch aufs vollendetste eingerichtete Lehrwerkstätten erleichtern Jungen und Alten die Erlernung jeder Thätigkeit, führen sie spielend in dieselbe ein. Chemische, physikalische Laboratorien, entsprechend allen Anforderungen an den Stand dieser Wissenschaften, sind vorhanden, nicht minder Lehrkräfte in Hülle und Fülle. Jetzt erst wird man gewahr werden, welch eine Welt von Trieben und Fähigkeiten das kapitalistische Productionssystem unterdrückte oder nur verunstaltet zur Entwicklung kommen ließ." [3]

Diese Ausführungen sind ganz folgerichtig, aber sie zeigen auch das Unvernünftige des Socialismus. Also für alle unangenehmen Beschäftigungen, für die sich nicht freiwillig Arbeiter melden, wird einfach der Reihe nach jeder Genosse sich hergeben müssen! Jeder muß, wenn die Reihe an ihn kommt, Straßenreiniger, Kaminfeger, Stallknecht u. s. w. werden.

Denken wir uns die Herren Bebel und Liebknecht, die „ohne falsche Scham" der Reihe nach alle unangenehmen Beschäftigungen übernehmen müssen, für die sich keine freiwilligen Bewerber finden. Kann man in einem solchen Zwangssystem noch von Freiheit reden?

Wenn nun gar Bebel der Ansicht ist, in der zukünftigen Gesellschaft werde die Erziehung und technische Ausbildung jeden zu allen Functionen und Gewerben befähigen, so verdient das gar keine ernstliche Widerlegung. Man vergegenwärtige sich nur, was das heißen will: jeder übernimmt der Reihe nach

[1] Die Frau S. 288. [2] A. a. O. S. 269. [3] Ebend. S. 280.

alle gesellschaftlichen Functionen, z. B. in einer Fabrik: Director, Werkführer, Maschinenheizer, Buchführer, einfacher Arbeiter oder Handlanger; dann wendet er sich einem andern Gewerbe zu, wird Redacteur, Setzer, Telegraphist, Maler, Architekt, Schauspieler, Landwirth, Kunstgärtner, Astronom, Professor, Chemiker, Apotheker u. s. w. Kann da etwas Gründliches herauskommen?

So absurd die Annahme ist, es werde einst gelingen, die Arbeiter durch allseitige Entwicklung zu allen gesellschaftlichen Verrichtungen zu befähigen, so hat sie auch an Marx einen Vertreter gefunden. Er meint, „in einer höhern Phase der communistischen Gesellschaft" werde „die knechtende Unterjochung der Individuen unter die Theilung der Arbeit und damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit" verschwinden [1]. Damit kann nicht gemeint sein, daß die körperlichen und geistigen Arbeiten in sich gleich würden, was doch gar zu widersinnig wäre. Der Sinn der Behauptung ist vielmehr, die communistische Entwicklung werde immer mehr jeden Arbeiter sowohl zu allen geistigen als körperlichen Verrichtungen befähigen und so den Unterschied zwischen Hand- und Kopfarbeitern beseitigen. Auch im „Kapital" [2] sucht Marx darzuthun, daß die moderne Entwicklung immer mehr das „Theilindividuum" durch das „total entwickelte Individuum" zu ersetzen und dem Arbeiter „absolute Disponibilität", d. h. Verwendbarkeit zu allen Verrichtungen zu verleihen strebe.

Wenn Marx nichts behaupten wollte, als daß es gelingen möge, einen Arbeiter zu sehr verschiedenen, rein mechanischen Verrichtungen zu befähigen, so wollen wir das allenfalls zugeben; aber behaupten, einst werde jeder auch in höheren, vorzugsweise geistigen Kenntnissen und Fertigkeiten ein „total entwickeltes Individuum" sein oder „absolute Disponibilität" haben — gehört in das Kapitel der Münchhausiaden. Marx beruft sich zwar auf die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze und ist so vorsichtig, diese allseitige Ausbildung des Individuums erst für eine „höhere Phase der communistischen Gesellschaft" in Aussicht zu stellen. Aber dieses In-die-Ferne-rücken hilft hier nichts. Man mag sich den Menschen noch so entwickelt denken, er ist und bleibt ein sehr beschränktes Wesen, und je mehr sich der Kreis der menschlichen Fertigkeiten und Kenntnisse erweitert, um so weniger vermag ein Einzelner sich in allem auszubilden. Gerade darauf beruht das Gesetz, daß die Arbeitstheilung um so größer wird, je mehr die Gesellschaft in der Cultur voranschreitet. Es gab eine Zeit, wo einer in fast allen bekannten Wissenschaften wohl bewandert sein konnte; heute ist so etwas eine Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit wird mit dem Culturfortschritt immer größer. Wenn die Entwicklung bisher in dieser Richtung vor sich ging: wie sollen wir da erwarten, im socialistischen Zukunftsstaat werde dieselbe die gerade entgegengesetzte Richtung einschlagen? Also behaupten, man werde einst alle in allem ausbilden können, ist — man verzeihe uns den Ausdruck — eine socialistische Windbeutelei.

Selbst dem Prof. Paulsen, der dem Socialismus großes Wohlwollen entgegenbringt, wird diese Gleichheitsmacherei im Zukunftsstaat doch gar zu arg. Er schreibt [3]:

[1] Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. S. 567.
[2] S. 453 (4. Aufl.). [3] System der Ethik S. 738.

„Also in Zukunft wird ein und derselbe Mann heute Briefe und Pakete austragen, morgen die Bureaugeschäfte eines Postamtes führen, übermorgen als Generalpostmeister — doch wozu Titel? —, also schlechtweg die Geschäfte übernehmen, die heutzutage der Leiter des Reichspostamts in der Hand hat, Vorlagen für Weltpostcongresse vorbereiten u. s. w., um endlich am vierten Tage zum Schalter zurückzukehren und am fünften wieder Briefe auszutragen, diesmal aber nicht in Berlin, sondern in Stallupönen; denn es ist doch billig, daß auch die Annehmlichkeiten der Hauptstadt jedem der Reihe nach zu gute kommen. Und ebenso wäre es im Eisenbahnwesen, ebenso im Berg- und Hüttenwesen oder in einer Maschinenfabrik zu halten; einen Tag über oder unter der Erde Kohlen schippen, Eisen hämmern, Billets coupiren, den andern die Feder führen, Rechnungen machen, chemische Versuche anstellen, Zeichnungen zu Maschinen machen, allgemeine Anordnungen über Umfang und Art des Betriebs erlassen u. s. f. Und nicht anders wäre es auf einem Schiffe zu halten: der Posten des Kapitäns käme der Reihe nach an alle, ebenso der des Steuermanns, des Maschinenmeisters, des Kochs u. s. w. Und nicht minder gingen natürlich die staatlichen Functionen in der Reihe um: jeder würde nach der Ordnung Gesetzgeber und Richter und Feldherr und Polizeihauptmann — doch ich vergesse, wo wir uns befinden: im Zukunftsstaat, wo es keine Kriege mehr geben wird und keine Diebe und keine Fälscher und keine Faulenzer und Landstreicher, wo also auch keine Richter und keine Soldaten mehr nöthig sein werden und keine Gesetze und kein Staat überhaupt, im Lande Utopien, wo die Wölfe auf der Weide mit den Lämmern spielen und Gras fressen, wo der Ocean mit Limonade gefüllt ist und treue Walfische die Schiffe ziehen, wo Neid, Haß, Herrschsucht, Ehrgeiz, Trägheit, Thorheit, Eitelkeit nicht mehr sein wird, wo es nur noch Weise und Gute gibt, im tausendjährigen Reich, für das ausführliche Ordnungen und Gesetze zu entwerfen denn in der That nicht eben nothwendig scheint. Und so löst sich auch hier alles in Wohlgefallen auf. Oder verdient etwa der Gedanke, daß die ‚Ordner' der gemeinschaftlichen Thätigkeit durch Wahl, ‚wie es das Bedürfniß und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt', ernannt und entlassen werden sollen, ernst genommen zu werden? Es mag ein jeder die Folgen sich selber ausmalen, die entstehen würden, wenn dies Princip in der ganzen Gesellschaft durchgeführt würde: die Parteiungen, die Kämpfe, die Ränke, die Listen, die Beredsamkeit, welche in jedem kleinsten Kreis selbst dann entstehen würden, wenn es gar keine Verschiedenheit der materiellen Interessen und keinen bösen Willen gäbe, aus der bloßen Verschiedenheit der Ansichten über das Zweckmäßige, Nützliche und Mögliche."

VI. Widerlegung einer Einwendung.

Wenn man den Socialisten vorwirft, daß sie schließlich die Einzelnen kraft obrigkeitlichen Commandos dorthin werden „dirigiren" müssen, wo das Gemeinwohl Arbeitskräfte erheischt, und dadurch die Berufsfreiheit aufheben, so sind sie gleich mit dem Einwurf zur Hand, auch heute herrsche ja keine Freiheit in der Berufswahl; die meisten seien durch die Noth gezwungen, den ersten besten Beruf zu ergreifen, der sich ihnen darbietet. Doch diese Einwendung ist einseitig und übertrieben. Daß die „meisten" nicht frei seien in der Berufswahl, ist unwahr. Die große Masse der Bevölkerung hat unstreitig einen großen Spielraum in der Berufswahl. Es gibt verhältnißmäßig wenige, die nicht beim Verlassen der Volksschulen eine ganze Reihe von Berufen vor sich offen sehen. Eine völlig unumschränkte Freiheit wird es nie geben und hat es auch nie gegeben. Sie liegt auch gar nicht im Interesse der Gesellschaft,

zu deren Vortheil es eher gereicht, wenn die Berufsstände eine gewisse Dauer und Festigkeit besitzen und sich aus den eigenen Reihen fortwährend ergänzen. Eine Familie, in der ein Beruf schon seit Geschlechtern überliefert ist, hat durchschnittlich in sittlicher und technischer Beziehung große Vorzüge vor einer andern, die in demselben Berufe ein Neuling ist.

Daß es daneben heute auch manche Fälle gibt, wo infolge übergroßer Armuth die Berufswahl nahezu illusorisch wird, geben wir gerne zu. Das rührt aber von der heutigen unumschränkten Concurrenz und der damit zusammenhängenden Desorganisation der unteren Stände her, die wir in keiner Weise vertheidigen. Daraus läßt sich also kein Kapital schlagen zu Gunsten des Socialismus.

Endlich — und das ist der entscheidendste Punkt — ist der Zwang in der heutigen Gesellschaft ein bloß moralischer, von der Willkür anderer unabhängiger, während er im Socialismus die Gestalt eines obrigkeitlichen Commandos annimmt. Heute ist es das allereigenste Interesse, das jeden nöthigt, einen Beruf zu ergreifen und sich dafür auszubilden. Auf Grund dieses moralischen Zwanges vollzieht sich die Vertheilung der Berufe ohne Befehl und Gesetz. Selbst die niedrigsten und abstoßendsten Beschäftigungen finden durchschnittlich genügende Bewerber, und nach getroffener Wahl gibt sich im allgemeinen jeder zufrieden, solange er in seinem Beruf ein genügendes und sicheres Auskommen findet. Die heute in den Arbeiterkreisen vielfach herrschende Unzufriedenheit gilt nicht dem Berufe selbst, sondern der ungenügenden Belohnung, der übermäßigen Anstrengung. Man suche ihre Lage zu bessern, und die Zufriedenheit mit ihrem Berufe wird bald wiederkehren, soweit nicht doctrinäre socialistische Verhetzungen sie daran hindern. Allerdings, wenn man den Arbeitern die Idee beigebracht hat, daß alle Menschen die gleichen Rechte und die gleichen Existenzbedingungen haben sollen, dann wird es unmöglich, sie mit ihrem Stande auszusöhnen; aber gerade an diesem Gleichheitsfanatismus muß auch der Socialismus zu Grunde gehen, weil er etwas vollständig Unmögliches verspricht.

VII. Unmöglichkeit der staatlichen Organisation aller Arbeiten.

Ein weiterer Fehler im socialistischen System ist die stillschweigende Voraussetzung, alle gesellschaftlichen Dienste und Leistungen ließen sich als Theile einem öffentlich geregelten Arbeitssystem einfügen. Diese Voraussetzung ist irrig. Es wird immer eine große Zahl von persönlichen Dienstleistungen geben, die sich ihrer Natur nach nicht staatlich centralisiren lassen, wenn man nicht ein förmliches Kasernenregiment einführen will, so z. B. alle Dienste, welche die unmittelbare Pflege des Leibes betreffen in Bezug auf Kost, Kleidung, Reinlichkeit, Küchen- und Hausdienst, Wäsche, Ausbesserungsarbeiten u. dgl. Soll jeder seinen Rock zu einem „öffentlichen" Schneider bringen? Soll jeder sich bei staatlich angestellten Barbieren und Friseuren zur Toilette melden? Sollen öffentliche Waschstuben und Bügelanstalten eingerichtet werden? Denn wir dürfen nicht vergessen, daß das Dienstbotenverhältniß, wie überhaupt das ganze Lohnsystem, vom Socialismus grundsätzlich verurtheilt wird. Und wenn nun gar in einer Familie die Frau krank oder sonst arbeitsunfähig geworden oder

gestorben ist? Oder meinen die Socialisten, derartige persönliche Dienstleistungen ließen sich im Zukunftsstaat durch Automaten besorgen?

Gegen diese Einwendung hat man schon auf die heutigen Gasthöfe und Wirthschaften hingewiesen, wo alle zu jeder Zeit nach Wunsch bedient werden und ihrem Herzen nichts zu versagen brauchen. Warum ließe sich nicht auch in der socialistischen Gesellschaft durch öffentliche Küchen- und Speiseanstalten, durch öffentliche Wäschereien und Werkstätten in großem Stile für alle derartigen persönlichen Bedürfnisse sorgen? Allein um von den auflösenden Wirkungen zu schweigen, welche solche öffentliche Mahlzeiten und Aehnliches auf das Familienleben ausüben würden: wäre das nicht eine wahre Knechtschaft, alle in Bezug auf die Befriedigung ihrer persönlichen Bedürfnisse von öffentlichen Anstalten abhängig zu machen? Dann möchten wir auch sehr bezweifeln, daß derartige öffentliche Speise- und Waschanstalten zur allgemeinen Zufriedenheit ausfielen. Die heutigen Anstalten dieser Art beruhen auf einem ganz andern Princip. Es sind Privatunternehmungen, bei denen der Eigenthümer oder Unternehmer das größte Interesse daran hat, seine Gäste anzulocken und nach Möglichkeit in jeder Weise zufriedenzustellen. Denn sind diese unzufrieden mit der Gattung und dem Preise des Gelieferten, so verliert er seine Kunden. Er hat eben Mitbewerber, die auch ihrerseits alles aufbieten, um Kunden anzulocken.

Die socialistischen Speiseanstalten dagegen wären öffentliche Einrichtungen, die von Beamten besorgt würden, ihren Bedarf nur aus den öffentlichen Vorrathskammern beziehen könnten und keine Mitbewerber zu fürchten hätten. Würden diese vom Gemeinwesen bestellten Köche, Kellermeister, Kellner und wie sie alle heißen, so unermüdlich beflissen sein, ihre Gäste zufriedenzustellen, wie dies in den heutigen Privatanstalten der Fall ist? Das möchten wir sehr bezweifeln. Der „Genosse" Koch oder Kellner steht seinen Gästen ebenbürtig gegenüber, und wenn sie mit seinen Leistungen nicht zufrieden sind, so hat er dabei gar nichts zu verlieren. Diese socialistischen Anstalten würden, fürchten wir, noch weit, weit hinter unseren Militärküchen zurückbleiben. Und nun denke man sich gar, daß alle Angestellten der Reihe nach ihre Functionen wechseln und keine ordentlich verstehen: derselbe, der heute Koch ist, soll morgen Kellner, übermorgen Wasserträger, einen Tag später „Waschfrau", dann Kellermeister sein, endlich wieder für einen Tag lang Koch werden, solange ihn überhaupt die eigene Lust oder die öffentliche Leitung in dieser Anstalt festhält! Doch genug der Tollheiten.

Dem Scharfsinn Schäffle's ist die obige Schwierigkeit nicht entgangen. Indessen meint er, die Socialisten könnten derartige persönliche Dienstleistungen Privatunternehmern überlassen. Doch das wäre wieder eine Bresche in die Grundsätze des Socialismus. Dieser will das Lohnverhältniß in jeder Form beseitigen. Wenn man aber persönliche Dienstleistungen Privatunternehmern überläßt, muß man z. B. das Dienstbotenverhältniß gestatten. Es würden ferner nicht wenige Kräfte der eigentlichen nationalen Production entzogen. Denn man könnte doch von denen, welche sich derartigen Privatunternehmungen widmeten, nicht verlangen, sich zugleich an der öffentlichen Production zu betheiligen. Auch die Gleichheit der Existenzbedingungen käme in Gefahr, wenn man einmal Privatunternehmungen zuläßt. Es

könnte jemand durch Geschicklichkeit, günstige Umstände oder eine Erfindung sich ein reiches Einkommen verschaffen, während ein anderer Privatunternehmer gänzlich verarmte, wenn er nicht vorzöge, wieder in die Reihen der öffentlichen Arbeiter einzutreten. An anderen Stellen sagt übrigens Schäffle selbst, Privatunternehmungen seien im Socialismus ausgeschlossen[1], und diejenigen, welche nicht unmittelbar productiv thätig wären, wie Künstler, würden öffentliche Besoldung erhalten. Man kann freilich zugeben, daß derartige Einkommen aus persönlichen Dienstleistungen nie den Umfang der heutigen Kapitaleinkommen erreichen würden, aber immerhin wäre der allgemeine Grundsatz, daß es nur öffentlich besoldete Arbeiter geben solle, durchbrochen.

§ 3.

Ertragshöhe und Fortschritt im Socialismus.

I. Socialistische Träume.

Die Wortführer der Socialisten versprechen ihren Anhängern goldene Berge. Wenig Arbeit und viel Genuß, das ist die wahre Quintessenz des Socialismus. Das beweist z. B. das Bebel'sche Buch „Die Frau"[2].

Wenn wir diesem Volkstribun glauben wollen, so wird die Arbeit im Socialismus vermöge der Abwechselung und der vorzüglichen mechanischen Einrichtungen fast zur Erholung: „spielend" gehen die meisten Verrichtungen vor sich. Dabei wird die Arbeit infolge der einheitlichen Regelung und der weisen Benutzung der Arbeitsmittel so productiv sein, daß zwei bis drei Stunden täglicher Arbeit ausreichen, um allen Bedürfnissen vollkommen zu genügen. Egoismus und allgemeines Wohl stehen im Socialismus in Harmonie, ja sie „decken sich"[3]. Faulenzer gibt es nicht. Die ganze moralische Atmosphäre regt jeden an, „es dem andern zuvorzuthun"[4]. Auch der Unterschied „zwischen Intelligenten und Dummen" verschwindet[5]. Eine ungeahnte „Welt von Trieben und Fähigkeiten", welche das kapitalistische Productionssystem unterdrückte, wird entstehen[6]. „Man kennt weder politische Verbrechen und Vergehen mehr, noch gemeine."[7] Die Kasernen und sonstigen Militärbauten, Justiz- und Verwaltungspaläste, Gefängnisse harren einer bessern Bestimmung. Die Nationen werden sich nicht mehr als Feinde behandeln, sondern sich „verbrüdern". Die Zeit des „ewigen Friedens" ist gekommen. Die letzten Waffen werden in die Antiquitätensammlungen wandern. Im Frieden werden dann die Völker von Cultur zu Cultur emporsteigen.

Ganz besonders wird der Ackerbau das ganze Land durch Canalisirung, Austrocknung der Sümpfe und Moräste und die trefflichsten Verkehrsmittel in einen großen Garten verwandeln und das Volk aus den Städten auf das Land locken. Wie in den Städten, so wird man auf dem Lande Museen, Theater, Concertsäle, Spiel- und Speisesäle, Lesezimmer, Bibliotheken, Geschäftslokale, Bildungsanstalten[8], Parks und Promenaden, öffentliche Bäder, Laboratorien, Spitäler u. s. w. besitzen.

Im Socialismus wird auch für eine harmonische Ausbildung des Menschen gesorgt werden. Es wird „Gelehrte und Künstler jeder Art in ungezählter Menge"[9]

---

[1] Quintessenz S. 3.

[2] Schon der sonst behutsamere Marx hat in dieser Richtung den Ton angegeben. Er läßt in der höhern Phase der communistischen Gesellschaft, nachdem sich das Individuum „allseitig" entwickelt hat, „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichthums voller fließen".

[3] Die Frau S. 272. [4] A. a. Ort S. 285. [5] Ebend. S. 285. [6] Ebend. S. 280. [7] Ebend. S. 312. [8] Ebend. S. 308. [9] Ebend. 281.

geben. Tausende glänzender Talente kommen zur Entfaltung: Musiker, Schauspieler, Künstler und Gelehrte, nicht von Profession — denn alle müssen ja an der Productionsarbeit theilnehmen —, aber aus Begeisterung, durch Talent und Genie. „Wir werden also eine Aera für Künste und Wissenschaften entstehen sehen, wie sie die Welt noch nie gesehen, nie erlebte, und dementsprechend werden die Schöpfungen sein, die sie erzeugt."[1] Jedem ist auch Gelegenheit gegeben, seinen Veränderungstrieb zu befriedigen. Er kann seine „Ferienreise" machen, er kann fremde Länder und Erdtheile besuchen, Expeditionen und Colonisationen aller Art, die es in Menge geben wird, sich anschließen, wenn er Entsprechendes der Gesellschaft leistet[2]. Kurz: Herz, was willst du mehr? Das goldene Zeitalter des Saturnus wird wiederkehren und alle Menschen beglücken.

II. Arbeitsamkeit und Wirthschaftlichkeit im Socialismus.

Schade, daß vom Traum zur Wirklichkeit keine Brücke führt! Es ist kein Zweifel, daß in einem stark bevölkerten und civilisirten Lande die Erde nur *um den Preis angestrengter Arbeit und großen Sparsamkeit im Verbrauch der Arbeitsmittel* ihre Bewohner ernährt. Am Antrieb hierzu fehlt es, wie der Augenschein lehrt, in der heutigen Gesellschaftsordnung nicht. Das eigene Interesse, ja die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und des Emporkommens zwingen die allermeisten zu rastlosem, energischem Schaffen. Am Rennen und Jagen nach Erwerb haben wir deshalb eher Ueberfluß als Mangel; ebenso wenig gebricht es an sparsamer Verwerthung der Arbeitsmittel: der Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel u. s. f. Davon hängt eben in den meisten Fällen der Erfolg einer Unternehmung ab. Die Losung der Privatunternehmer ist, mit möglichst wenig Aufwand von Arbeit, Stoff und Zeit möglichst viel, wohlfeil und gut zu produciren. Es werden freilich immer dazwischen Pfuscher und Schwindler ihr Unwesen treiben, aber auf die Dauer können sie sich doch nicht halten. Der Schwindel wird in 99 von 100 Fällen bald ans Tageslicht kommen, und wenn er zuweilen glückt, so geschieht dies meist nicht ohne Mitschuld der leichtgläubigen und gierigen Käufer und meistens auch der Gesetzgebung und Regierung, welche zur Verhinderung der Schwindelunternehmungen nicht das Ihrige thun.

Wie stände es nun mit dieser ausdauernden Arbeitsamkeit und der Sparsamkeit in Bezug auf die Productionsmittel im socialistischen Staat?

Mit der gewöhnlichen Miene wissenschaftlicher Ueberlegenheit, die er so gut aufzusetzen versteht, versichert *Marx*: „In einer höhern Phase der communistischen Entwicklung" werde „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, *sondern selbst das erste Lebensbedürfniß*" sein[3], d. h. ihr werdet sein wie die Götter. *Bebel* sucht seinen Meister mit großen Verheißungen noch zu überbieten. Ihm „leuchtet" es ein, „daß eine solche auf voller Freiheit und Gleichheit organisirte Arbeit, wo einer für alle, alle für einen stehen, das höchste Gefühl der Solidarität erweckt, einen Geist freudiger Schaffenslust und einen Wetteifer erzeugt, wie er in dem heutigen

[1] Die Frau S. 326.

[2] A. a. O. S. 330. Aehnlich wie Bebel weidet auch J. *Stern* (Thesen über den Socialismus S. 25 und 34) seine Phantasie am socialistischen Zukunftsparadiese. Dieses Vergnügen ist bei lebhafter Einbildungskraft billig zu haben.

[3] Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. S. 567.

Wirthschaftssystem nie und nirgends zu finden ist. . . . Und dieser Geist wirkt auch wieder auf die Productivität der Arbeit und die Vervollkommnung des Products"[1]. „Weiter hat jeder einzelne und haben alle miteinander das Interesse, da sie gegenseitig füreinander arbeiten, daß alles möglichst gut und vollkommen und auch möglichst rasch geliefert wird, entweder um Arbeitszeit zu sparen oder um Zeit für Erzeugung neuer Producte zur Befriedigung höherer Ansprüche zu erlangen."[2]

Doch das sind leere Worte. Was für ein Interesse hat denn im Socialismus der Arbeiter daran, sich Tag für Tag redlich abzumühen und haushälterisch mit den Arbeitsmitteln umzugehen? Die Frucht seines Fleißes kommt ja ihm nur zum allergeringsten Theil zu gute. Wenn wir uns eine Million „Genossen" in einem socialistischen Gemeinwesen denken, so erhält jeder nur ein Millionstel von dem Ertrag seiner Arbeit. Und wenn er träge ist, was liegt ihm daran, es geht ihm bloß ein Millionstel von dem verloren, was er durch seinen Fleiß herstellen würde[3].

Selbst Schäffle, der doch große Sympathien für den Socialismus hegt, meint: „Es genügt bei einer Productionsgemeinschaft von Millionen allein noch nicht, daß Producent A weiß: mein ‚sociales Arbeitseinkommen' ist davon bedingt, daß auch die 999 999 anderen ‚Cooperations'-Genossen fleißig sind wie ich. Das erweckt noch nicht die nöthige Controle, erstickt wenigstens nicht den Trieb der Faulheit, der Unredlichkeit, hindert nicht die Unterschlagung von Arbeitszeit gegenüber dem Ganzen, vereitelt nicht schon eine verschmitzte oder factiöse Durchsetzung unrichtiger Taxationen der Einzelleistungen. Der Socialismus müßte jeden einzelnen mindestens so stark mit seinem Privatinteresse für die Gesammtleistung interessiren, als es bei der liberalen Productionsweise geschieht, — er müßte jede Einzelabtheilung für außerordentliche Collectivleistung zu prämiiren, für wirthschaftliche Nachlässigkeit büßen zu lassen wissen; er müßte ebenfalls und noch besser besondern technischen Fortschritt materiell auszeichnen, individuelles Verdienst ums Ganze gerecht belohnen; auch er müßte die zahllosen Arbeitskräfte je an die Stelle ihrer productivsten Verwendung nicht durch obrigkeitliches Commando, sondern durch die Macht des Individualinteresses zu dirigiren verstehen."[4]

An dieser Macht des Privatinteresses fehlt es aber im Socialismus. Wollte man sich im Sinne Schäffle's auf Auszeichnungen und Prämiirungen

[1] Die Frau S. 269. [2] A. a. O. S. 269.

[3] Eine treffliche Illustration zu dem Fleiß, der im Zukunftsstaat voraussichtlich herrschen würde, hat nach dem Berichte von Berliner Blättern die Buchdruckerei Werners, des bekannten Wortführers der Berliner „Jungen", geliefert. Weil die Socialdemokraten allgemein die Accordarbeit als Mittel zur Ausbeutung verabscheuen, stellte Werner seine Schriftsetzergehilfen mit einem festen wöchentlichen Lohn von ca. 30 Mark an. Allein die letzteren lieferten, wie Werner in einer öffentlichen Versammlung darlegte, manchmal nur Arbeit zu einem Werthe von 1,50 Mark. Alle Ermahnungen zur Besserung blieben fruchtlos. Als ein Compagnon Werners die Gehilfen um größere Ruhe bat, da er bei dem fortwährenden Lärm und Streit nicht arbeiten könne, „brüllten", wie Werner sich ausdrückte, dieselben die Marseillaise unter besonderer Betonung des Rufes „Nieder mit der Tyrannei". Werner sah sich genöthigt, wieder Accordarbeit einzuführen und zwei Hauptruhestörer zu entlassen. Das ist ein kleines Genrebild aus dem Zukunftsparadies der Socialdemokraten. — Noch heiterer sind die Resultate der „rothen *Bäckerei*", welche die Socialdemokraten in Berlin gegründet hatten und in der die Genossen bald in solchen Zwiespalt geriethen, daß sie sich gegenseitig die gröbsten Vorwürfe machten und die Genossenschaft aufgelöst werden mußte. Siehe „Germania" 1892, Nr. 153, 1. Blatt, Leitartikel.

[4] Quintessenz des Socialismus S. 31.

einlassen, die mächtig genug wären, um zu jahrelangem rastlosem Schaffen anzutreiben, so würden bald große Ungleichheiten in den Existenzbedingungen eintreten und damit Neid, Eifersucht und Unzufriedenheit Platz greifen. Solche Auszeichnungen passen auch nicht zur socialistischen Werththeorie.

Wir glauben deshalb, daß der Socialismus, anstatt mit kurzer Arbeit Ueberfluß hervorzubringen, sehr bald gezwungen wäre, die heutige Arbeitszeit noch zu verlängern, um der Noth zu steuern. Nach Engel[1] gab es im Jahre 1881 in Preußen bei einer Gesammtbevölkerung von 26 716 701 Personen ein Gesammteinkommen von 9 530 706 362 Mark. In dieser Berechnung wurden alle Einkommen um ein Viertel erhöht, da das eingeschätzte Einkommen 7 889 547 862 Mark betrug. Das gibt also, wenn man es auf alle Einwohner gleichmäßig vertheilen wollte, pro Kopf ein Einkommen von ungefähr 357 Mark[2]; rechnet man die Familie zu vier Gliedern, so ergäbe das für jede Familie ein Einkommen von 1428 Mark. Dieser Betrag ist aber in Wirklichkeit noch zu hoch gegriffen. Denn da es in der Zukunftsrepublik keine Steuern gibt, so muß aus dem Gesammtertrag, ehe er zur Vertheilung kommt, alles vorweggenommen werden, was zur weitern Production und zum Unterhalt der öffentlichen Anstalten nothwendig ist. Wenn also heute die Anstrengung aller Kräfte in der Production ein so kleines Durchschnittseinkommen erzielt, so wäre sicher zu erwarten, daß im Socialistenstaat dieses Einkommen noch bedenklich zusammenschmelzen würde. Und nun denke man sich gar eine Arbeit von nur zwei bis drei Stunden täglich!

Noch einen Punkt dürfen wir nicht übergehen, der das Vertrauen auf die verheißenen fetten Jahre des Zukunftsstaates stark zu erschüttern im Stande ist. Die Arbeitszeit soll für alle eine sehr geringe werden, so verheißen die Socialisten ihren Anhängern. Nach Bebel soll die Arbeitszeit zwei bis drei Stunden betragen. Sie dürfen auch mit dergleichen Verheißungen nicht sparsam sein, wenn sie bei der Arbeiterwelt Gehör finden wollen. Denn wenn diese schließlich im Socialistenstaat ebenso viel arbeiten muß wie heute, was nützt ihr dann die ganze Emancipationsbewegung mit ihren großsprecherischen Verheißungen?

Setzen wir also den Fall, die Arbeitszeit der Bergleute werde von acht auf vier Stunden täglich verkürzt. Was ist nun die Folge davon? Daß fortan die Zahl der Arbeiter verdoppelt werden muß. Wenn vorher 100 000 Arbeiter in einem Kohlenrevier beschäftigt waren, so muß die Zahl derselben auf 200 000 vermehrt werden. Und was von den Bergwerksarbeitern gesagt wurde, gilt von den Hütten- und Fabrikarbeitern, von den Bauern und Feldarbeitern, von den Schriftsetzern, Schneidern, Schustern,

[1] Der Werth des Menschen, 1883.

[2] Nach einer Berechnung E. Richters (Die Irrlehren der Socialdemokratie S. 16) wäre das Einkommen pro Person noch viel geringer. Er berechnet das Gesammteinkommen aller Privaten in Preußen für das Jahr 1889—1890 auf 8424 Millionen Mark bei einer Bevölkerung von 28 704 639 Köpfen. Das gibt für alle Haushaltungen und jetzigen Empfänger eines Einkommens, deren man 10 Millionen zählte, ein jährliches Einkommen von 842 Mark, oder wenn man es auf den Kopf berechnet, nicht einmal 300 Mark.

Bäckern, von den Angestellten bei Eisenbahnen, Dampfschiffen und anderen Verkehrsmitteln. Wo wird der Socialismus alle die nöthigen Arbeitskräfte auftreiben? Wird man überhaupt nur so viel Arbeitskräfte haben als zur Erzielung der nothwendigsten Unterhaltsmittel erforderlich sind?

Freilich rühmen sich die Socialisten, daß die heutigen Müßiggänger alle im Zukunftsstaat an der Production theilnehmen müssen. Damit ist aber nur zugestanden, daß die Freiheit der Berufswahl im Collectivismus unmöglich ist, nicht aber bewiesen, daß das Arbeitspensum des Einzelnen sich vermindert.

Uebrigens ist die Zahl der Müßiggänger keineswegs eine so große, als uns die Socialisten wollen glauben machen. Die socialistischen Agitatoren widersprechen sich in diesem Punkte. Wo sie von der Vertheilung des Eigenthums reden, schrumpft unter ihrer Feder die Zahl der Besitzenden auf das allergeringste Maß zusammen („die oberen Zehntausend"). Da nun die Müßiggänger doch nur unter den Besitzenden zu suchen sind, so kann nach dieser Schilderung die Zahl der Nichtsthuer nur sehr gering sein. Wie stimmt es nun damit, daß dieselben Agitatoren an anderen Stellen die Zahl der heutigen Müßiggänger ins Ungeheure anwachsen lassen?

Hier ließe sich zu Gunsten der Socialisten einwenden, daß nach ihnen viele heutige Berufe überflüssig werden, so z. B. die Zwischenhändler, die Banquiers u. s. w. Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig. Aber man übersehe nicht, daß manche von den Arbeiten dieser Berufe auch im Socialismus besorgt werden müssen. Außerdem schafft der Socialismus eine große Zahl Berufe, die heute nicht vorhanden sind. Man denke nur an das über die Bedarfsbestimmung, die Organisation der Arbeit Gesagte. Eine große Zahl Beamte erheischte auch die Ausfertigung der Arbeitsscheine, der Transport und die Vertheilung der Arbeitsproducte. Ueberhaupt ist es bald gesagt: alles soll „planmäßig" geordnet werden, aber eine solche Organisation verlangt eine viel größere Zahl von Kräften, als man glaubt, namentlich, wenn die angestellten Beamten nur eine sehr kurze Zeit arbeiten sollen, wie es die Socialisten verheißen.

Nicht wenige Socialisten, und mit ihnen auch Schäffle, setzen große Hoffnungen auf die gegenseitige Ueberwachung und Controle. Aber diese Ueberwachung ist in vielen Fällen unmöglich, namentlich wenn mehrere in der Trägheit gemeinschaftliche Sache machen. Wo sie aber wirksam wäre, wie etwa in geschlossenen Werkstätten, würde sie zu einem förmlichen System kleinlicher Ueberwachung und Auskundschaftung führen. Classische Illustrationen zu dieser Behauptung liefern die nach dem Vorschlag L. Blancs im Jahre 1848 mit Staatsunterstützung gegründeten Nationalwerkstätten. So hatte man in einer Schneiderwerkstätte anstatt der Stückarbeit Tagesarbeit eingeführt, weil man hoffte, die gegenseitige Ueberwachung würde den Eifer der Genossen rege erhalten. Bald aber artete diese gegenseitige Ueberwachung in eine solche eifersüchtige und kleinliche Auskundschaftung aus und hatte so viele bittere gegenseitige Vorwürfe und Streitigkeiten zur Folge, daß man wieder zur Stückarbeit zurückkehren mußte, um Eintracht und Frieden herzustellen[1].

III. Fortschritt im Socialistenstaat.

Ist auf der heutigen Culturstufe schon die genügende Production im Socialismus unmöglich, so noch viel mehr ein Fortschritt in der Produc-

[1] Leroy-Beaulieu, Le collectivisme p. 354.

tion. Daß Privatwirthschaft auf Grund des Sondereigenthums den Fortschritt mächtig fördert, ist eine Thatsache, die sich heute mit Händen greifen läßt. Welch ein ungeheurer Fortschritt in wenigen Jahrzehnten! Man denke nur an die Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen, Telephone, Phonographen, an die neuesten Errungenschaften auf dem Gebiete der Elektrotechnik. Fast jeder Tag bringt uns neue, ungeahnte Einrichtungen. Jeder ist eben durch sein allereigenstes Interesse gehalten, sich andern nützlich zu machen, ja seine Mitbewerber zu überflügeln. Deshalb ist jeder darauf bedacht, bequemere, nützlichere und wohlfeilere Einrichtungen zu erfinden. Wer das Beste und Nützlichste am wohlfeilsten anbietet, läuft schließlich allen Mitbewerbern den Vorrang ab.

Was würde aus diesem Fortschritt im Socialismus werden? Bebel steht zwar nicht an, mit seiner gewöhnlichen Keckheit im Behaupten zu verkünden: im Socialistenstaat würden alle „auf Verbesserung, Vereinfachung, Beschleunigung sinnen. Der Ehrgeiz, zu erfinden, zu entdecken, wird in höchstem Grade angeregt; einer wird an Vorschlägen und Ideen den andern zu überflügeln suchen“ [1]. Solche Auslassungen verrathen nur den Volksagitator. Alle sollen beständig auf Verbesserungen und Entdeckungen sinnen? Aber selbst wenn wir zugeben wollten, die socialistische, für alle nahezu gleiche Bildungshöhe [2] befähige die Arbeiter, Entdeckungen zu machen, was wir sehr bezweifeln: wo ist denn das Interesse, das zu Entdeckungen und Verbesserungen antreiben soll? Und selbst wenn es an diesem Interesse nicht fehlen sollte: wo findet der Arbeiter Mittel, um in der Gütererzeugung Entdeckungen zu machen?

Entdeckungen und Erfindungen setzen voraus, wenigstens auf wirthschaftlichem Gebiete, daß man selbst Productivgüter besitze, dieselben nach Wunsch verarbeiten, mit ihnen experimentiren könne. Sie setzen ferner voraus, daß jemand sich gründlich in einem Zweige ausbilde und aus demselben seine Lebensaufgabe mache, daß er mithin nicht nach Belieben eines Ordners oder eines Productionsrathes oder eines Mehrheitsbeschlusses oder nach dem „Turnus“ von einem Zweig in den andern „dirigirt“ und so in allem bloß ein Halbwisser werden könne. Schäffle spricht von zünftigen „Forschern, Künstlern, Gelehrten“, die der Socialismus anstellen könnte [3]. Aber Bebel, der früher dasselbe behauptet hatte [4], bestreitet jetzt das Vorhandensein solcher Existenzen. Alle sollen sich an der Production „physisch“ betheiligen, nur die übrig bleibende freie Zeit hindurch darf jeder seinen „Lieblingsstudien“ obliegen [5]. Wir möchten stark bezweifeln, daß nach den allgemeinen Productionsarbeiten noch viel Lust zu wissenschaftlicher und künstlerischer Thätigkeit übrig bleibe, und noch mehr, daß die „Genossen“ diese Zeit ernsten, nachhaltigen Studien und nicht vielmehr dem Müßiggang und Genuß widmen werden.

Doch sei es. Nehmen wir an, ein Socialist habe eine wichtige neue Entdeckung gemacht. Nun handelt es sich darum, dieselbe praktisch zu verwerthen. Unter Voraussetzung des Privateigenthums geht dies sehr leicht von statten. Hat der Erfinder Kapital, oder gelingt es ihm, einen einzigen Kapitalbesitzer

[1] Die Frau S. 269. [2] A. a. O. S. 285—286. 323.
[3] Quintessenz S. 5. [4] Unsere Ziele S. 32. [5] Die Frau S. 281.

zu gewinnen, so wird die Entdeckung bald ihren Weg durch die Welt machen, wofern sie sich bewährt. Anders im Socialismus. Hier muß jeder Entdecker sich entweder an die oberste Leitung der Production oder aber direct an das Volk wenden und die Mehrheit der Abstimmenden für sich zu gewinnen suchen. Das dürfte aber keine geringe Schwierigkeit bieten. Nur schwer sind ganze Körperschaften für Neuerungen zu gewinnen, namentlich wenn die Mitglieder kein Privatinteresse daran haben und zur Uebernahme neuer Arbeiten gezwungen werden. Handelt es sich z. B. um neue Maschinen, Heizungs- oder Beleuchtungsapparate, Bauten, Fahrstraßen, Kanäle, Tunnels u. dgl., so kostet die Neuerung vorderhand eine große Vermehrung des nationalen Arbeitspensums. Wird einmal eine Neuerung beschlossen, so muß sie auch in der ganzen socialistischen Gesellschaft durchgeführt werden, damit die Arbeits- und Existenzbedingungen aller gleich bleiben. Wird man sich nun zu solchen Neuerungen verstehen? Wir fürchten, selbst Einrichtungen, die schon von vornherein ganz zweifellos große Vortheile versprechen, würden nicht eingeführt werden, um wie viel weniger jene viel zahlreicheren, bei denen erst wiederholte Versuche nothwendig sind, um sich von ihrer Vortrefflichkeit zu überzeugen [1].

Nicht zu übersehen ist auch der Umstand, daß heute mehrere Erfindungen oder Verbesserungen derselben Art gleichzeitig praktisch eingeführt und verwerthet werden können, so daß eine allseitige Erprobung derselben möglich ist und schließlich diejenige die Oberhand behält, die sich nicht bloß nach dem Urtheil einiger Theoretiker, sondern praktisch bewährt hat. So besitzt man eine Bürgschaft, daß immer die besten und brauchbarsten Einrichtungen endlich obsiegen. Eine solche gleichzeitige Erprobung wäre aber im Zukunftsstaat nicht zu erwarten, weil dieselbe eine beträchtliche Vermehrung der Arbeit erheischt, von der es zweifelhaft ist, ob sie sich in der Zukunft lohnen wird, und von deren Nützlichkeit das Volk sich nur schwer würde überzeugen lassen.

IV. Kunst und Wissenschaft im Socialismus.

Wenn es zur Verwirklichung einer Sache genügte, sie kühn zu behaupten, so wäre „der Socialismus nicht Gegner, sondern Förderer der Künste“ [2]. Allein, ist schon der Fortschritt auf volkswirthschaftlichem Gebiete in der socialistischen Ge-

[1] Mit Recht sagt Kleinwächter (Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie I, 260): „Im Socialstaat, in welchem die gesammte Güterproduction eine gemeinsame und einheitlich geregelte wäre, müßte selbstverständlich das jährliche Arbeitspensum des Volkes von der Regierung festgesetzt und unter die Bürger vertheilt werden. Wenn nun die Regierung daselbst die Herstellung irgend welcher neuen und vollkommeneren Productionsanlagen als wünschenswerth erkennen würde und demgemäß das nationale Arbeitspensum vergrößern wollte, und wenn das Volk — weil es die Vortheile der geplanten Anlagen nicht sofort zu ermessen vermag — die Herstellung derselben als überflüssig ansehen und sich weigern würde, jene vermehrte Arbeitslast auf sich zu nehmen, so hätte die Regierung gar kein Mittel in der Hand, ihren Willen gegenüber dem der Majorität der Bevölkerung durchzusetzen, und der Fortschritt müßte unterbleiben. Mit einem Worte: im Socialstaat wäre ein wirthschaftlicher Fortschritt immer nur dann möglich, wenn die Majorität der Bevölkerung sich für denselben entscheiden würde, und das ist bekanntlich ein sehr langwieriger Weg.“

[2] Stern, Thesen über den Socialismus S. 34.

sellschaft in Fesseln geschlagen, so gilt dies noch mehr von dem Fortschritt auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften. Nach Bebels Ansicht sollen im Socialismus sich alle ohne Ausnahme unmittelbar („physisch") an der Production betheiligen, es soll mithin keine Gelehrten und Künstler von Profession geben. Das ist folgerichtig gedacht, zeigt aber das Widersinnige des socialistischen Systems. Denn daß unter dieser Voraussetzung von einem nennenswerthen Fortschritt nicht die Rede sein könne, liegt auf der Hand.

Wer Gründliches und Großes in den Wissenschaften und Künsten leisten will, darf dieselben nicht bloß nebenher in den Mußestunden aus Liebhaberei betreiben, sondern muß sich denselben von Jugend auf vollständig widmen können. Nun denke man sich aber: der Socialismus will in der Jugend alle Genossen möglichst in alle Productionszweige einführen, da ja die Production die eigentliche oder besser die einzige öffentliche Aufgabe im Socialistenstaat ist; er will ferner die unangenehmen Arbeiten, wenn sich keine Freiwilligen melden, der Reihe nach allen aufbürden; er will endlich alle das ganze Leben hindurch an die Production ketten. Wird da noch von einem höhern, wissenschaftlichen und künstlerischen Streben und Schaffen die Rede sein können? Wird neben den physischen Arbeiten noch wahre Lust und Begeisterung für einen Wissenszweig übrig bleiben? In der heutigen Gesellschaftsordnung ist es das Interesse oder das Bedürfniß, das von Jugend auf zu ernster Arbeit antreibt. Davon hängt die eigene Existenz, davon das Emporkommen und die Stellung in der Gesellschaft ab. Von einem Einfluß der wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen auf die gesellschaftliche Stellung kann im Socialismus keine Rede sein. Die Besoldung richtet sich nach der geleisteten Productionsarbeit, nicht aber nach den Beschäftigungen, die jemand in den Mußestunden aus Liebhaberei treiben mag.

Es kommt heute freilich zuweilen vor, daß manche auch ohne Rücksicht auf äußere Vortheile, aus reiner Liebhaberei gründlich gewissen Studien oder Künsten obliegen. Aber das sind doch verschwindende Ausnahmen, und selbst diese erhielten meistens den ersten energischen Antrieb zu solchen Studien durch die Noth oder andere äußere Interessen. Sie setzen bloß die einmal liebgewonnene Beschäftigung aus Liebhaberei fort. Im socialistischen Staat fehlt es aber an derartigen Antrieben in der Jugend, da er in allen Berufen jedem die gleichen Existenzbedingungen verheißt.

Wir wollen jedoch annehmen, die Forderung Bebels, daß sich alle „physisch" an der Production betheiligen, werde als unsinnig von den Socialisten fallen gelassen, man ziehe es vor, eigentliche Gelehrte, Künstler und Forscher von Profession anzustellen. Allein damit entgeht man nur der Scylla, um in die Charybdis zu gerathen. Man gibt damit die socialistische Werththeorie auf, derzufolge der Werth aller Gebrauchsgegenstände sich bemißt nach dem zu ihrer Herstellung erforderlichen Arbeitsquantum. Unter dieser Arbeit kann nur mittelbar oder unmittelbar productive Arbeit verstanden werden. Nun gibt es aber manche Wissenschaften und Künste, die für die Güterproduction gar keinen oder wenigstens einen höchst geringen Werth haben. Was nützt die Dicht- und Tonkunst der Güterproduction, was die Astronomie, die Philosophie, die vergleichende Sprachwissenschaft, die Geschichtsforschung, die Geologie u. s. w.?

Wenn man aber dennoch solche Arbeiten besolden will, wonach soll sich die Höhe des Soldes bemessen? Doch hierauf werden wir gleich bei der Vertheilung der Producte zurückkommen müssen. Würde ferner die ungleiche Behandlung, die darin liegt, daß man die einen als Gelehrte, Künstler, Forscher, Professoren verwendet, während die anderen rauhe und unangenehme Arbeiten in Bergwerken und Fabriken zu leisten haben, nicht die „gleichen Existenzbedingungen" beseitigen und zu Eifersucht und Klagen Veranlassung geben? Wenn die Socialisten heute über „unproductive Existenzen" und „Drohnen" zetern, was würde erst im Zukunftsstaat geschehen, wo alle sich gleichberechtigt wissen und die Entscheidung über alle Angelegenheiten in Händen haben?

Schon früher haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß der Socialismus die Freiheit der Berufswahl aufheben müßte. Wollte man Gelehrte und Forscher und Künstler anstellen, so würde das erst recht der Fall sein. Denn entweder setzt man voraus, die Künstler und Gelehrten seien so gestellt, daß sie Achtung und Ehre und zeitliche Vortheile genießen — und dann werden sich alle zu diesen Stellen herandrängen; oder man nimmt an, sie hätten nichts vor den übrigen voraus, sie genössen nicht mehr Auszeichnung als jeder Schuster und Schneider — und dann dürfte es wohl wenige geben, die es nach solchen Stellen gelüstete. In jedem Fall müßte die oberste Verwaltung die Entscheidung darüber in Händen haben, wer sich dem Gelehrten- oder Künstlerberufe zuwenden dürfe und wer nicht.

V. Preßfreiheit im Socialismus.

Eine besondere Besprechung verdient noch die Preßfreiheit im Socialismus. Wir halten zwar eine unumschränkte Preßfreiheit, welche alle Angriffe auf die guten Sitten, auf die Religion, die rechtmäßige Obrigkeit, die Ehe und das Eigenthum u. s. w. ungestraft durchgehen läßt, für verwerflich. Aber ebenso unzuläßig ist heute, wo die verschiedensten Religionsgesellschaften thatsächlich nebeneinander in Geltung sind, eine staatliche Censur, die nur das drucken läßt, was den angestellten Censoren beliebt. Eine solche Censur müßte aber der Socialismus einführen.

Alle Arbeitsmittel sind ausschließliches Eigenthum der Gesammtheit, also sind auch die Druckereien öffentliche Anstalten. Die Gesammtheit muß das Material und das Arbeitspersonal stellen; ihr liegt es auch ob, zu entscheiden, was gedruckt werden und was in den Papierkorb wandern soll. Da hängt es also vollständig von der Mehrheit eines dafür angestellten Ausschusses oder des ganzen Volkes selbst ab, ob eine schriftstellerische Arbeit, ob groß, ob klein, das Licht der Welt erblicken soll oder nicht. Die Socialisten rühmen sich zwar dessen; namentlich Bebel meint, viel „Schund" würde dann nicht gedruckt werden, der heute den Büchermarkt überschwemme. In ähnlicher Weise könnte sich auch der Zerstörer einer jungen Saat rühmen, das Unkraut werde nicht aufkommen. Allerdings würde manches nicht gedruckt werden, darunter vielleicht auch mancher Schund, aber wahrscheinlich auch vieles, was diesen Namen nicht verdient.

Uebrigens ist es nicht so zweifellos, ob nicht doch manches gedruckt würde, was dieses Namens vollständig würdig wäre. Denn es fragt sich, was man

unter „Schund“ zu verstehen habe. Die eine Partei sieht manchmal etwas als werthlos an, was eine andere sehr schätzbar findet und eine dritte vielleicht sogar bewundert, und umgekehrt. Oft würden wahrscheinlich die allergelehrtesten, wissenschaftlichsten Werke als Schund bezeichnet, während leichtfertiges und seichtes Zeug zum Druck gelangte. Setzen wir den Fall, ein Bürger des Zukunftsstaates habe sich überzeugt, die socialistische Gesellschaftsordnung sei nicht nur höchst ungerecht, sondern geradezu unsinnig, und er habe seine Gedanken in einem wissenschaftlichen Werke und in mehreren volksthümlichen Schriften niedergelegt; oder nehmen wir an, ein anderer habe in einer Flugschrift bewiesen, daß im Socialistenstaat zu viel Personencult getrieben werde, daß mehrere Genossen nach der Dictatur streben: was werden die socialistischen Censoren dazu sagen? Was in wissenschaftlicher und socialer Beziehung gesagt ist, gilt noch mehr in Bezug auf religiöse Fragen. Im Socialismus hätte es eine Partei in ihrer Gewalt, jede religiöse Ansicht, die ihr nicht behagt, einfach nicht mehr zum Ausdruck kommen zu lassen. Oder wird man sich auf die Freisinnigkeit und Duldsamkeit der Volksmehrheit berufen? Aber große Massen sind meistens viel unduldsamer als einzelne Personen; diese haben doch die öffentliche Meinung zu berücksichtigen, jene nicht.

Aehnlich wie die Presse wäre auch die Gründung und Unternehmung aller Arten von wissenschaftlichen und Kunst-Anstalten — Volks-, Mittel- und Hochschulen, gewerbliche Schulen, Kliniken, Bibliotheken, Museen u. s. w. — unter die öffentliche Leitung gestellt, so daß eine Neuerrichtung nur unter Voraussetzung eines Mehrheitsbeschlusses durchgesetzt werden könnte. Bei der Errichtung aller ähnlichen Anstalten handelt es sich zunächst für die Gesammtheit um eine Vermehrung der Nationalarbeit, die sich entweder gar nicht oder erst in weiter Zukunft productiv rentiren wird.

Die Sklaverei würde im Socialismus vielleicht noch weiter gehen. Alle Gebäude, und besonders die großen öffentlichen Räume, sind Eigenthum der Gesammtheit, die durch ihre Beamten über die Verwendung derselben verfügt. Es könnte also kein Gebäude zu größeren Versammlungen, zu gottesdienstlichen Zwecken, zu Vorträgen oder sonstwie benutzt werden, wenn die Mehrheit oder ihre Vertreter nicht ihre Ermächtigung dazu gäben.

Doch genug. So viel erhellt zur Genüge aus unseren Ausführungen, daß im Socialismus die Mehrheit es vollständig in ihrer Gewalt hätte, die Minderheit allseitig nach Belieben zu unterdrücken und zu knechten. Diese besäße keine andere Bürgschaft für ihre Freiheit als den guten Willen der Mehrheit oder allenfalls die Revolution, zu der sie dasselbe Recht hätte wie die heutigen Socialisten.

§ 4.

Die Vertheilung des Arbeitsproductes.

Jetzt kommen wir zu dem Punkt im socialistischen System, auf den seine Anhänger besonders pochen, und der ihm selbst unter den Nichtsocialisten manche Sympathien gewonnen. Ist es nicht unläugbar, so hört man klagen, daß die Production beständig zunimmt und trotzdem eine immer größere Zahl Menschen

der äußersten Armuth anheimfällt? Woher diese Erscheinung? Von der ungerechten Vertheilung der Producte.

Gern geben wir zu, daß in der heutigen Gütervertheilung manches Fehlerhafte ist und der Verbesserung bedarf. Es gibt nicht wenige Kapitalbesitzer, welche die Arbeiter in ungebührlicher Weise ausbeuten; nicht wenige, die durch unredliche Speculation fremde Producte an sich zu bringen wissen. Aber was wir entschieden bestreiten, ist, daß der Socialismus durch seine Vorschläge eine gerechtere und bessere Vertheilung herbeizuführen im Stande sei.

Wir wollen annehmen, der Productionsertrag sei im Socialistenstaat reichlich ausgefallen. Diese Voraussetzung ist nach den früheren Ausführungen mehr als zweifelhaft, aber wir wollen sie machen, um dem Socialismus die günstigsten Bedingungen zu gewähren. Nun handelt es sich zunächst darum, zu bestimmen, wie groß der Ertrag der Gesammtarbeit sei. Bevor man vertheilt, muß man genau wissen, wie viel überhaupt von dem zu Vertheilenden vorhanden ist. Wollte man aufs Gerathewohl oder jedem beliebig auf sein Verlangen Wein oder Milch oder Geflügel oder Wildpret verabfolgen, so könnte der Vorrath vielleicht nicht für alle langen. Man müßte also für alle Producte, wenigstens für die Naturproducte, die sich nicht in beliebiger Quantität herbeischaffen lassen, genau den verfügbaren Vorrath festsetzen. Dies ist aber auch nur für einen einzigen Artikel eine äußerst schwierige Aufgabe, die unzählige Schreibereien mit einem Heer von Beamten nöthig machen würde.

Man könnte freilich die Producte einer jeden Gattung an ein paar Centralstellen zusammenbringen lassen, um sie dann erst von dort aus zur Vertheilung gelangen zu lassen. Das würde die Uebersicht wesentlich erleichtern, aber auch eine riesige Verschwendung von Zeit und Arbeit zur Folge haben. Man müßte z. B. den Wein zuerst von allen Seiten an gewisse Centralstellen schaffen und dann von dort wieder theilweise zurück an den Ort, wo er gewachsen ist. Denken wir uns nur, um die Sache an einem Beispiel zu erläutern, es solle bestimmt werden, wieviel Milch in einem Staate zur Vertheilung gelangen könne, und wieviel man einem jeden davon geben könne, damit allen in gleicher Weise Genüge geschehe. Wer will das für einen ganzen Staat auch nur annähernd bestimmen, besonders da die Quantität von der Verschiedenheit der Jahreszeit, des Futters und anderen Umständen und Zufälligkeiten abhängt und sich von Tag zu Tag ändern kann? Und so müßte es mit all den tausend und tausend Natur- und Kunstproducten gehalten werden, deren ein großer Staat bedarf.

Kommt nun der Gesammtertrag vollständig zur Vertheilung? Keineswegs. Von demselben wird zunächst, wie Marx selbst ausdrücklich hervorhebt, der Theil ausgeschieden, der zur Fortsetzung der Production, Ausbesserung der Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, Herstellung neuer Arbeitsmittel oder Gebäude, Beschaffung von Rohstoffen u. s. w. nöthig ist. Außerdem soll „ein Reserve- oder Assecuranzfonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse“ angelegt werden. Endlich gehen von dem Gesammtertrag noch ab „erstens: die allgemeinen, nicht zur Production gehörigen Verwaltungskosten . . .; zweitens: was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von gemeinschaftlichen Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulen, Gesundheitsvorrichtungen u. s. w. . . .; drittens:

Fonds für Arbeitsunfähige, kurz, was heute zu der sogenannten officiellen Armenpflege gehört“ [1]. Durch diese Vorwegnahme will der Socialismus alle Steuern überflüssig machen.

Erst der so zusammengeschmolzene Theil des Ertrages soll nun unter die Genossen vertheilt werden [2]. Dazu bedarf es offenbar eines klaren, bestimmten und leicht handlichen Maßstabes, und wir fragen nun, welches soll dieser Maßstab sein? Der Socialismus vermag keinen einzigen brauchbaren Maßstab anzugeben. Die Socialisten selbst sind in diesem Punkte, wie meistens in positiven Vorschlägen, zurückhaltend. Nach Marx findet in der ersten Phase der communistischen Gesellschaft die Vertheilung der Güter nach Maßgabe der Leistung statt; in einer höhern Phase wird die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: „Jedem nach seinen Bedürfnissen.“ Wir wollen der Reihe nach die möglichen Maßstäbe durchgehen und auf ihre Brauchbarkeit prüfen. Es lassen sich fünf Maßstäbe denken, die allenfalls der Gütervertheilung zu Grunde gelegt werden könnten: 1. die einfache Kopfzahl, 2. die Arbeitszeit, 3. die Leistung, 4. der Fleiß, 5. das Bedürfniß.

I. Die Kopfzahl.

Einfach die Kopfzahl als Maßstab für die Gütervertheilung zu nehmen, ist unseres Wissens noch keinem der Socialisten eingefallen. Mit gutem Recht. Jedem gleich viel zukommen lassen, ob er nun fleißig oder träge, geschickt oder ungeschickt, kräftig oder schwach sei, viel oder wenig Bedürfnisse habe, wäre offenbar im höchsten Grade unbillig. Das hieße auch eine Belohnung aussetzen auf die Trägheit und Dummheit und würde jeden Arbeitstrieb im Keim ersticken.

Die obigen Zeilen hatten wir geschrieben, bevor uns der schon oben (186) erwähnte Roman Bellamy's zu Gesichte kam. Der amerikanische Zukunftsdichter läßt in seinem Socialistenstaat die Producte in völlig gleicher Weise an alle vertheilen. Jeder erhält am Anfange des Jahres eine gleich große Anzahl von Creditscheinen, für die er sich jederzeit den gleichwerthigen Betrag an Genußgütern in den öffentlichen Vorrathskammern holen kann. In jeder Gemeinde ist nämlich ein solches Waarenlager (Bazar), wo jeder immer alles haben kann, was er will. Der Betrag der Creditscheine ist so reichlich für alle, daß wahrscheinlich die meisten ihn „bei weitem nicht“ ausgeben werden. Sollte das Maß in einem Ausnahmefall doch nicht reichen, so gibt man jedem schon im voraus einen Credit auf das folgende Jahr. „Die Nation ist reich, und sie wünscht nicht, das man sich irgend welches Gute versage.“ [3] Die Sparsamkeit „wird nicht mehr als eine Tugend angesehen“. „Niemand sorgt mehr für den kommenden Tag, weder für sich noch für seine Kinder; denn die Nation verbürgt die Ernährung, die Erziehung und den behaglichen Unterhalt jedes Bürgers, von der Wiege bis zum Grabe.“

---

[1] Marx, Zur Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms a. a. O. S. 565—566.

[2] Daß es geradezu unsinnig ist, jedem Socialisten erlauben zu wollen, in den öffentlichen Vorrathskammern sich nach Herzenslust zu holen, was und wie viel ihm beliebt, haben wir schon oben (S. 180 Anm.) gegen Stern bemerkt. Mögen sich die socialistischen Wortführer noch so sehr als wahre Hexenmeister aufspielen, nie werden sie es dahin bringen, daß die Erde „alles in Hülle und Fülle“ hervorbringt, am allerwenigsten, wenn die Arbeitszeit für alle eine „minimale“ sein soll. Es ist wahrhaft unverzeihlich, wenn durch solche falsche Vorspiegelungen das einfache Volk betrogen wird!

[3] Ein Rückblick S. 72.

Welch eine Genußsucht sich bei einer solchen Ordnung entwickeln müßte, wenn die Sparsamkeit nicht einmal mehr als Tugend gilt, mag sich jeder selbst ausmalen. Was sodann die Behauptung angeht, der socialistische Staat sei so reich, daß jeder nicht mehr zu sparen brauche und in jeder Gemeinde immer alles vorräthig sei, so ist das eine gar zu starke Zumuthung an die Leichtgläubigkeit der Leser. Wir verweisen auf das früher (194 ff.) Gesagte.

Aber wie will es Bellamy mit der Gerechtigkeit in Einklang bringen, daß man auf die Leistung, die Begabung, Erfahrung des Einzelnen bei der Vertheilung keinerlei Rücksicht nehme? daß man den Dümmsten und Schwächsten und Unerfahrensten gerade so entlohne wie den Gescheitesten, Stärksten und Erfahrensten? Bellamy läßt seinen Dr. Leete auf dieses Bedenken antworten, die Größe der Leistung habe mit der Frage der Vertheilung der Producte nichts zu thun. Denn diese Frage sei „eine Frage des Verdienstes. Verdienst ist ein moralischer Begriff, und die Größe des Arbeitsproductes ein materieller. Es würde eine sonderbare Logik sein, welche eine moralische Frage durch einen materiellen Maßstab zu entscheiden versuchte. Der Grad der Anstrengung allein kommt beim Verdienst in Betracht . . . Belohntet ihr wohl im 19. Jahrhundert ein Pferd, weil es eine schwerere Last zog als eine Ziege?“

Nun, wenn Bellamy den Menschen mit einem Pferde vergleichen will, so muß er sich consequent bleiben und dem Menschen überhaupt jedes Verdienst, auch in Bezug auf die Anstrengung, absprechen. Wir erkennen dem Pferde kein wahres Verdienst zu, mag es sich auch noch so angestrengt haben; wir geben ihm das nothwendige Futter nicht um des Verdienstes willen, sondern damit wir es auch in Zukunft noch gebrauchen können. So muß es Bellamy auch mit seinen Zukunftsmenschen halten, wenn er sich consequent bleiben will.

Aber das Verdienst ist doch ein moralischer Begriff, und die Größe des Arbeitsproductes ein materieller! Wir antworten zunächst: Bellamy widerspricht sich. Auch die Anstrengung des Arbeiters ist wenigstens der Hauptsache nach etwas Materielles oder Physisches, warum also gesteht er ihr ein Verdienst zu? Oder meint er vielleicht, die Anstrengung sei eine vernünftige, moralische Bethätigung, das Arbeitsproduct oder die Leistung aber nicht? Allein wenn wir der Leistung ein Verdienst zusprechen, so verstehen wir damit nicht das Geleistete (das Product selbst), sondern die Leistung, insofern sie eine Nutzwerthe schaffende Bethätigung ist. Wir belohnen nicht die Speise, welche uns der Koch bereitet, sondern die Arbeit des Kochens, deren Nützlichkeit wir allerdings an ihrem Producte messen.

Wenn sodann Bellamy meint, das Verdienst sei etwas Moralisches, so ist zu unterscheiden zwischen dem formellen Verdienst als solchem, insofern es ein Anrecht auf eine Belohnung bezeichnet, und dem Grund (Titel) des Verdienstes oder der verdienstlichen Handlung. Das erstere ist etwas rein Moralisches, das zweite aber nicht. Der Verdiensttitel ist immer eine einem andern nützliche That, und handelt es sich nicht um das sittliche Verdienst (vor Gott), sondern um das nicht sittliche, physische Verdienst vor den Menschen (I, 378), so richtet sich dasselbe nach der Nützlichkeit der Leistung für die Nebenmenschen oder für die Gesellschaft. Vorausgesetzt wird natürlich, daß der Mensch die Handlung frei und im Stande der Zurechnungsfähigkeit setze.

II. Die Arbeitszeit

allein kann ebenfalls nicht als Maßstab für die Vertheilung dienen.

Dieser Maßstab ist erstens ungerecht. Denn der geschicktere, geübtere, stärkere und fleißigere Arbeiter leistet in derselben Zeit mehr als derjenige, dem diese Eigenschaften fehlen. Denken wir uns zwei Schreiner, welche beide

zehn Stunden an einem Tage gearbeitet haben. Der eine ist stark, erfahren, geschickt und fleißig, der andere träge, stumpfsinnig und ungeschickt. Sollen sie am Abend die gleichen Arbeitsscheine und das gleiche Anrecht auf das Gesammtproduct erhalten? Das wäre ungerecht und demoralisirend.

Man kann dieser Schwierigkeit nicht entgehen, indem man statt „Arbeitszeit“ einsetzt die „gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit“, d. h. die Arbeitszeit, die erheischt wird, „um irgend einen Gebrauchswerth mit den vorhandenen gesellschaftlich normalen Arbeitsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen“. Denn dieser Vertheilungsmaßstab könnte nur unter Voraussetzung der Marx'schen Werththeorie als gerecht angesehen werden. Besteht der Tauschwerth der Gebrauchsgüter nicht allein in der darin „krystallisirten“ Arbeit, sondern vor allem in der Verschiedenheit des Gebrauchswerthes, so ist es von vornherein ungerecht, die Verschiedenheit der Arbeitskräfte nicht zu berücksichtigen, sondern alle nach derselben Schablone zu behandeln. Nehmen wir fünf Arbeiter, die nebeneinander in der Fabrik beschäftigt sind. Wie soll sich der Antheil berechnen, der jedem am Gesammtertrag zukommt? Nach dem „Durchschnitt der Geschicklichkeit und Intensität der Arbeit“. Aber dieser Durchschnitt ist eine Abstraction. Thatsächlich haben denselben wenige oder vielleicht kein einziger. Die einen haben mehr, die anderen weniger. Zu glauben, alle hätten dieselbe Geschicklichkeit und arbeiteten mit derselben Intensität, ist thöricht. Die Menschen sind eben sehr ungleich. Warum will man beim Arbeiter, der größere Geschicklichkeit besitzt, nur die Durchschnittsgeschicklichkeit in Anschlag bringen, und denjenigen, der weniger hat, für die Durchschnittsgeschicklichkeit belohnen, die er nicht besitzt?

Die deutschen Socialdemokraten haben zwar die Behauptung aufgestellt, allgemein oder gesellschaftlich nutzbringende, oder genauer, Tauschwerthe hervorbringende Arbeit sei nur durch die Gesellschaft möglich. Allein selbst wenn man diese Behauptung zugäbe, so würde noch nicht folgen, daß thatsächlich alle gleich viel leisten und gleiches Anrecht auf Besoldung haben. Doch sie ist unrichtig und nur zu dem Zwecke aufgestellt, um das Individuum mit einem Schein von Berechtigung als Glied an die öffentliche Production schmieden zu können. Gebrauchsgüter können freilich nur Tauschwerth erlangen, wenn mehrere Menschen zusammenwohnen und die einen etwas besitzen, was den anderen abgeht. Aber diese Bedingung vorausgesetzt, hängt der Tauschwerth hauptsächlich vom Gebrauchswerthe ab, und um Gebrauchswerthe hervorzubringen, dazu genügt persönliches Geschick. Könnte Robinson nicht mancherlei Gebrauchsgegenstände für sich selbst verfertigen? Oder will man sich darauf berufen, daß auch die persönliche Arbeitskraft vielfach durch die Gesellschaft bedingt ist? Gut, dann muß man aber folgerichtig diese Arbeitskraft nicht mehr als Privateigenthum, sondern als Eigenthum der Gesammtheit betrachten und dieser das Recht zuerkennen, über dieselbe zu verfügen, wie es ihr beliebt, ohne für diese Verfügung dem Arbeiter etwas schuldig zu sein. Das ist aber eine niedrige Sklaverei, welche das socialistische Gerede von den „freien Genossen“ merkwürdig illustrirt.

Der Vertheilungsmaßstab der Arbeitszeit ist also ungerecht. Er ist auch praktisch unbrauchbar. Bebel macht sich hier, wie gewöhnlich, keinerlei Sorgen und decretirt einfach: „Die Arbeitszeit, die durchschnittlich nöthig ist, um einen Gegenstand herzustellen, ist allein das Maß, an

dem er für den gesellschaftlichen Gebrauch gemessen wird. Zehn Minuten gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Gegenstand sind gleich zehn Minuten gesellschaftlicher Arbeitszeit in einem andern Gegenstand, nicht mehr und nicht weniger.“ [1]

Sehen wir einmal zu. Wir wollen wissen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen steckt. Um dies zu erfahren, genügt nicht, daß man berechne, wieviel Zeit ein Bauer thatsächlich auf das Düngen, Pflügen, Eggen, Ernten u. s. w. verwendet habe, und dann die aufgewendete Stundenzahl durch den Ertrag (die Zahl der Scheffel) dividire. Der eine Bauer ist fleißig und geschickt und bestellt seinen Acker in kürzerer Zeit und besser als ein anderer. Auch die Entfernung der Aecker von der Wohnung, die Verkehrswege, die Arbeitswerkzeuge sind verschieden. Was aber die Hauptsache ist, der Ertrag hängt sehr wesentlich von der Bodenbeschaffenheit, von der Art und Menge der Dungmittel, von den Witterungsverhältnissen u. s. w. ab. Derselbe Boden liefert in verschiedenen Jahren einen verschiedenen Ertrag. Wer will da bestimmen, wieviel gesellschaftliche Arbeitszeit in einem Scheffel Weizen stecke? Bei derselben Arbeit wird ein Acker in den fruchtbaren Ebenen am Rhein vielleicht doppelt und dreifach so gut den Sämann belohnen als ein Acker auf dem Harz oder in den holländischen Sandebenen. Man braucht sich nur diese Schwierigkeiten recht zu vergegenwärtigen, um einzusehen, daß die Berechnung der gesellschaftlich nothwendigen Arbeitszeit auch nur für eine einzige Waare ein Unding wäre.

Und doch ist dies nur der Anfang der Schwierigkeiten. Das vom Weizen Gesagte gilt in gleicher Weise von allen Getreide- und Gemüsearten, ja von allen Erzeugnissen der Landwirthschaft (Fleisch, Butter, Käse, Eier u. ä.); es gilt nicht weniger von dem Ertrag des Bergbaus, der Jagd, des Fischfangs. Wer möchte für alle diese Producte, die jährlich und noch öfter wechseln, die nöthige Arbeitszeit berechnen? Wieviel Arbeitszeit steckt z. B. in einem Pfund Häring oder Stockfisch oder in einem Liter Leberthran? Dabei wollen wir ganz davon absehen, wie unrichtig es ist, bei allen Erzeugnissen den Tauschwerth nur durch die Arbeitszeit bestimmen zu wollen [2].

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man annimmt, daß es in der Zukunftsgesellschaft besoldete Richter, Aerzte, Chirurgen, Künstler, Gelehrte u. s. w. gebe. Schäffle schreibt: „Diejenigen, welche dem Ganzen als Richter, Verwaltungsbeamte, Lehrer, Künstler, Forscher gemeinnützige Dienste leisten, würden, statt Sachgüter zu erzeugen . . ., für ihren Bedarf nach Verhältniß ihrer der Gesellschaft geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit am Sachgüterproduct der Nationalarbeit betheiligt werden.“ [3].

Nach Verhältniß ihrer der Gesellschaft geleisteten gemeinnützigen Arbeitszeit? Ob sich Schäffle die ganze Schwierigkeit der Berechnung dieses Verhältnisses vergegenwärtigt hat? Wie soll sich denn die geleistete gemeinnützige Arbeitszeit zum Beispiel beim Forscher und Künstler oder Gelehrten berechnen? Sollen alle gleichmäßig behandelt werden, z. B. alle Aerzte dieselbe Besoldung

[1] Die Frau S. 282—283. [2] Siehe oben S. 156 ff.
[3] Quintessenz des Socialismus S. 5.

erhalten, ob sie geschickt oder ungeschickt, erfahren oder unerfahren? Sollen die Aerzte einen höhern Sold bekommen als die Gelehrten oder Künstler oder Lehrer? Wiederum: soll ein Volksschullehrer dieselbe Besoldung erhalten wie ein Professor an einer Mittel- oder Hochschule? Alle gleich zu behandeln wäre ungerecht und eine Benachtheiligung der Begabteren und Strebsameren; eine ungleiche Besoldung würde zu den socialistischen Grundgesetzen nicht passen und eine reiche Quelle der Eifersucht und Klagen werden.

Man könnte auch nicht die heutige Besoldungsscala beibehalten. Diese würde, wie Schäffle bemerkt, vom Socialdemokratismus am ersten Tage umgeworfen werden, und principiell mit Recht. Sie widerstrebt der Gleichberechtigung aller und würde nothwendig eine Aristokratie schaffen, mit welchem Namen man dieselbe auch bezeichnen möge.

III. Die Leistung

ist ein weiterer Maßstab, nach dem allenfalls die Gütervertheilung vor sich gehen könnte und auf den auch Bebel hinweist. „Die höhere Leistung", meint dieser, „wird höher entschädigt, aber nur für die Leistung entschädigt."[1] Soweit man die Leistung einfach nach der gesellschaftlich nothwendigen Arbeitszeit berechnen will, haben wir diesen Maßstab schon als unbrauchbar erkannt. Will man sich aber nicht mit dem Ansatz der bloßen Arbeitszeit begnügen, sondern die Leistung nach ihrem wahren Werth berechnen, so muß man außer der Zeit auch Geschicklichkeit, Stärke, Uebung und Fleiß in Betracht ziehen. Denn von allen diesen Elementen hängt die Leistung ab. Ganz besonders aber müssen die verschiedenen Arten von Beschäftigungen, in denen jemand der Gesellschaft dient, miteinander verglichen und nach ihrem relativen Werth abgeschätzt werden. Es ist nicht richtig, was die Socialisten meinen, alle Beschäftigungen hätten für die Gesellschaft denselben Werth und mithin dasselbe Recht auf Entschädigung. Wer wollte im Ernst der Arbeit eines Maschinenheizers oder Stallknechts denselben Werth beilegen, wie den Thätigkeiten eines Arztes oder eines Lehrers an einer Hochschule? Möchte sich nun jemand Scharfsinn und Weisheit genug zutrauen, um mit Berücksichtigung all der genannten Factoren den relativen Werth jeder Beschäftigung nach den Anforderungen der Gerechtigkeit zu bestimmen? Wie leicht werden sich hierüber ganz verschiedene Urtheile bilden! Der eine wird diese, der andere jene Beschäftigung für werthvoller ansehen. Hierin hängt eben sehr viel von subjectiver Anschauung ab. Wird sich ein so verwickelter, von subjectiver Meinung abhängiger Maßstab durchführen lassen, ohne zu beständiger Mißgunst und Zwietracht Veranlassung zu geben?

Die vorgebrachten Gründe sprechen auch gegen den von Marx vorgeschlagenen Vertheilungsmaßstab. Auf einer höhern Entwicklungsstufe des Communismus soll jedem nach seinen Bedürfnissen von dem Gesammtproduct mitgetheilt werden. Hierauf wollen wir weiter unten zurückkommen. Auf einer niedrigern Stufe aber, in der die communistische Gesellschaft eben erst aus der kapitalistischen hervorgeht, soll jeder Producent genau von der Gesellschaft zurückerhalten, was er ihr gibt. „Was er ihr gegeben hat, war sein individuelles Arbeitsquantum. Zum Beispiel der

[1] Unsere Ziele S. 30.

gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden; die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Producenten ist der von ihm gelieferte Theil des gesellschaftlichen Arbeitstages, sein Antheil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrath von Consumptionsmitteln so viel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in einer andern zurück."[1]

Dunkel fürwahr ist der Rede Sinn! „Er erhält einen Schein, daß er so und so viel Arbeit geliefert." Sollte damit gemeint sein, die bloße Arbeitszeit habe als Vertheilungsmaßstab zu dienen, so wurde die Ungerechtigkeit und Unbrauchbarkeit desselben schon nachgewiesen. Marx selbst gesteht, daß nicht alle Arbeiter dasselbe leisten. Will man aber, daß das Quantum oder die Masse der verausgabten Arbeit berechnet werde, so muß auch der Fleiß, das Geschick, die Intensität und die Kraft in Betracht gezogen werden. Diese lassen sich aber in unzähligen Fällen gar nicht bestimmen. Wer will bei einem Arzt oder einem Krankenwärter, bei einem Forscher oder Lehrer das Quantum der gelieferten Arbeit (Intensität, Geschick, Fleiß u. s. w.) berechnen? Wenn aber auch dieses Quantum feststünde, welches ist das Quantum Arbeit, das in einem Pfund Brod oder einem Liter Milch steckt? Endlich ist es, wie oben bemerkt, ungerecht, daß man bloß die Quantität und nicht auch die Qualität der Arbeit in Betracht ziehe. Nicht alle Arbeiten haben für die Gesellschaft denselben Werth.

IV. Der Fleiß.

Noch weniger als die Leistung kann der Fleiß allein zur Richtschnur der Vertheilung dienen. Es wäre ungerecht, bei der Vertheilung bloß den Fleiß zu berücksichtigen, weil das den geschickten und schnellen Arbeiter dem dummen und langsamen gleichstellen hieße. Wie könnte man ferner den Fleiß eines jeden genau bestimmen? Bellamy meint, jeder solle im Socialistenstaat das Gleiche erhalten, wenn er die gleiche Anstrengung mache oder das Beste leiste, dessen er fähig sei[2]. Das ist leicht gesagt; aber wer urtheilt darüber, ob jeder sein Bestes thue? Wie soll man sich darüber eine sichere Meinung bilden können? Höchstens durch ein sehr entwickeltes gegenseitiges Ueberwachungs- und Ausspähungssystem. Das wäre aber eine unerträgliche Fessel, welche das souveräne Volk schon am zweiten Tage mit Unwillen zer-

[1] Zur Kritik des socialdemokr. Parteiprogramms a. a. O. S. 566.

[2] Ein Rückblick S. 75 ff. Der amerikanische Romanschreiber behandelt in seinem Zukunftsstaat die Menschen wie Kinder. In den drei ersten Jahren, wo die jungen Leute in die „industrielle Armee" eintreten (vom 21. Lebensjahre an!), werden sie streng an Gehorsam und Hingabe gewöhnt. Ueber ihre Leistungen wird Buch geführt, die Tüchtigen werden belohnt, die Nachlässigen bestraft. Erst am Ende dieser Zeit dürfen sie einen besondern Beruf wählen und müssen nun eine Lehrzeit durchmachen, während welcher das Zeugnißbuch für einen jeden fortgeführt wird, worin seine Fähigkeit und sein Fleiß genau vermerkt und durch angemessene Belohnung ausgezeichnet wird. In allen Gewerben sind die Arbeiter in drei Grade eingetheilt, in Arbeiter ersten, zweiten und dritten Grades. Die Rangordnung wird periodisch neu festgestellt und in den Zeitungen bekannt gemacht. Die Arbeiter ersten Grades tragen eine goldene, die des zweiten eine silberne, und die des dritten Grades eine eiserne Medaille u. s. w. Solche Vorschläge passen höchstens für die Kinderstube!

reißen würde. Und selbst wenn eine solche Controle Dauer erlangte, wie leicht ist es, die Aufseher zu täuschen, besonders wenn viele Arbeiter gemeinsame Sache machen! Und welche Bürgschaft böte ein vom Volke gewählter und jeden Augenblick absetzbarer Aufseher? Wenn endlich ein Arbeiter sich Mangel an Fleiß hat zu Schulden kommen lassen, wie viel soll ihm von seiner Besoldung entzogen werden? Wem steht das Urtheil darüber zu? Uns dünkt, die von Bebel abgeschafften Gefängnisse müßten bald durch neue, zahlreichere ersetzt werden.

V. Das Bedürfniß.

Am allerwenigsten wäre es gerecht und durchführbar, den Arbeitsertrag nach dem Bedürfnisse eines jeden zu vertheilen. „Jedem nach seinen Bedürfnissen", sagt Marx. Auch nach den unvernünftigen? Marx setzt wahrscheinlich voraus, in der Zukunftsgesellschaft gebe es keine unvernünftigen Bedürfnisse mehr. Etwas behutsamer sagte das Gothaer Programm: „Jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen." Welches sind die vernunftgemäßen Bedürfnisse? Nicht alle haben dieselben Bedürfnisse. Offenbar wäre es nicht rathsam, einem jeden selbst das Urtheil über seine Bedürfnisse zu überlassen. Niemand ist in eigenen Dingen ein unparteiischer Richter, und außerdem lehrt die Erfahrung, daß oft Bedürfniß und Bescheidenheit nicht im richtigen Verhältniß zu einander stehen.

Es bliebe also wohl nichts übrig, als in jeder Gemeinde eine „Bedürfnißcommission" einzusetzen, welche über die Bedürfnisse der Einzelnen zu entscheiden hätte, z. B. wie viel Seidel Bier der Mann benöthige. Und da diese Commission aus lauter Solons und Aristides besteht, welche nicht nach persönlichen Rücksichten, sondern nur nach Recht und Gerechtigkeit urtheilen und immer das Richtige treffen, und da ferner die socialistischen Genossen, wie Bebel sie schildert, von Gemeinsinn erfüllt sind und mit wenigem fürlieb nehmen, so wird sich natürlich dieses schwierige Geschäft sehr glatt abwickeln und auch im Socialismus alles sich in Friede und Freude auflösen!

§ 5.

Die Familie in der socialistischen Gesellschaft.

Die Familie ist ohne Zweifel ein unentbehrlicher Grundpfeiler jedes geordneten Staatswesens. Zerstört der Socialismus dieselbe, so muß er als ein Feind der Ordnung und Freiheit, der Civilisation und des Christenthums angesehen werden.

I. Die Ehe.

Wir können uns zum Beweise dafür, daß der Socialismus die Familie auflöst, auf die ausdrücklichen, hierauf bezüglichen Aussagen seiner Anhänger berufen. Vernehmen wir nur eine einzige Stimme.

„In der Liebeswahl", schreibt Bebel über die Stellung der Frau in der socialistischen Zukunft, „ist sie frei so gut wie der Mann; sie freit oder läßt sich freien und schließt den Bund aus keiner andern Rücksicht als auf ihre Neigung. Dieser

Bund ist ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft irgend eines Functionärs, wie die Ehe bis ins späte Mittelalter ein Privatvertrag war[1].... Der Mensch soll in der Lage sein, über seinen stärksten Trieb ebenso frei verfügen zu können als über jeden andern Naturtrieb. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist genau ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes andern Naturtriebes. Es hat niemand darüber Rechenschaft abzulegen, ein Unberufener hat sich da nicht einzumischen. Einsicht, Bildung, Unabhängigkeit werden die rechte Wahl erleichtern und leiten. Stellt sich Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral (!), das unnatürlich und darum unsittlich gewordene Verhältniß zu lösen." [2]

Hier wird ganz unverblümt die „freie Liebe" gepredigt[3]. Was bleibt von der Ehe, wenn die Gatten jeder Laune und plötzlichen Abneigung folgend auseinanderlaufen und ein neues Liebesverhältniß anknüpfen können? Wir wollen uns jedoch mit derartigen Zeugnissen nicht begnügen, sondern darthun, daß der Socialismus seiner Natur nach die Familie, diesen Grundstein der gesellschaftlichen Ordnung, zerstören muß.

Schon der atheistisch-materialistische Standpunkt der Socialdemokraten ist mit der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar. Wenn der Mensch kein höheres Ziel hat als möglichst viel irdischen Genuß, wie will man ihn unter das schwere Joch der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe beugen? Soll er für sein Leben mit einem Ehegatten zusammengebunden sein, den er nicht mehr leiden mag, der mit Krankheiten behaftet ist, sich des Ehebruchs oder anderer Verbrechen schuldig gemacht? Wenn sogar viele Vertheidiger der bestehenden Gesellschaftsordnung die Forderung der Unauflöslichkeit des Ehebandes für zahlreiche Fälle als zu hart bezeichnen: wie will man dann die Socialisten, denen es um möglichst viel Genuß zu thun ist, an dieses Gesetz binden? Mit epikureischer Lebensauffassung ist die Unauflöslichkeit der Ehe unvereinbar.

---

[1] Das ist ein Irrthum. Die Kirche hat die Ehe nie als reine Privatsache angesehen, um welche sie sich nicht zu kümmern hätte. Die Ehe ist nach katholischer Lehre ein von Christus eingesetztes und der Verwaltung der Kirche anvertrautes Sacrament. Deshalb hat die Kirche von jeher die Ehegesetzgebung gehandhabt und namentlich Ehehindernisse aufgestellt. Außerdem erklärte sie jede Ehe, die nicht vor der Kirche (in facie ecclesiae) eingegangen wurde, für unerlaubt (illicitum). Wenn sie trotzdem bis zum Concil von Trient die heimlich eingegangenen Ehen als giltig (validum) anerkannte — wofern kein sonstiges Ehehinderniß vorlag —, so that sie dies nur, um größere Uebel zu verhindern. Die Eheleute waren auch dann für ewig gebunden. Was hat aber diese Einrichtung mit dem regellosen Geschlechtsverkehr im Sinne Bebels gemein, der jeder öffentlichen Gewalt das Recht abspricht, sich in die Ehesachen zu mischen, und den Eheleuten erlaubt, auseinanderzulaufen, sobald es ihnen beliebt?

[2] Die Frau S. 337. Auch das Erfurter Programm verlangt „Abschaffung aller Gesetze, welche die Frau in öffentlichrechtlicher und privatrechtlicher Beziehung dem Manne unterordnen". Damit ist wenigstens die Einheit der Familie, die nothwendig ein Haupt erfordert, zerstört. Wer soll entscheiden, wenn Mann und Frau in Bezug auf die Erziehung der Kinder, den Aufenthaltsort u. dgl. nicht miteinander übereinstimmen?

[3] Auch Engels (Ursprung der Familie S. 42) redet ganz offen der freien Liebe das Wort; ebenso Stern, Liebknecht u. a. Die Beseitigung jeder Unterordnung des Weibes unter den Mann, von der das Erfurter Programm redet, läßt ein geordnetes Familienleben nicht aufkommen.

Die Grundlage, auf der zumeist die Unauflöslichkeit der Ehe und dadurch der ganzen Familie beruht, ist die Aufgabe der *Kindererziehung*. Gerade deshalb hauptsächlich ist, wie wir an anderer Stelle nachweisen werden, die lebenslängliche Dauer der Ehe nothwendig, weil sie durchschnittlich zur gebührenden Erziehung der Kinder erfordert wird. Wer die Kindererziehung der Familie entreißt und zur Staatsangelegenheit macht, der zerstört eine Hauptgrundlage der Familie.

Nun aber überliefert der Socialismus Erziehung und Unterricht vollständig dem Gemeinwesen. Das Gothaer Programm verlangte ausdrücklich „*allgemeine und gleiche Volkserziehung durch den Staat*". In etwas dunklerer Form kehrt dieselbe Forderung im *Erfurter Programm* wieder: „Obligatorischer Besuch der öffentlichen Volksschulen. *Unentgeltlichkeit* des Unterrichts, der Lehrmittel und der *Verpflegung* in den öffentlichen Volksschulen sowie in den höheren Bildungsanstalten für diejenigen Schüler und Schülerinnen, die kraft ihrer Fähigkeiten zur weitern Ausbildung geeignet erachtet werden." Hören wir hierüber noch einen Hauptapostel des Socialismus.

„Jedes Kind, das geboren wird, ob Mädchen oder Knabe, ist ein der Gesellschaft willkommener Zuwachs, weil sie darin den Fortbestand ihrer selbst, ihre eigene Fortentwicklung sieht; sie empfindet also von vornherein auch die Verpflichtung, für das neue Lebewesen nach ihren Kräften einzutreten. Zunächst ist also die Gebärende, die Säugende, die Mutter der Gegenstand ihrer Sorge. Bequeme Wohnung, angenehme Umgebung, Einrichtungen aller Art, wie sie diesem Stadium der Mutterschaft entsprechen, aufmerksame Pflege für sie und das Kind sind die erste Bedingung. Die Mutterbrust dem Kinde zu erhalten, solange als möglich und nothwendig erscheint, ist selbstverständlich . . .

„Größer geworden, harren seiner die Altersgenossen zu gemeinsamem Spiel und unter gemeinsamer Obhut. Abermals ist vorhanden, was nach dem Stande menschlicher Kenntniß und Einsicht für geistige und körperliche Entwicklung geleistet werden kann. Mit den Spielsälen kommen die Kindergärten, später kommt die spielende (!) Einführung in die Anfänge des Wissens und der menschlichen Thätigkeit. Es kommt die geistige und die körperliche Arbeit, verbunden mit gymnastischen Uebungen und freier Bewegung auf dem Spiel- und Turnplatz, auf der Eisbahn, im Schwimmbad. Uebungsmärsche, Ringkämpfe und Exercitien für beide Geschlechter folgen sich abwechselnd und ergänzend. Es soll ein gesundes, abgehärtetes, körperlich und geistig normal entwickeltes Geschlecht herangebildet werden. Die Einführung in die verschiedenen praktischen Thätigkeiten, das Fabrikwesen, die Gartencultur, den Ackerbau, die ganze Technik des Productionsprocesses, erfolgt Schritt vor Schritt. Darüber wird die geistige Ausbildung in den verschiedenen Wissensgebieten nicht vernachlässigt . . .

„Dem hohen Culturzustand der Gesellschaft entsprechend wird die Ausstattung der Lehrräume, der Erziehungseinrichtungen und Bildungsmittel beschaffen sein. *Alle Bildungs- und Lehrmittel, Kleidung und Unterhalt, von der Gesellschaft gestellt*, werden keinen Zögling gegen den andern benachtheiligen."[1]

„Die Erziehung wird für *beide* Geschlechter *gleich und gemeinsam* sein. Die Trennung rechtfertigt sich nur in den Fällen, wo die Verschiedenheit des Geschlechtes sie zur absoluten Nothwendigkeit macht. Dieses Erziehungssystem, gut ge-

[1] *Bebel*, Die Frau S. 318—319.

regelt und geordnet und unter ausreichende Controle gestellt, wird bis zu dem Alter währen, in dem die Gesellschaft ihre Jugend für mündig erklärt. Beide Geschlechter sind nunmehr in vollstem Maße befähigt, allen Rechten und Pflichten, welche die Gesellschaft ihren erwachsenen Gliedern auferlegt, in jeder Richtung zu genügen. Die Gesellschaft kann jetzt vollkommen sicher sein, nur tüchtige, nach allen Seiten hin entwickelte Glieder erzogen zu haben."[1]

Das ist einer von den Sommernachtsträumen, an denen das Bebel'sche Buch so reich ist. Wie tief unsittlich dieselben sind, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Folgerichtig ist übrigens diese ganze Beschlagnahme der Erziehung durch den Staat. *Wenn der Socialismus Ernst machen will mit der Gleichheit der Existenzbedingungen für alle, dann muß er vor allem die erste und allgemeinste Quelle der gesellschaftlichen Ungleichheit, nämlich die ungleiche Erziehung und Heranbildung, beseitigen*; das kann nur dadurch geschehen, daß er die Erziehung zur öffentlichen Angelegenheit macht. Das würde natürlich die Mütter nicht hindern, ihre Kinder selbst zu stillen und die ersten Jahre zu hegen; aber Mutter und Kinder ständen in der Pflege der Gesammtheit. Es gibt ja keine Dienstboten. Aerzte, Chirurgen, Hebammen u. s. w. stehen im öffentlichen Dienste. Wer arbeiten kann, muß sich an der öffentlichen Production betheiligen; die Sorge für die Arbeitsunfähigen aber liegt der Gesammtheit ob: also ist auch die Sorge für die Pflege der Wöchnerinnen und ihrer Kinder Sache der Gesammtheit. Wollte man die Sorge für die Kinder den Eltern überlassen, so könnte es geschehen, daß ein kinderloses Elternpaar, welches nie an der Arbeit verhindert ist, ein weit größeres Einkommen hätte als ein anderes, dem die Sorge für fünf, sechs oder mehr Kinder obliegt, und das infolge davon oft an der Arbeit verhindert wird. Und wenn nun gar der Vater oder die Mutter erkrankte, so könnte es geschehen, daß eine Familie in eigentliches Elend geriethe, während eine andere im Ueberfluß lebte. Wie sollte endlich eine Mutter ohne Hilfe von Dienstboten im Stande sein, eine Schaar von sechs, sieben und mehr Kindern zu ernähren und zu erziehen! Wenn man also die Erziehung den Eltern selbst überlassen wollte, so müßte es jedenfalls Pflicht der Gesammtheit sein, den Eltern je nach der Zahl der Kinder einen Zuschuß aus den öffentlichen Einkünften zukommen zu lassen und auch in Krankheitsfällen für die Kinder Sorge zu tragen. Kurz, die *Ernährungslast* müßte vom Staat den Eltern abgenommen werden.

Also sowohl die Ernährung als die übrige Erziehung der Kinder müßte in der socialistischen Gesellschaft eine öffentliche Angelegenheit sein und von der Gesammtheit geleitet und überwacht werden. Damit fällt die Hauptaufgabe weg, um derentwillen man die Ehe als unauflöslich ansehen muß. Zur bloßen Kindererzeugung ist ein lebenslängliches Zusammenleben und Zusammenwirken nicht nöthig. Und selbst wenn man die Unauflöslichkeit der Ehe erzwingen wollte, im Socialismus hätte dennoch die Familie einen tödtlichen Schlag erhalten.

Was die Eltern innig zusammenkettet, ist nicht bloß das Dasein der Kinder, sondern vor allem das Bewußtsein, daß von ihren gemeinsamen Ar-

[1] A. a. O. S. 323. Ganz ähnliche Forderungen stellt *Douai* auf in seinem Buche „Kindergarten und Volksschule" (1876) S. 53.

beiten und Mühen das Wohl und Wehe ihrer Nachkommen abhängt. Die Eltern müssen für Auskommen und Heranbildung der Kinder sorgen: von ihrer Sorge zumeist hängt das Leben, der Stand, die gesellschaftliche Stellung und Ehre und auch das ewige Wohl ihrer Kinder ab. Dieses Bewußtsein treibt sie zu rastlosem Schaffen an. Was sie durch ihre Mühe zusammengebracht, kommt ihren Sprößlingen zu gute, in denen sie sozusagen fortleben und welche sie als die geborenen Erben der Früchte ihrer Anstrengungen zurücklassen.

Das Bewußtsein hinwiederum, den Eltern nicht bloß das Leben, sondern auch die Erhaltung und Erziehung und das Fortkommen in der Gesellschaft, kurz, alles zu verdanken, kettet die Kinder mit innigerer Liebe an ihre Eltern. Sie wissen, daß ihr Schicksal mit dem der Eltern unzertrennlich verknüpft ist, deshalb herrscht auch Gemeinsamkeit der Freuden und Leiden. Das alles fiele im Socialismus weg, der die ganze Gesellschaft in eine einzige Familie umgestalten will. Was würde auch aus der elterlichen Autorität werden, wenn die Kinder wüßten, daß der Staat für ihre Erhaltung sorgt oder jedenfalls für sie den Eltern das Kostgeld bezahlt? Würde ein solches System nicht auch das Eingehen leichtsinniger Ehen mächtig befördern und ebenso die Auflösung derselben, da ja der Socialismus die Ehe als reine Privatsache betrachtet?

II. Erziehung und Unterricht.

Werfen wir noch einen Blick auf Erziehung und Unterricht im Socialismus. Wie aus der oben (212) mitgetheilten Stelle hervorgeht, verspricht Bebel die wunderbarsten Erfolge im Erziehungsfach. Nun denke man sich aber die Kinder von ihren Eltern getrennt in großer Anzahl beisammen, zunächst in geräumigen Spielsälen oder Kindergärten, dann in Volksschulen, wo sie „spielend" in die Wissenszweige eingeführt werden. Wird wohl eine solche Massen- oder Engros-Erziehung eine befriedigende werden? Wir würden dies vielleicht für möglich halten, wenn es sich bloß um eine militärische Schulung für künftige Soldaten handelte. Aber eine solche Erziehung verallgemeinern ist ein Widersinn.

Man kann sich auch nicht auf die heutigen Erziehungsanstalten berufen, wo die Kinder nicht bloß Unterricht, sondern auch Kost und Erziehung wie in der Familie erhalten. Denn um davon zu schweigen, daß die Kinder meistens erst in einem Alter von zehn oder mehr Jahren derartigen Anstalten übergeben werden und zudem immer nur einen kleinen Bruchtheil der Jugend bilden, während der Socialismus alle Kinder ohne Ausnahme in öffentliche Pflege und Erziehung nehmen will: so liegt der Hauptgrund der Verschiedenheit darin, daß die heutigen Erziehungsanstalten die Familie voraussetzen und von ihr gestützt werden. Die Lehrer sind die Stellvertreter der Eltern und werden von dem Ansehen derselben getragen. Wenn endlich ein Zögling unverbesserlich ist, so wird er zur eigenen und der Eltern Schande vor die Thüre gesetzt. Das alles fiele im Socialismus weg. Und nun nehme man dazu noch, daß die socialistische Jugend ohne jede Religion aufwachsen, daß beide Geschlechter nicht getrennt sein sollen: was wird da aus dieser Jugend werden? Es wird wohl nichts übrig bleiben, als mit Knute und Ruthe die Jugend an Zucht und Ordnung zu gewöhnen. Und was vermag rein äußerer Zwang?

Noch sind wir aber nicht am Ende der Schwierigkeiten des socialistischen Erziehungswesens. Unmöglich können alle Kinder in allem unterrichtet und herangebildet werden. Bebel behauptet zwar wiederholt das Gegentheil, aber das ist eine bare Unmöglichkeit. Wir wollen zwar annehmen, bis zu einem gewissen Grade sei die Erziehung und der Unterricht für alle gleich. Aber über diese Grenze hinaus müßte doch wohl eine Scheidung stattfinden. Nicht alle haben Talent zu höheren Studien und noch weniger zu allen höheren Studien. Nicht alle haben Anlagen zu allen Künsten und Handwerken. Will man sich also nicht mit einem ganz niedrigen und ungenügenden Maß von Ausbildung begnügen und die Oberflächlichkeit und Halbwisserei verallgemeinern, so müßte bald, etwa vom 12. oder 13. Jahre an, eine Scheidung der Kinder stattfinden und die einen diesem, die anderen jenem Fach zugetheilt werden. Wer soll nun die Entscheidung treffen? Die Entscheidung den Kindern selbst oder ihren Eltern oder aber einem Machtspruch eines Ausschusses oder der Volksmehrheit anheimgeben wäre unthunlich. Die Eltern würden selbstverständlich ihre Kinder meistens für die höchste Ausbildung bestimmen, da sie selbst die Kosten und Mühen davon nicht zu tragen haben. Von den Kindern dagegen würden bald die meisten und unter ihnen vielleicht die fähigsten an den erworbenen Kenntnissen genug haben. Die Entscheidung einem Ausschuß übertragen würde leicht zu ungerechter Uebervortheilung oder zu Klagen der Eltern führen, deren Kinder zurückgesetzt wurden.

Man müßte also das Aufsteigen zu höheren Fächern von Prüfungen abhängig machen, und in diesem Sinne ist wohl das Erfurter Programm zu verstehen, wenn es von den Schülern redet, „die kraft ihrer Fähigkeiten zur weitern Ausbildung geeignet erachtet werden". Aber auch dieser Ausweg hat seine großen Schwierigkeiten. Entweder nimmt man an, daß mit den höheren Graden der Ausbildung gewisse Vortheile für das Einkommen und die gesellschaftliche Stellung verbunden sind, oder nicht. Bringt das Aufsteigen gar keinen Vortheil für das spätere Leben, so werden sich wohl die wenigsten darum bemühen. Entscheidet es dagegen über die spätere Stellung in der Gesellschaft, so haben wir damit schon eine Verschiedenheit von Ständen, und mit der Gleichheit der Existenzbedingungen ist es vorbei. Wenn man ferner einmal die gesellschaftliche Stellung nicht bloß von der geleisteten Arbeit abhängig macht, wie es nach dem folgerichtigen Socialismus sein sollte, sondern auch von anderen Rücksichten: warum will man dann bloß das Talent berücksichtigen? Verdienen nicht auch Tugend, Fleiß, Geburt von Eltern, die sich um das Gemeinwesen verdient gemacht haben, Beachtung? Ist es endlich nicht hart, ja ungerecht, die ganze Lebensstellung eines Menschen von einer Schulprüfung in seiner Jugend abhängig zu machen?

Aehnlich wie das Aufsteigen zu höherer Bildung müßte auch die Entscheidung darüber, in welchem von den verschiedenen Handwerken, Künsten oder Gewerben jemand ausgebildet werden solle, von Prüfungen abhängig gemacht werden; denn auch hierin ist eine gleiche Ausbildung aller in allem ein Unding. Würden zu viele Candidaten für einen Erwerbszweig die Prüfung bestehen, so müßten sie von oben her anderen Gewerben zugewiesen werden. So müßte schon für die Jugend die Gesammtheit die endgiltige Entscheidung über die

Ausbildung und die Berufswahl ihrer Angehörigen in die Hand nehmen. Socialismus und Freiheit sind eben unverträglich miteinander. An diesem innern Widerspruch: Freiheit mit „allseitig planmäßiger Regelung" der Nationalarbeit vereinigen zu wollen, muß der Socialismus scheitern.

§ 6.

Widerlegung einiger Einwände.

I. Der Communismus der religiösen Orden.

Zu Gunsten des Socialismus hat man sich schon auf die religiösen Orden in der katholischen Kirche berufen, in denen ja der vollste Communismus herrscht. Warum ließe sich eine ähnliche Einrichtung nicht verallgemeinern? Allein zwischen den katholischen Orden und dem Socialismus besteht eine unermeßliche Kluft. Der Socialismus will allgemein und ausnahmslos etwas durchführen, was seiner Natur nach eine große Losschälung vom Irdischen und eifriges Streben nach Vollkommenheit voraussetzt, mithin in der gegenwärtigen Ordnung die Sache nur weniger sein kann. Gewiß, wo Männer sich zusammenfinden, die allem Irdischen entsagen und sich ausschließlich dem Dienste Gottes und des Nächsten widmen wollen, da kann eine Art Gemeineigenthum herrschen, ohne daß Zwietracht und Streit entsteht; da wird sogar eine solche Ordnung sehr förderlich sein, weil sie die Einzelnen der Sorge für die irdischen Bedürfnisse enthebt. Aber wie die Menschen nun einmal sind, vermögen nur wenige sich zur Höhe dieser Entsagung und dieses Strebens nach Vollkommenheit zu erheben. Es ist deshalb ein unmögliches und unvernünftiges Beginnen, die Menschen allgemein zum Verzicht auf das Privateigenthum zwingen und in die Zwangsjacke einer staatlich organisirten Gütererzeugung stecken zu wollen.

Die Socialisten rühmen sich zwar, sie verlangten nicht den Verzicht auf das Eigenthum, sie wollten dasselbe bloß mit der Gerechtigkeit in Einklang bringen. Aber das sind schöne Worte ohne Inhalt. Wer das Eigenthum an allen Productionsgütern beseitigt, hebt das Privateigenthum seiner Substanz nach auf. Das Eigenthum an bloßen Genußmitteln kann seiner Natur nach nur sehr beschränkt sein und genügt nicht, um dem Menschen die Freiheit seiner Bewegung zu sichern. Dem Menschen das Eigenthum an Arbeitsmitteln nehmen heißt ihn als Rad in das große Triebwerk der staatlichen Gütererzeugung einreihen. Davon glauben wir jeden überzeugt zu haben, der unseren bisherigen Erörterungen aufmerksam gefolgt ist.

Auch aus dem Grunde noch ist der Hinweis auf die Ordensgenossenschaften völlig unzutreffend, weil diese auf der Ehelosigkeit beruhen. Eine völlige Armuth ist bei der thatsächlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur mit dem Familienleben unvereinbar.

II. Die modernen großen Fabrikbetriebe.

Bestechender auf den ersten Blick ist die Einwendung, welche die Socialisten zu Gunsten ihres Systems den heutigen centralistisch organisirten Fabrikbetrieben entnehmen. Ist es nicht eine häufige Erscheinung in der heutigen Gesellschaftsordnung, daß acht oder zehn und mehr Tausend Arbeiter in einem einzigen Productionsgeschäft angestellt sind und der ganze Betrieb sich in der schönsten Ordnung vollzieht? Und doch gehören weder die Rohstoffe noch die Werkzeuge den Arbeitern, ja meist nicht einmal den Leitern des ganzen Betriebs.

Dieser Einwurf übersieht nichts als gerade den Hauptunterschied zwischen einem Privatbetrieb und der socialistischen Organisation. Die heutige Ordnung in Fabriken und anderen Betrieben ruht auf dem strengsten moralischen Zwang. Der Fabrikherr in Person oder durch einen Leiter als seinen Vertreter steht den Arbeitern als Eigenthümer und Herr gegenüber und kann ihnen mit nahezu unbeschränkter Gewalt seinen Willen vorschreiben. Der Arbeiter braucht dem Fabrikherrn seine Arbeit nicht anzubieten, aber wenn er bei ihm Arbeit und Unterhalt finden will, so muß er sich unbedingt der von oben vorgeschriebenen Ordnung unterwerfen. Die geringste Unbotmäßigkeit bringt ihn vielleicht vor die Thüre. Also Zwang beherrscht die heutige Production, wenn auch ein Zwang, den jeder aus Noth selbst übernimmt. Im Socialistenstaat dagegen steht nicht ein Eigenthümer den Arbeitern, sondern ein gleichberechtigter Genosse dem andern gegenüber. Jeder kann sich selbst ebenso gut als Eigenthümer ansehen wie die übrigen; außerdem kann man ihm nicht die Thüre weisen, sondern muß ihm Arbeit geben, weil jede Privatgütererzeugung ausgeschlossen ist.

Ebenso wenig als die privaten Productionsunternehmungen beweisen die heutigen großen Staatsbetriebe, wie Eisenbahnen, Posten und Telegraphen, staatliche Bergwerke und Forste u. dgl., etwas zu Gunsten des Socialismus. Denn in diesen öffentlichen Betrieben steht der Staat oder seine Vertreter wie ein Eigenthümer und Herr den Beamten und Arbeitern gegenüber. Sie stehen also den Sonderbetrieben sehr nahe und nehmen theil an ihrem Zwang. Jeder Beamte und Arbeiter muß mit der Stelle fürlieb nehmen, die ihm zugewiesen wird, sonst fehlt ihm der Unterhalt. Ebenso kann er nach erfolgter Anstellung entlassen oder in seinem Gehalt beeinträchtigt werden, wenn er den Vorgesetzten Anlaß zur Klage gibt. Selbst das „laute Raisonniren" genügt zuweilen, um einen Beamten brodlos zu machen. Also auch im heutigen Staatsbetrieb herrscht Zwang und vollzieht sich alles auf Grund „kategorischer Imperative".

Anders im Zukunftsstaat, wo jeder ein Stück Souverän ist und von der Gesammtheit angestellt und unterhalten werden muß; wo ferner die endgiltige Entscheidung über Regelung der Arbeit, Vertheilung der Güter, Anstellung der Aufsichtsbeamten Sache des Volkes ist.

III. Das moderne Militärwesen.

Auch aus der Einrichtung und Leitung der heutigen ungeheuren Heere hat man auf die Möglichkeit einer socialistischen Gesellschaftsordnung geschlossen. Indessen scheint es doch zu einleuchtend, daß die stramme militärische Organisation mit ihrem Strafcodex, in dem z. B. in Deutschland gegen 30 Fälle verzeichnet stehen, wo Todesstrafe in Anwendung kommt, sich nicht auf ein ganzes Volk und auf alle öffentlichen Verhältnisse desselben anwenden läßt. Jeden=

falls sollen uns die Socialisten mit ihren schönen Reden von Freiheit und Gleichheit verschonen, wenn sie derart die Gesellschaft in ein großes Heer verwandeln wollen. Es herrscht ferner beim Militär gar kein Communismus: das Heer ernährt sich nicht selbst, sondern wird von anderen ernährt. Auch die Vertheilung des Einkommens ist so ungleich, daß von Communismus in dieser Beziehung keine Rede sein kann. Uebrigens hat ein solches Vorhaben noch seine gute Weile. Was würde aus einem Heere werden, wenn die Soldaten selbst den Oberbefehl in Händen hätten, sich ihre Officiere und Generale selbst wählen und auch gelegentlich wieder absetzen und richten könnten? Die heutigen Heere haben die strengste Unterordnung und Zucht zur Voraussetzung, ein demokratisch eingerichtetes Heer wäre ein Unding. Und nehme man dazu, daß der Socialismus nicht bloß die militärischen Thätigkeiten, sondern das ganze öffentliche Leben in Bezug auf Gütererzeugung, Verkehr, Erziehung, Unterricht, Presse, Künste und Wissenschaften einheitlich regeln will: so ist die gänzliche Aussichtslosigkeit des Socialismus wohl mehr als einleuchtend.

IV. Die Actiengesellschaften.

Eine besondere Erwähnung verdienen noch die Actiengesellschaften, die deshalb einen Schluß zu Gunsten des Socialismus zu gestatten scheinen, weil in ihnen das Kapital nicht selten fast ganz losgelöst vom Eigenthümer große Gewinne erzielt. Ausgedehnte Unternehmungen in Handel, Industrie, Bergbau, Herstellung von Verkehrswegen u. dgl. gelingen den Actiengesellschaften vortrefflich, obwohl die Angestellten derselben kein persönliches Interesse daran zu haben scheinen.

Doch der Mangel eines persönlichen Interesses ist nur ein scheinbarer. In Bezug auf die untergeordneten Angestellten der Actiengesellschaften gilt ganz dasselbe, was oben von den privaten Productionsunternehmungen und den Staatsbetrieben ausgeführt wurde. Die untergeordneten Beamten stehen den Directoren wie Privateigenthümern gegenüber. Was aber die Directoren der Actiengesellschaften selbst betrifft, so haben dieselben meistens ein sehr großes Interesse an dem Gelingen der Unternehmung. In weitaus den meisten Fällen gehören sie zu den Hauptactionären oder erhalten wenigstens im Falle des Gelingens einen beträchtlichen Gewinnantheil. Auch die untergeordneten Leiter sind bei großen Actiengesellschaften nicht selten am Gewinne betheiligt. Da nun außerdem die Leiter fast unumschränkte Gewalt auf die von ihnen angestellten Aufseher und Arbeiter haben, so läßt sich sehr wohl begreifen, wie eine Actiengesellschaft, trotz der scheinbaren Loslösung des Kapitals vom Eigenthümer, Erfolge erzielen kann.

Uebrigens ist bekannt, daß die Actiengesellschaften in Bezug auf Wirthschaftlichkeit (Ersparung an Rohstoffen, Werkzeugen u. s. w.) hinter Privatunternehmungen zurückstehen; weshalb sich auch Actiengesellschaften mit geringem Kapital in den seltensten Fällen bewähren. Bei großen Actiengesellschaften werden diese Nachtheile durch anderweitige Vortheile aufgewogen [1].

[1] Hierüber weitere Ausführungen bei Leroy-Beaulieu, Le collectivisme p. 348 ss.

Was sodann einen wesentlichen Unterschied zwischen einer Actiengesellschaft und der socialistischen Organisation ausmacht, ist der Umstand, daß in den Actiengesellschaften die Directoren nur selten gewechselt werden. Die Ständigkeit der Leiter ist eine nothwendige Vorbedingung für das Gelingen weit ausschauender Unternehmungen. Wenn die Leitung häufig wechselt, fehlt es an der erforderlichen Einheitlichkeit, Planmäßigkeit, weil nur in seltenen Fällen die Ansichten der Leiter miteinander übereinstimmen werden. Welche Bürgschaften hätte man aber für diese erforderliche Stetigkeit der Leitung im Socialismus, wo die „Ordner“ vom Volke gewählt und abgesetzt werden und wo schon die grundsätzliche Gleichstellung aller keine Beständigkeit in der Besetzung der einflußreichsten Aemter zuläßt? Würde da nicht das ewige Experimentiren und Umgestalten das nationale Productionsgetriebe beständig stören und ins Stocken bringen? Will man aber den obersten Leitern keine Gewalt in die Hände geben und ihre Entschließung von der Zustimmung der Volksmehrheit abhängig machen, so nimmt man ihnen die zur wirksamen Ausübung ihres Amtes nöthige Gewalt.

Hiermit wollen wir unsere Untersuchung des Socialismus schließen. Wir vertrauen, daß jeder Unbefangene, der uns von Anfang bis zu Ende folgte, die Ueberzeugung gewonnen hat, daß der Socialismus auch in seiner vernünftigsten Formulirung unwahr und undurchführbar ist. Er ruht auf ganz unhaltbaren religiösen und volkswirthschaftlichen Grundlagen, und weit entfernt, die glänzenden Versprechungen halten zu können, mit denen er die unwissenden Massen bethört, würde er die Cultur, die uns das Christenthum gebracht, zerstören und uns in die Zeiten roher Barbarei zurückschleudern [1]. Doch ist eine dauernde Herrschaft des Socialismus nicht zu fürchten, weil er mit den untilgbarsten Trieben und Neigungen der menschlichen Natur in schreiendem Widerspruche steht.

Drittes Kapitel.

Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner [2].

Erster Artikel.

Das Grundeigenthum im Lichte der Geschichte.

§ 1.

Die geschichtliche Methode der Gegner des Grundeigenthums.

Der Socialismus will alle Productionsmittel vergesellschaften. Daß er keine Aussicht auf dauernde Verwirklichung hat, glauben wir im vorigen Kapitel

[1] Sehr richtig sagt das päpstliche Rundschreiben über die Arbeiterfrage: „Aus alledem ergibt sich klar die Verwerflichkeit der socialistischen Grundlehre, wonach der Staat allen Privatbesitz einzuziehen und zu Gemeineigenthum zu machen hätte. Eine solche Lehre gereicht den arbeitenden Klassen, zu deren Nutzen sie doch erfunden sein will, lediglich zu schwerem Schaden; sie widerstreitet den natürlichen Rechten eines jeden Menschen, sie verzerrt den Beruf des Staates und macht eine friedliche Entwicklung des Gesellschaftslebens unmöglich.“

[2] Die folgende Abhandlung ist zuerst, wenigstens zum Theil, in den „Stimmen aus

für jeden unbefangenen Leser überzeugend dargethan zu haben. Daraus folgt unmittelbar, daß das Privateigenthum an Arbeitsmitteln im allgemeinen und wenigstens innerhalb gewisser Grenzen unentbehrlich ist.

Nicht wenige Volkswirthschaftslehrer geben diese Nothwendigkeit privater Productionsmittel im allgemeinen zu, wollen aber Grund und Boden grundsätzlich vom Privateigenthum ausgeschlossen wissen. Man hat ihnen den Namen Ackersocialisten (Agrarsocialisten) beigelegt, um sie von den folgerichtigen, extremen Socialisten zu unterscheiden [1].

Die Waffen, deren sich die Ackersocialisten gegen das private Grundeigenthum bedienen, sind dreifacher Art: die einen sind der Geschichte, die anderen der Volkswirthschaft, noch andere endlich dem Naturrecht entlehnt. Untersuchen wir hier zuerst die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigenthum.

1. Es ist besonders E. de Laveleye, der die geschichtliche Seite der Angriffe gegen das Grundeigenthum besorgt und die Waffen geschmiedet hat, deren sich heute viele Ackersocialisten, z. B. Henry George, bedienen. Nach de Laveleye trifft man überall und bei allen Völkern ursprünglich collectiven Grundbesitz (der Gemeinde oder des Stammes) an. Erst spät und allmählich, meist durch List und Gewalt, hat sich das Sondergrundeigenthum entwickelt und schließlich das Gemeineigenthum verdrängt. Hauptsächlich sind nach der Ansicht dieses Gelehrten die Römer schuld an der Entstehung und Entwicklung des vollen Privatgrundeigenthums im heutigen Sinne [2].

Durch diese Thatsachen will er darthun, das Grundeigenthum sei keine naturrechtliche Einrichtung, sondern nur eine willkürliche Erfindung, die wieder verschwinden und dem Gemeineigenthum Platz machen könne. Ja er geht sogar weiter und behauptet, das Gemeineigenthum sei der allgemeinen Anschauung der Menschen entsprechender und biete auch größere Bürgschaften für die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen [1]. Er unterläßt es deshalb auch nicht, uns die gesellschaftlichen Zustände jener Völkerschaften, bei denen er Gemeineigenthum an Grund und Boden gefunden zu haben glaubt, in den rosigsten Farben zu schildern.

An dieser Beweisführung fällt gleich eines auf. De Laveleye belehrt uns, ursprünglich habe überall Gemeineigenthum an Grund und Boden geherrscht, aber überall habe allmählich das Privateigenthum das Gemeineigenthum verdrängt, besonders wo die Bodencultur aus einer extensiven eine intensive geworden sei, d. h. wo das Kapital zur Erzeugung dessen mitwirken mußte, was man ursprünglich von der Ausdehnung erwartete [2].

Was hätte nun der Geschichtsforscher aus dieser Thatsache schließen sollen? Offenbar, daß wir es hier nicht mit einer willkürlichen, sondern mit einer in der Natur der Verhältnisse begründeten Erscheinung zu thun haben. Wenn überall, wo die Cultur höher emporsteigt, das Gemeingrundeigenthum verschwindet, so ist das wohl ein schlagender Beweis, daß es mit derselben unvereinbar ist. Ja aus dem Laveleye'schen Buche selbst läßt sich der Beweis erbringen, daß das Sondergrundeigenthum in dem Maße zunimmt, als die Cultur höher steigt; wo die Cultur am höchsten ist, finden wir auch das Privateigenthum am meisten entwickelt.

Wir behaupten nicht, daß auf höheren Culturstufen nur Privatgrundeigenthum vorhanden sein solle. Neben dem Privateigenthum hat auch von jeher in größerem oder geringerem Umfang Gemeineigenthum am Boden bestanden und besteht zum Theil heute noch. Aber wenn die Thatsache richtig ist, daß man überall vom ursprünglichen ausschließlichen Gemeineigenthum abgegangen, und zwar um so mehr, je höhere Culturstufen man erreichte, so ist das wohl ein unzweideutiges Zeichen, daß wir hier eine nothwendige Erscheinung vor uns haben. Die von de Laveleye behaupteten Thatsachen sprechen also eher gegen als für den Ackersocialismus.

2. Wir könnten uns mit dieser Antwort auf die geschichtlichen Angriffe gegen das Grundeigenthum begnügen. So ohne weiteres dürfen wir jedoch die von Laveleye aufgestellte Behauptung, ursprünglich habe überall Gemeineigenthum an Grund und Boden bestanden, nicht hinnehmen. Denn der Hauptbeweis, mit dem er dieselbe zu stützen sucht, ist, näher besehen, werthlos.

Wollen wir die ursprünglichen Eigenthumsverhältnisse kennen lernen, so müssen wir nach de Laveleye die Zustände jener Völker erforschen, welche am weitesten in der Cultur zurück, mithin dem Urzustand am nächsten sind. Deshalb schildert er uns die Eigenthumsverhältnisse in den russischen Dorfgemeinden (Mir), in den alten Patriarchalfamilien der Steppen Asiens, bei den alten Germanen, den Völkern auf Java u. s. w.

Diese Beweisführung setzt offenbar die Entwicklungshypothese im Sinne Darwins voraus. Nach den Anhängern dieser Lehre haben wir allgemein

---

Maria-Laach" und seither auch separat erschienen unter dem Titel: Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner. Freiburg 1892. Dieselbe ist auch ins Englische übersetzt unter dem Titel: The champions of agrarian Socialism. A refutation of E. de Laveleye and H. George by V. Cathrein S. J. Translated, revised and enlarged by Rev. J. U. Heinzle S. J., President of Canisius College, Buffalo. N. Y. Buffalo 1889.

[1] Zu ihnen gehören, wenn auch nicht alle in derselben Weise, die Engländer J. Stuart Mill (Principien der Nationalökonomie II. Bd., Kap. 2 § 6), Herbert Spencer (Social Statics ch. 9), der Franzose Huet (Le règne social du christianisme, l. 3 chap. 5 sqq.), der Belgier E. de Laveleye (besonders in seinem Hauptwerk: De la propriété et de ses formes primitives, 4me éd., Paris 1891), der Amerikaner Henry George (Progress and Poverty; The Land Question; Social Problems etc. Die erstgenannte Schrift ist 1881 auch in deutscher Uebersetzung erschienen und hat in Amerika eine große Anzahl von Auflagen erlebt). In Oesterreich und Deutschland zählen zu den Anhängern des Ackersocialismus Hertzka (Freiland [1890]) und M. Flürscheim, der in seinen Schriften (Auf friedlichem Wege; Der einzige Rettungsweg; Deutschland in 100 Jahren u. s. w.) für die Ideen H. George's Anhänger wirbt. Außerdem ist hauptsächlich auf Betreiben Flürscheims ein „Verein für Bodenbesitz-Reform" ins Dasein getreten, der durch öffentliche Versammlungen und Herausgabe der Halbmonatschrift „Frei Land" für die Verstaatlichung des Grund und Bodens Propaganda macht. Auch A. Samter (Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung [1879] S. 460 ff.) ist Ackersocialist, bleibt sich aber nicht ganz folgerichtig. Obwohl er behauptet, die Natur selbst habe dem Grundeigenthum den Stempel der Gesellschaftlichkeit aufgedrückt, es zum Gemeingut bestimmt, so soll doch Grund und Boden bloß im „großen Ganzen" Staats- und Gemeindeeigenthum werden. Den Ackersocialisten steht endlich A. Wagner (Grundlegung [1879] S. 643 ff.) nicht sehr fern.

[2] So in dem schon angeführten Werke: De la propriété et de ses formes primitives

[1] A. a. O. S. 537 ff. [2] Ebend. S. 5.

drei Hauptperioden in der Entwicklung des Menschen aus einem ganz oder halb thierischen Zustand zu unterscheiden.

Zuerst waren die Menschen Jäger, welche in wilden Horden die Wälder und Steppen durchstreiften und von der Jagd, sei es auf Mitmenschen oder Thiere, lebten. Auf dieser Stufe kann, wenn wir etwa die Waffen und Kleider ausnehmen, von Privateigenthum kaum die Rede sein, da jeder nach Kindesart nur an die Befriedigung seiner augenblicklichen sinnlichen Triebe denkt und es ihm im Traume nicht einfällt, sich dauernd etwas zu ausschließlichem Gebrauche anzueignen.

Auf einer höhern Stufe sehen wir die Menschen als Hirten ein Nomadenleben führen und ihre Heerden stets dorthin treiben, wo sich fette Weideplätze finden. Beim Wechsel der Jahreszeit brechen sie ihre Zelte ab und ziehen weiter. Auf dieser zweiten Stufe hat sich das bewegliche Sondereigenthum, besonders an Heerden und Geräthschaften, weiter ausgebildet; das unbewegliche Sondereigenthum dagegen ist noch unbekannt; höchstens gibt es Grundeigenthum des ganzen Stammes oder Clans, insofern jeder Stamm ein bestimmtes Gebiet für sich in Anspruch nimmt und gegen andere Stämme zu behaupten sucht.

Erst allmählich, sei es nun, weil infolge der vermehrten Bevölkerung keine freien Triften mehr vorhanden waren, oder weil man des ewigen Wanderns überdrüssig wurde, fingen einzelne Stämme an, sich dauernd an einem Orte niederzulassen und Ackerbau zu treiben. Auch diese dritte Entwicklungsstufe kennt anfänglich kein Privateigenthum an Grund und Boden. Der Stamm als Gesammtheit nimmt Besitz von dem umliegenden Bezirk, von welchem ein Theil gemeinsam bleibt als Weideplatz und Waldung, ein anderer den einzelnen Familien zu zeitweiligem Gebrauch überlassen wird. Erst jetzt beginnt das Sondergrundeigenthum seinen Eroberungszug, der mit der schließlichen Verdrängung des unbeweglichen Gemeineigenthums endet.

Diese ganze Entwicklungstheorie ist nur ein reines Phantasiegebilde ohne jede geschichtliche Grundlage. Es ist allerdings möglich und auch wahrscheinlich, daß bei manchen Völkerstämmen thatsächlich eine Entwicklung in der geschilderten Richtung stattgefunden hat. Nach der angegebenen Theorie jedoch ist die Entwicklung überall in derselben Weise vor sich gegangen. Ueberall haben wir uns die Menschen zuerst in einem völlig wilden, ja nach den meisten in einem nahezu thierischen Zustand zu denken, überall mußten sie die drei Stufen durchlaufen. In dieser Allgemeinheit aber ist die Theorie nicht nur völlig unerwiesen, sondern unwahr. Sie steht nicht bloß mit der christlichen Offenbarung, sondern auch mit der Geschichte im Widerspruch, welche uns in den alleraltesten Zeiten die Menschen auf einer Culturhöhe schildert, die mit den Zuständen verwahrloster Wilden entfernt keine Aehnlichkeit hat.

Ist aber diese Theorie in ihrer Allgemeinheit unrichtig, so beruft man sich umsonst auf die Eigenthumsverhältnisse der uncivilisirtesten Völker, um uns zu zeigen, wie sich überall die Eigenthumsbildung vollzogen habe. Denn es ist doch ebenso möglich, daß diese Völker durch Verwahrlosung von einer höhern Culturstufe allmählich in Barbarei versunken sind.

§ 2.

Der russische Mir und die germanischen Markgenossenschaften.

Bisher haben wir angenommen, die von de Laveleye und anderen vorgebrachten geschichtlichen Thatsachen seien richtig. Sehen wir uns diese Thatsachen etwas näher an. Ist es wirklich wahr, daß all die Völker, von denen uns de Laveleye berichtet, bei ihrem Eintreten in die Geschichte Gemeineigenthum besaßen und dadurch Zeugniß für die ursprüngliche Gestaltung des Eigenthums ablegen? Auch diese Stütze seiner Beweisführung ist ganz hinfällig. Wir wollen dies an zwei Beispielen zeigen: den russischen Dorfgemeinden und den deutschen Markgenossenschaften, auf die man sich heute vielfach zu Gunsten des Gemeineigenthums beruft.

1. In Rußland gehört seit Aufhebung der Leibeigenschaft (1861) der Grundbesitz um die Dörfer herum der Gesammtheit der Dorfgenossen oder dem „Mir". Jeder männliche Bewohner des Dorfes hat, sobald er eine eigene Familie gründet, das Recht auf einen gleichen Theil des dem Mir gehörigen Bodens. Die Häuser im Dorfe mit den dazu gehörigen Gärten sind Privateigenthum, dürfen aber nur an einen Dorfgenossen verkauft werden.

Bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft waren Land und Leute Eigenthum des Fürsten, der Kirche oder des Adels; doch waren die Bauern, die Frohnden und Leistungen an den Grundherrn abgerechnet, in der innern Verwaltung ihres Dorfes, an dessen Spitze ein Starost steht, ziemlich frei. Nur galt es seit langem als Pflicht, nach einer Reihe von Jahren (in manchen Gemeinden jährlich, in anderen nach zwei, drei, sieben oder zehn Jahren) den Grundbesitz von neuem zu vertheilen. Es ist sicher, daß die Bauern vielfach Widerwillen gegen diese periodische Theilung an den Tag legten. Dieselbe ist auch ein großes Hinderniß gegen Bodenverbesserungen.

Seit Harthausen waren nun manche der Ansicht, der „Mir" stelle die ursprüngliche Einrichtung der russischen Dorfgemeinden dar. Es liegt in der Tendenz de Laveleye's[1], daß er sich unbedingt dieser Ansicht anschließt. Dagegen hat die neuere Geschichtsforschung den Beweis erbracht, „daß der ‚Mir' auf Anordnungen beruht, welche nicht über das 17. Jahrhundert hinaufreichen"[2].

Ursprünglich, d. h. soweit die geschichtlichen Quellen hinaufreichen, gab es in Rußland nur freie Bauern und wirkliche Sklaven. Die Bauern waren aber meist nicht Grundeigenthümer, sondern freie Pächter, die ihre Pacht nach Belieben aufgeben und in andere Gegenden verziehen konnten[3]. Erst all-

---

[1] Das Folgende ist geschrieben mit Rücksicht auf die zweite Auflage des Laveleyeschen Buches. In der vierten Auflage hat der Verfasser seine Ansicht wesentlich modificirt.

[2] Meitzen im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" (1892) Artikel „Feldgemeinschaft".

[3] Keußler, Zur Geschichte und Kritik des bäuerlichen Grundbesitzes in Rußland I, 21 ff. Die allgemeinen philosophischen Betrachtungen über Entstehung des Grundeigenthums, mit denen Keußler seine Untersuchungen beginnt, gehören nicht der Geschichte an. Auch nach Strahl (Geschichte des russischen Staates I, 142) waren die russischen Bauern in den ältesten Zeiten persönlich frei und konnten von einem Orte zum andern herumziehen. Wahrscheinlich lebten sie nicht in geschlossenen Dörfern, sondern in vereinzelten Höfen. Wie es scheint, waren die Großfürsten Eigenthümer alles Bodens.

mählich wurden sie durch Gesetz an die Scholle gebunden. Daß im 14. und 15. Jahrhundert manche Bauern auf eigenem Boden wohnten, den sie durch Besitznahme, Urbarmachung oder durch Kauf von einem Grundbesitzer erworben hatten und über den sie frei und unbeschränkt als Eigenthümer verfügen konnten, gilt unter den bedeutenderen russischen Geschichtschreibern als ausgemacht[1].

Dieses alles hindert Laveleye nicht, zu behaupten, der Mir sei die ursprüngliche Dorfverfassung Rußlands. Denn, so führt er aus, wenn bei allen slavischen Völkern, bei den Germanen, in China, in Indien, auf Java Gemeinde-Eigenthum geherrscht habe, so könne man nicht annehmen, der Mir sei bloß durch die Gesetze Boris Godunows und Peters des Großen ins Dasein getreten[2].

Diese Beweisführung ist charakteristisch. Hier am Anfang des Buches wird als eine geschichtlich feststehende Thatsache ausgesprochen, bei allen Völkern sei das Gemeineigenthum die ursprüngliche Besitzform gewesen, um daraus zu folgern, daß bei den Russen in den ältesten Zeiten dies ebenso der Fall gewesen sein müsse. Später müssen dann die russischen Bauern als Beweis dafür dienen, daß bei den anderen Völkern das Collectiveigenthum dem Privateigenthum vorhergegangen sei.

In den früheren Auflagen seines Werkes stützte sich de Laveleye zu Gunsten seiner Ansicht auch auf die vermeintliche Unmöglichkeit, die Entstehung des Gemeineigenthums zu erklären, wenn es nicht von Anfang an vorausgesetzt werde. Diesen Grund hat er in der letzten Auflage fallen lassen, und mit vollem Recht. Das von Bauern bewirthschaftete Land war nicht ihr Eigenthum, sondern Eigenthum des Grundherrn. Dieser machte die Gesammtheit der Familienväter solidarisch für ihre Leistungen haftbar. Deshalb mußte auch diese Gesammtheit das Verfügungsrecht über den ihr gemeinsam überlassenen Grundbesitz haben. Sie brachte dasselbe dadurch zur Geltung, daß das den Einzelnen zugewiesene Land ihnen nicht dauernd verblieb, sondern nur, bis eine neue Theilung erfolgte[3].

Diese Gesammthaft finden wir auch anderwärts, so z. B. schon sehr früh in England, wo die Hörigen eines Dorfes als Gesammtheit dem Grundeigenthümer für die zu entrichtenden Abgaben und für Aufrechthaltung der Ordnung solidarisch hafteten. In dieser Einrichtung hat das Selbstbesteuerungsrecht vieler englischen Städte seinen Ursprung.

2. Ebenso wenig als in Bezug auf Rußland steht rücksichtlich der germanischen Gemeinden der ausschließliche Bestand des Eigenthums fest.

Vor allem darf man nicht außer acht lassen, daß die Germanen nicht die ursprünglichen Bewohner des Landes waren, welches ihre Nachkommen heute inne haben. Ueber die Eigenthumsverhältnisse dieser ältesten Bewohner, die vielleicht schon 1000 bis 2000 Jahre vor unserer Zeitrechnung unsere Gegenden besiedelten, wissen wir gar nichts. In diese vielfach schon bewohnten Gegenden

[1] Keußler a. a. O. S. 22. [2] De la propriété (4me éd.) p. 25.

[3] Aehnlich erklärte schon Le Play (Réforme sociale t. 3. l. 7. c. 65) die Entstehung des Mir. Meitzen, v. Keußler und andere sprechen sich in demselben Sinne aus.

zogen die Germanen bei der Völkerwanderung in militärisch organisirten Abtheilungen ein. Die Völker bestanden aus Hundertschaften, die selbst wieder in Geschlechter und Familien zerfielen. Die Vertheilung des Bodens erfolgte in Anschluß an diese militärische Organisation. Ein Theil wurde wahrscheinlich gleich Privateigenthum, ein anderer — hauptsächlich Triften und Waldungen umfassend — blieb vielleicht allen zu gemeinsamer Nutzung.

Solange die germanischen Völkerschaften auf der Wanderung nach einer neuen Heimat begriffen waren, konnte selbstredend das Grundeigenthum nicht entstehen. Es liegt in der Natur der Sache, daß Stämme, die noch keine festen Wohnsitze haben, auf Grundeigenthum keinen Werth legen. Selbst der Stamm als Gesammtheit wird kein Grundeigenthum beanspruchen, sondern dorthin ziehen, wo gerade die besten Triften oder Jagdgründe sich finden.

Hält man dies vor Augen, so bietet die Stelle des Cäsar, auf welche man die Theorie vom „ursprünglichen Gemeineigenthum der Markgenossenschaft" stützt, keinerlei Schwierigkeit[1]. Sie redet von Wanderstämmen, die jährlich ihre Wohnsitze wechseln und hauptsächlich von Viehzucht und Jagd leben; sie gestattet deshalb keinen allgemeinen Schluß auf die Eigenthumsverhältnisse aller germanischen Völkerschaften, am wenigsten derjenigen, die feste Wohnsitze innehatten. Außerdem sind die geschilderten Stämme nichts weniger als demokratische „Markgenossenschaften", von den heute so viel die Rede ist; sie bilden vielmehr eine aristokratisch regierte Gesellschaft, in der wahrscheinlich die magistratus et principes die Eigenthümer waren. Sie weisen den Geschlechtern, die sich vereint haben, nach Belieben den Ort und die Größe des Ackerfeldes zu (quantum et quo loco visum est) und zwingen sie (cogunt) ein Jahr später, weiterzuziehen. Das Volk erscheint hier als eine fast willenlose Masse, die auch gegen ihren Willen die Wohnsitze jährlich wechseln muß, wahrscheinlich, damit sie sich nicht an die Scholle hefte und zum Kriegshandwerk minder tauglich werde.

Etwas eingehendere Schilderungen der germanischen Eigenthumsverhältnisse verdanken wir Tacitus[2]. Nach den Angaben dieses Geschichtschreibers gab es bei den Germanen keine Städte, ja nicht einmal Dörfer mit unmittelbar zusammenhängenden Wohnungen. Getrennt voneinander schlugen sie ihre Wohnsitze auf, wo ihnen eine Quelle, ein Wiesengrund oder Wald gefiel. Selbst wo sie gemeinsam wohnen, umgibt jeder sein Haus mit einem freien Raum.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dort, wo der Anbau auf Einzelhöfen erfolgte, von Gemeineigenthum oder Feldgemeinschaft keine Rede sein kann. Aber auch in den Dörfern ist von ausschließlichem Gemeineigenthum

[1] De bello Gallico l. 6 c. 22: Agriculturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Nec quisquam agri modum certum aut fines habet proprios; sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt, quantum et quo loco visum est agri, attribuunt atque anno post alio transire cogunt.

[2] De situ, moribus et populis German. c. 16: Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes. Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit.

keine Spur[1]. Ja was Tacitus von der Stellung der Sklaven bei den Germanen schreibt, läßt klar durchblicken, daß er an Privateigenthum denkt. Denn die Sklaven werden nach seiner Angabe nicht zu häuslichen Diensten verwendet, sondern bewohnen ein eigenes Haus und müssen ihrem Herrn eine Abgabe an Getreide, Vieh oder Kleidern entrichten, im übrigen sind sie unabhängig. Er vergleicht dieses Verhältniß mit dem römischen Colonat.

Daß also Privateigenthum an Grund und Boden zur Zeit des Tacitus bestanden habe, scheint uns unzweifelhaft. Ob daneben Gemeineigenthum bestanden? Das wird gewöhnlich angenommen auf Grund der bekannten Stelle: Agri pro numero cultorum ab universis in vices[2] occupantur, quos mox inter se partiuntur. Facilitatem partiendi camporum spatia praebent. Arva per annos mutant et superest ager. Wir glauben zwar, daß es sich hier nur um die occupatio bei der ersten Ansiedelung handeln kann, welcher gleich die Theilung folgte. Denn wie könnte noch von Besitzergreifung die Rede sein, wenn ein Stamm das Gebiet schon im Besitz hatte? Niemand nimmt erst in Besitz, was sich schon in seinem Besitze befindet. Doch wir lassen diese Streitfrage auf sich beruhen[3]. Uns genügt, dargethan zu haben, daß zur Zeit des Tacitus Privateigenthum an Grund und Boden schon bestanden hat und keineswegs erst von den Römern in Deutschland eingeführt wurde.

Wir fügen noch einige Stellen aus den altdeutschen Volksrechten bei, welche beweisen, wie tiefe Wurzeln das Privatgrundeigenthum schon seit den ältesten Zeiten in den germanischen Ländern geschlagen hatte.

Im alemannischen Recht wird bestimmt: Wenn jemand eine Mühle am Flusse bauen oder sonstwie das Wasser absperren wolle, so dürfe er dies, wenn beide Ufer ihm gehören und niemand dadurch beeinträchtigt werde; gehöre das eine Ufer einem andern, so müsse er die Erlaubniß dazu erlangen[4]. Gleich das folgende Kapitel enthält Vorschriften, wie der Streit zu schlichten sei, wenn zwei Familien sich über die Grenzen ihres Grundbesitzes entzweien. Ein Gottesgericht soll entscheiden und der Sieger im Kampfe den strittigen Boden erhalten. Ein anderes Gesetz (57) bestimmt die Erbfolge für den Fall, daß der Vater keine Söhne, sondern nur zwei Töchter hinterlassen hat. Heiratet die eine einen Freigeborenen, die andere einen Hörigen, so soll die erstere allein den Grundbesitz des Vaters (terram patris) erben.

[1] Daß zur Zeit des Tacitus neben Gemeineigenthum auch Privateigenthum an Grund und Boden vorhanden gewesen, behauptet auch Waitz (Verfassung des deutschen Volkes in ältester Zeit [3. Aufl.] S. 124): „Daß dieser (der Begriff des Eigenthums an Boden) den Deutschen zur Zeit des Tacitus gefehlt, läßt sich in keiner Weise darthun. Wo der Anbau auf Einzelhöfen erfolgte und keine Feldgemeinschaft bestand, war er von selbst gegeben. Aber auch in der Dorfverfassung hat an der Hofstätte von jeher das volle Recht des Eigenthums gelten müssen; von einem Wechsel auch jener, wie Cäsar will, ist bei Tacitus und später nirgends die Rede. Und an die Hofstätte war das Recht auf Land von bestimmter Größe, wenn auch nicht immer von bestimmter Lage, gebunden.“ Aehnlich drückt sich Inama-Sternegg aus (Deutsche Wirthschaftsgeschichte bis zum Schluß der Karolingerperiode. Leipzig 1879. S. 96 ff.).

[2] Andere lesen invicem, andere ab universis vicis.

[3] Man vgl. über dieselbe Fustel de Coulanges, Revue des questions historiques (1889) XLV, 354.

[4] Leg. Alaman. c. 79; cf. Pertz, Monument. Germ. XV, 113.

Das bajuvarische Recht verlangt (tit. 16 § 15), daß die Kaufverträge in Bezug auf Sklaven, Ländereien (terras), Häuser und Wälder (casas et silvas) schriftlich oder durch Zeugen beglaubigt sein sollen. Gleich der folgende Titel (tit. 17 § 2) verhängt Strafen über denjenigen, der ungesetzlich in die Wiese oder den Acker eines andern (pratum, agrum vel exaratum alterius) eindringt. Kommt es zu einem Rechtsstreit, so muß der Besitzer schwören, daß er den Acker vom Vater geerbt, immer besessen und die Früchte desselben ohne Widerspruch geerntet habe[1]. Titel 12 § 4 verordnet: Wenn jemand in Abwesenheit und ohne Wissen des Eigenthümers sich ein Stück fremden Gebietes angeeignet hat, soll er dasselbe, sobald die früheren Grenzen entdeckt sind, zurückerstatten. Der Besitztitel soll ihm nichts helfen, es sei denn, daß er das Stück gekauft[2].

Nach dem sächsischen Recht muß derjenige, der behauptet, ein anderer habe sein Land (terram suam) in Besitz genommen, durch Zeugen beweisen, daß dasselbe ihm gehört habe (eam suam fuisse). Widerspricht der Angeklagte, so entscheidet der Zweikampf[3]. Dasselbe Recht setzt auch die Bedingungen fest, unter denen ein unter Vormundschaft stehender oder verbannter Mann seine Erbschaft (in unbeweglichen Gütern) verkaufen kann[4].

Das thüringische Recht schließt die Erbfolge der Töchter im Grundbesitz an und für sich aus. Hat der Erblasser keine Söhne, so gehören Geld und Sklaven der Tochter, der Grundbesitz geht an den nächsten Verwandten von väterlicher Seite. Sind keine solche Erben vorhanden, so erhält die Tochter das ganze Erbe. „Die Erbschaft geht von der Lanze an die Spindel über.“[5] Nach demselben Recht muß derjenige, welcher einen andern innerhalb des demselben gehörigen umzäunten Gebietes tödtet, die dreifache Strafe bezahlen und dreifach den angerichteten Schaden ersetzen[6].

Für die Ostgoten bestimmt das Edict Theodorichs: wer sein Landgut freiwillig jemand übergeben wolle, müsse dies schriftlich und unter Zuziehung von Zeugen thun[7]. Hat ein Sklave aus Unachtsamkeit auf dem Gute seines Herrn (domini sui agro) Brand gestiftet und dadurch dem Nachbarn an Fruchtbäumen, Wäldern, Weinbergen oder Saaten Schaden zugefügt, so soll sein Herr diesen Schaden gut machen oder den Thäter dem Richter überliefern[8]. Verkauft ein Eigenthümer zweier Grundstücke das eine derselben, so soll diejenige Grenze zwischen beiden Grundstücken gelten, welche der Eigenthümer festgesetzt hat, und falls eine solche Bestimmung nicht getroffen wurde, diejenige, welche von Alters her beide Grundstücke trennte[9].

Das longobardische Recht bestimmt, daß derjenige, welcher auf dem Besitze eines andern eine Mühle baut und nicht beweisen kann, daß der Boden ihm gehört, Mühle und Arbeit verliere. Beides soll dem gehören, der als Eigenthümer des

[1] Pertz l. c. XV, 325—326. [2] Pertz l. c. XV, 312.

[3] Lex Saxonum tit. 63; Pertz l. c. p. 80.

[4] Ibid. tit. 64. Man pflegt das römische Recht anzuklagen, daß es den kalten, herzlosen Begriff von mein und dein in Umlauf gesetzt. Wir dürfen aber nicht ungerecht sein. So schroffe Auffassungen vom Eigenthum wie die altdeutschen Gesetze hat das römische nicht. Das sächsische Gesetz z. B. setzt Todesstrafe auf den Diebstahl eines Pferdes, eines Bienenstocks innerhalb der Umzäunung, ebenso auf nächtlichen Einbruch, nächtlichen Diebstahl eines vierjährigen Rindes. Ja geradezu unglaublich hart klingt der Paragraph: „Wer was immer für eine Sache im Werth von drei Solidi stiehlt, soll mit dem Tode bestraft werden“ (Lex Saxon. c. 46).

[5] Lex Thuring. tit. 30 et 34. [6] Ibid. tit. 50.

[7] Edict. Theodor. c. 52, bei Pertz XV, 157. [8] Ibid. c. 97.

[9] Ibid. c. 105.

Bodens oder des Ufers erfunden wird [1]. Dasselbe Recht enthält genaue Vorschriften über Verpfändung und Verkauf von Grundstücken [2], strenge Verbote, fremde Felder, Aecker, Gärten u. s. w. zu beschädigen. Wer ein Grenzzeichen im Walde eines andern anbringt und nicht beweisen kann, daß der Wald sein eigen sei, soll 400 Solidi Strafe bezahlen, die Hälfte an den Eigenthümer des Waldes [3].

Nach dem burgundischen Recht hat derjenige, dessen Weinberge, Wiesen, Saatfelder und Wälder (silvis glandiferis) durch die Schweine eines andern zum zweiten Male und nach geschehener Verwarnung beschädigt werden, das Recht, das beste von den Schweinen zu tödten und zu behalten [4]. Wer eine fremde Umzäunung durchbricht und seine Pferde oder andere Thiere freiwillig in das Saatfeld oder die Wiese hineinläßt, soll dem Eigenthümer (domino) für jedes Thier zum Schadenersatz einen Solidus bezahlen [5]. An einer andern Stelle wird verordnet: Wer auf dem gemeinsamen Gebiet (communi campo), ohne Widerspruch zu erfahren, einen Weinberg angelegt, soll demjenigen, auf dessen Gebiet dieser Weinberg liegt, ein ähnliches Stück Land zurückerstatten. Wer aber trotz Widerspruches den Weinberg anlegt, soll die Arbeit verlieren; der Weinberg soll dem Eigenthümer des Feldes gehören [6].

Daß das salische Gesetz die Frauen vom Erbrecht an Grund und Boden ausschließt, also Privatgrundeigenthum anerkennt, dürfen wir als bekannt voraussetzen. Dasselbe Gesetz verhängt auch strenge Strafen für Diebstähle in einem fremden Feld (campo alieno), fremden Garten, fremden Saatfeld, fremden Weinberg, fremden Wald [7]. Das Wort alienus wird hier gleichmäßig für Haus, Erntefeld und Wald gebraucht. Mit dem salischen Recht stimmen im wesentlichen die Gesetze der ripuarischen und chamavischen Franken überein [8].

Während so die altgermanischen Rechte an zahlreichen Stellen — wir haben nur wenige herausgehoben — das Privateigenthum an Grund und Boden offen anerkennen oder voraussetzen, läßt sich auch nicht eine Stelle aus ihnen vorbringen, wo unzweifelhaft von Gemeineigenthum eines Dorfes oder Stammes die Rede ist. Denn die Worte communi silva, communi campo, commarcanus, marca und ähnliche, in denen man den Beweis für das Gemeineigenthum hat finden wollen, beweisen, näher besehen, gar nichts [9]. Dieselben wurden nur mißdeutet, weil man mit einer fertigen Theorie an die Quellen herantrat und überall Bestätigungen für dieselben suchte. Wenn die „Markgenossenschaft" mit Gemeineigenthum eine so allgemeine Einrichtung gewesen wäre, wie manche Geschichtschreiber voraussetzen, müßte dieselbe nicht in den alten Volksrechten zahlreiche und unzweideutige Spuren hinterlassen haben?

---

[1] Edict. Longobard. c. 151, bei Pertz, Monum. (Legum tom. IV).

[2] Ibid. c. 227—228. [3] Ibid. c. 240.

[4] Lex Burgund. tit. 23 § 4, Pertz l. c. p. 543. [5] Ibid. tit. 27 § 4.

[6] Aus dieser Stelle hat man schon Gemeineigenthum herauslesen wollen, weil darin von communi campo die Rede ist! Aber es handelt sich um ein Gebiet, das gemeinsam zwei Eigenthümern gehört. Die ganze Stelle lautet (tit. 31): Quicunque in communi campo nullo contradicente vineam fortasse plantaverit, similem campum illi restituat, *in cuius campo* vineam posuit. Si vero post interdictum quicunque *in campo alterius* vineam plantare praesumpserit, laborem suum perdat, et vineam, cuius est campus, accipiat.

[7] Lex salic. (ed. Waitz) tit. 27.

[8] Cf. Lex Ribuarior. tit. 60 § 1; tit. 47, tit. 70 (Pertz, Monumenta Germ., Leg. tom. V.; Lex Francorum Chamavor. tit. 42, Pertz l. c.).

[9] Schlagend hat dies Fustel de Coulanges nachgewiesen in der Revue des questions historiques XLV, 355 ss. Vgl. desselben Verfassers Recherches sur quelques problèmes d'histoire p. 269 ss.

Auch bei den Griechen, Römern und den alten Galliern wollte man schon das ursprüngliche Vorhandensein des ausschließlichen Gemeineigenthums entdeckt haben. Wir können uns auf die Widerlegung dieser Behauptungen hier nicht einlassen und verweisen auf die schon angeführte Arbeit von Fustel de Coulanges [1].

§ 3.

Das Grundeigenthum bei den ältesten orientalischen Völkern.

Wollen wir die ursprünglichen Eigenthumsformen kennen lernen, so dürfen wir uns nicht an solche Völker wenden, die erst lange nach der Fülle der Zeiten aus dem Dunkel der Sagen in den Bereich der Geschichte treten; wir müssen uns vielmehr zu jenen Völkern begeben, bei denen die Geschichte der Menschheit beginnt und von denen uns die ältesten geschichtlichen Denkmäler erzählen. So verlangt es die richtige historische Methode.

1. Die Israeliten. Die Heilige Schrift verdient, auch abgesehen von ihrem Charakter als ein von Gott eingegebenes Buch, die höchste Beachtung, weil sie das älteste und ehrwürdigste Geschichtswerk ist. Was erzählt uns nun der älteste Geschichtschreiber der Welt von den ursprünglichen Eigenthumsverhältnissen?

Schon von dem Sohne des Stammvaters des Menschengeschlechtes, von Kain, berichtet Moses, daß er Ackerbau getrieben [2] und eine Stadt erbaut habe, die er nach seinem Sohne Henoch benannte [3]. Tubalkain, der Sohn Lamechs, wird als „Hämmerer und Schmied in allem Erz- und Eisenwerk" geschildert [4]. Von Noe heißt es, daß er Ackerbauer gewesen und Weinberge angelegt [5]. Diese Thatsachen widerlegen nicht nur die Fabeln von dem ursprünglichen unstäten Jägerleben aller Menschen, sondern lassen uns auch das Sondergrundeigenthum als die ursprüngliche Eigenthumsform erkennen, da sich dasselbe aus ihnen nothwendig ergibt. Aus dem Berichte der Genesis erhellt, daß Kain und Abel getrennte Wirthschaft besaßen. Während Abel die Viehzucht betrieb, lag Kain dem Ackerbau ob, und zweifelsohne betrachtete der letztere den von ihm bebauten Boden als sein ausschließliches Eigenthum, auf dem Abel seine Heerden nicht durfte weiden lassen.

Von den Söhnen Noe's lesen wir, daß sie zahlreiche Städte bauten und daß bei der raschen Zunahme der Familien einzelne Glieder derselben sich abzweigten, neue Wohnsitze aufsuchten und die Gründer neuer Völkerschaften wurden. In allen diesen Fällen haben wir ursprünglich Privateigenthum des Stammvaters der Familie, das bei seinem Tode gewöhnlich an den Erstgeborenen gelangt. Wir sehen somit schon das Erbrecht in vollem Bestande. Als Abraham in vorgerückten Jahren noch kinderlos war, bat er den Herrn um einen Leibeserben, damit nicht der Sohn seines Sklaven Eliezer ihn einst beerbe [6]. Auch sein Sohn Ismael, den ihm die Agar geboren, wird von der Erbschaft ausgeschlossen, so daß das gesammte Vermögen Abrahams, also gewiß auch dessen Ackerfelder und Wohnungen, an Isaak übergeht.

---

[1] In der Revue des questions hist. l. c. Man vgl. auch die gelehrte Abhandlung von Thill: Die Eigenthumsfrage im classischen Alterthum. Luxemburg 1892.

[2] Gen. 4, 2. [3] Gen. 4, 17. [4] Gen. 4, 22.

[5] Gen. 9, 20. [6] Gen. 15, 2. 3.

Daß auch die Brunnen und Cisternen als Privateigenthum dessen angesehen wurden, welcher sie gegraben, geht aus mehreren Stellen der Heiligen Schrift hervor. So macht Abraham dem König Abimelech in Gerara den Vorwurf, seine Knechte hätten ihm einen Brunnen mit Gewalt widerrechtlich entrissen[1]. Er sah also diesen Brunnen als sein Eigenthum an, das man ihm nicht ohne Rechtsverletzung nehmen konnte. Das mosaische Gesetz verhängt eine schwere Strafe über jeden Eigenthümer einer Cisterne, der dieselbe unbedeckt läßt und dadurch schuld ist, daß fremdes Vieh hineinfällt[2]. Hier ist wohl zu bemerken, daß das Gesetz das Eigenthum an der Cisterne nicht erst einführt, sondern als bestehend voraussetzt und auf Grund desselben eine Strafbestimmung trifft.

Ganz entscheidend für den Bestand des Privateigenthums an Grund und Boden sind das 23. und 33. Kapitel der Genesis. Nach dem Tode Sarahs wollte Abraham ihre Leiche im Lande Kanaan beisetzen und bat deshalb die Söhne Heths um ein erbeigenes Begräbniß, seine Todten zu bestatten. Sie antworteten ihm: „Keiner von uns mag es dir weigern, daß in sein Grabmal deinen Todten du bestattest." Abraham aber entgegnete: „Höret mich und legt Fürsprache für mich ein bei Ephron, Seors Sohne, daß er mir die doppelte Höhle gebe, welche er besitzt am Ende seiner Ackerflur (agri sui). Um den ganzen Silberwerth möge er sie mir überlassen . . . unter euch zu erbeigenem Begräbniß." Ephron wird hier offenbar als Privateigenthümer eines bestimmten Ackers angesehen und ihm das Recht zuerkannt, denselben frei zu veräußern. Was antwortet nun Ephron dem Abraham? Wie es noch heute im Oriente vielfach Sitte ist, macht er das freilich nicht ernst gemeinte Anerbieten[3], ihm den Acker sammt der Höhle unentgeltlich zu überlassen. „Ich übergebe dir den Acker und die Höhle, welche darin ist." Abraham aber will den Preis dafür bezahlen. Da erwiedert ihm Ephron: „‚Höre mich, das Land, welches du forderst, ist 400 Sekel Silbers werth; das ist der Kaufpreis zwischen mir und dir, aber was ist das? Begrabe deinen Todten!' Da Abraham dies gehört hatte, wog er das Silber dar in geprobter, gangbarer Münze. Und es ward zuerkannt der einstige Acker Ephrons, in welchem die Höhle, Mambre gegenüber, lag, sowohl dieser als auch die Höhle und alle Bäume auf selbem, die ringsum an dessen Saum standen, dem Abraham als Eigenthum. . . . Und der Acker ward erstanden, und die Höhle in demselben für Abraham zum erbeigenen Begräbniß von den Söhnen Heth." [4]

Ein ausdrücklicheres und formelleres Zeugniß für den Bestand des erblichen, frei veräußerlichen Privatgrundeigenthums schon zu Zeiten Abrahams, also 20 Jahrhunderte vor Christus, ist kaum denkbar. Mit Recht bemerkt C. Fr. Keil[5] zu dieser Stelle, daß der Handelsvertrag, durch den sich Abraham den Acker zum Erbbegräbnisse „in aller Form Rechtens" erwarb, „umständlich, sozusagen mit juridischer Genauigkeit" erzählt wird. Wie gewissenhaft der Vertrag gehalten wurde, beweist die Thatsache, daß nicht nur Sarah und Abraham, Isaak und Rebekka dort bestattet wurden und Jakob die Lia dort

---

[1] Gen. 21, 25. Siehe Biblischer Commentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch (2. Ausg.) I, 182. [2] Ex. 21, 34.

[3] Siehe Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande II, 168 ff.

[4] Gen. 23, 15—18 und 20.

[5] S. Bibl. Commentar über das Alte Testament von Keil und Delitzsch I, 190.

beisetzte, sondern daß Jakob selbst fast zwei Jahrhunderte nach dem Tode Sarahs in der Familiengruft bei Mambre seine letzte Ruhestätte fand[1]. Besondere Beachtung verdient noch der Umstand, daß der ganze Hergang des Vertrags zwischen Abraham und Ephron nicht als etwas Neues und Ungebräuchliches geschildert wird, sondern als etwas Selbstverständliches, was sich in die Anschauungen und Gewohnheiten der Betheiligten längst eingebürgert hatte. Wir schließen daraus mit Recht, daß sowohl in Kanaan als in Chaldäa, der Heimat Abrahams, der Kauf und Verkauf von Grundstücken, welcher das Privateigenthum an Grund und Boden zur nothwendigen Voraussetzung hat, etwas längst Bekanntes gewesen sein muß. Wenn trotzdem de Laveleye das volle Privatgrundeigenthum une institution très récente[2] nennt, so ist diese Aeußerung jedenfalls sehr cum grano salis zu verstehen.

Vom Patriarchen Jakob, welcher gewiß ebenso wenig wie Abraham zu den „neueren Zeiten" gerechnet werden darf, berichtet die Genesis, er habe in der Nähe der Stadt Salem einen Theil des Feldes, auf welchem er seine Zelte aufgeschlagen, um hundert Lämmer gekauft[3]. Ungefähr ein halbes Jahrtausend später wird dieses Feld der ererbte Besitz der Nachkommen Jakobs genannt und zur Grabstätte des Patriarchen Joseph ausersehen[4].

Daß das Privateigenthum an liegenden Gütern seit der Verkündigung des mosaischen Gesetzes beim israelitischen Volke allgemein bestand, dürfen wir wohl als bekannt voraussetzen. Es genüge hier, an das zehnte Gebot des Dekalogs zu erinnern: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten . . . Haus oder Acker"[5], sowie an das strenge Verbot, die Marksteine auf den Feldern zu entfernen oder zu verrücken[6]. Ja, da weder aus der Zeit der Patriarchen noch aus den späteren Perioden irgend eine Andeutung auf Collectiveigenthum an Grund und Boden schließen läßt, so ist man wohl zur Annahme berechtigt, öffentlicher gemeinschaftlicher Grundbesitz sei überhaupt beim Volk der Hebräer ganz unbekannt gewesen. Denn der Umstand, daß die Vererbung der Güter an bestimmte Bedingungen geknüpft war und im großen Jubeljahre die Felder und Häuser mit wenigen Ausnahmen wieder an die Familie des ursprünglichen Besitzers zurückkehrten, hebt das Privateigenthum nicht auf, gerade so wie die gesetzlichen Beschränkungen des Verfügungsrechtes über die Fideicommißgüter diesen den Charakter des Privateigenthums nicht nehmen. Ebenso wenig hinderte der Umstand das Eigenthumsrecht, daß Jehova sich eine Art Obereigenthumsrecht an dem Lande Israel vorbehielt[7]. Denn auch nach christlichen Begriffen soll der Mensch das Obereigenthumsrecht Gottes anerkennen und seinen Besitz als eine Art göttliches Lehen betrachten. — Nur brachte Gott, entsprechend dem theokratischen Charakter des Alten Bundes, dem israelitischen Volke gegenüber dadurch sein Obereigenthumsrecht mehr zur Geltung, daß er ihm einen Theil des freien Verfügungsrechtes entzog und ihm so sein Lehensverhältniß zu Gott lebendiger im Bewußtsein erhielt.

2. Die alten Aegypter. Ueber die Grundeigenthumsverhältnisse bei den alten Aegyptern behauptet de Laveleye: zur Zeit der Pharaone habe der Boden, wie es scheint, dem Souverän gehört; der Koran habe dann diese Anschauung geheiligt[8]. Als Beweis für seine Behauptung dient ihm eine

---

[1] Gen. 49, 29 und 50, 13. [2] De la propriété p. 542. [3] Gen. 33, 19.

[4] Jos. 24, 32. [5] Deut. 5, 21. [6] Deut. 19, 14 und 27, 17.

[7] Siehe Handbuch der biblischen Archäologie von C. Fr. Keil II, 208.

[8] De la propriété p. 354.

Stelle aus Herodot[1], derzufolge Sesostris den Boden von Aegypten gleichmäßig unter seine Unterthanen vertheilte und dafür von ihnen eine jährliche Grundrente erhielt. Aber auf diese Stelle läßt sich die allgemeine Behauptung de Laveleye's nicht stützen; außerdem hat uns Moses zuverlässigere und ältere Nachrichten über die ägyptischen Grundbesitzverhältnisse aufbewahrt als der griechische Geschichtschreiber.

Wohl waren die Pharaone absolute Selbstherrscher über Aegypten, ohne deren Willen niemand im ganzen Lande Hand oder Fuß regen durfte[2]. Trotzdem war nicht das ganze Land ihr Eigenthum. Den ägyptischen Joseph setzte Putiphar als unumschränkten Verwalter über sein Vermögen, und Gott segnete, sagt die Heilige Schrift, um Josephs willen das Haus des Aegypters und mehrte sowohl im Hause als auf dem Felde dessen gesammtes Eigenthum[3]. Putiphar war somit Grundeigenthümer. Daß er nicht der einzige Grundbesitzer war, ist schon an und für sich überaus wahrscheinlich, erhellt aber mit voller Gewißheit aus den weiteren Schicksalen Josephs. Zur Zeit der sieben Nothjahre kamen die Aegypter zu ihm, um Getreide zu kaufen. Zuerst gaben sie als Preis Geld, dann ihre Heerden. Im zweiten Jahre kamen sie wieder und sprachen: „‚Unser Geld ist hin und dahin ist auch unser Vieh; auch dir ist's nicht unbekannt, daß wir außer unseren Leibern und dem Erdboden nichts haben. Warum sollen wir sterben vor deinen Augen? Wir sowohl als unser Erdboden mögen dein werden. Kaufe uns als Leibeigene des Königs; aber gib uns Getreide, damit nicht, weil die Ackersleute ausgestorben sind, das Land zur Einöde werde.' Da kaufte Joseph den ganzen Boden Aegyptens, indem jeder seine Liegenschaften verkaufte (vendentibus singulis suas possessiones) wegen der Noth. Und er machte ihn zu eigen dem Pharao und die ganze Bevölkerung auf demselben . . ., ausgenommen den Boden der Priester, welcher diesen vom König überlassen worden war. Da ihnen nämlich als Besoldung auch Getreide aus den öffentlichen Kornhäusern verabreicht wurde, so waren sie nicht gezwungen, ihre Liegenschaften zu verkaufen. Da sprach Joseph zum Volke: ‚Wohlan, wie ihr sehet, besitzt Pharao euch sowohl als euern Boden zu eigen; nehmet Getreide in Empfang und bestellet die Aecker, daß ihr ernten könnt. Den fünften Theil gebt ab an den König; die vier übrigen gestehe ich euch zu für die Aussaat und den Unterhalt eurer Familien und Kinder.' . . . Von jener Zeit an bis auf diesen Tag wird im ganzen Lande Aegypten den Königen das Fünftel gereicht und besteht dies als Gesetz, nur nicht für den Boden der Priester, welcher frei von dieser Verbindlichkeit blieb." [4]

Also durch freien Vertrag begaben sich die Aegypter in der Hungersnoth ihres Grundeigenthums und erhielten dasselbe als erbliches Lehen vom König zurück gegen die jährliche Entrichtung des Fünftels des Gesammtertrages, so daß von da an eine Art Pachtsystem durch ganz Aegypten bestand. Bis zur Zeit Josephs war somit das Privatgrundeigenthum ganz allgemein, und zwar auch bei der Landbevölkerung. Denn Ackerbauer sind es, welche ihren freien Besitz an Joseph verkaufen; sonst wäre ja die Befürchtung der Aegypter unbegründet, die Ackersleute möchten aussterben, wenn man ihnen

[1] Hist. l. II. c. 109. [2] Gen. 41, 44. [3] Gen. 39, 5. [4] Gen. 47, 18 ff.

nicht Getreide gebe und sie als Leibeigene des Königs kaufe (V. 19). Vielleicht lassen sich die aus mündlichen Berichten ägyptischer Priester geschöpften Angaben Herodots über die Vertheilung des Landes unter König Sesostris auf die eben aus der Bibel geschilderte Thatsache zurückführen. So viel geht ferner aus den Berichten des Geschichtschreibers von Halikarnassus[1] ebenso wie aus den späteren Nachrichten Diodors von Sicilien[2] hervor, daß wenigstens zur Zeit der römischen Republik sowohl die Priester als die Soldaten in Aegypten reichen und steuerfreien Grundbesitz hatten. Zwei Drittel des Bodens gehörten ihnen als Eigenthum an, während das übrige Drittel die königlichen Domänen bildete, aus welchen das Staatsärar seine Einkünfte bezog. Wie sehr speciell noch zu den Zeiten Diodors von Sicilien das Sondergrundeigenthum in der Kornkammer des römischen Reiches scharf ausgebildet war, leuchtet aus dem Umstande hervor, daß nach ihm die Geometrie besonders deshalb in Aegypten zu so hoher Blüte gelangte, weil die jährlichen Nilüberschwemmungen die Grenzen der Felder verrückten oder unkenntlich machten und infolge der darob entstehenden Zwistigkeiten häufige und genaue Feldmessungen nothwendig wurden.

Wir brauchen uns übrigens für unsere Kenntniß der altägyptischen Eigenthumsverhältnisse nicht bloß auf das Zeugniß der Heiligen Schrift zu berufen, wir haben auch Beweise aus der Profangeschichte. Die ägyptische Archäologie macht es auf Grund der zuverlässigsten Denkmäler unzweifelhaft, daß schon in den allerältesten Zeiten der Boden, wenigstens zum Theil, Privateigenthum war. Schon aus der Zeit der vierten memphitischen Dynastie liegt nach dem Zeugnisse Mr. Birchs, des ehemaligen Conservators der ägyptischen Alterthümer im Britischen Museum und eines der gründlichsten Kenner derselben, ein Beweis dafür vor. Auf einer Tafel aus der Regierungszeit des Königs Senefru (Soris), des Gründers der genannten Dynastie, berichtet ein Beamter mit Namen Amten, er habe seine Ländereien theils von seinen Vorfahren ererbt, theils vom König geschenkt erhalten[3]. Also erbliches Privatgrundeigenthum schon beim Beginn der vierten ägyptischen Dynastie, welche nach allgemeiner Annahme der Archäologen und Historiker sehr lange vor Abraham regierte[4].

Nach Maspero[5] richteten sich schon in den allerältesten Zeiten die meist in Naturalien bestehenden Abgaben in den einzelnen Provinzen (Nomen) nach

[1] Hist. lib. II. c. 168 et 177.

[2] Biblioth. lib. I. c. 73. Edit. Didot (1842) col. 59.

[3] Cf. Ancient History from the Monuments. Egypt from the earliest times to B. C. 300. By S. Birch, L. L. D. etc. London, Society for promoting christian knowledge. p. 31.

[4] Lepsius und M. Duncker setzen die Regierungszeit Senefru's um das Jahr 3000 v. Chr. an. Daß in Aegypten seit den ältesten Zeiten Privatgrundeigenthum bestanden habe, nehmen unseres Wissens die bedeutendsten Aegyptologen alle an. So z. B. der schon angeführte Mr. Birch (Egypt from the earliest times p. 45 ff.), der ausdrücklich behauptet, zur Zeit der vierten Dynastie seien die Adeligen große Erb-Grundeigenthümer gewesen; ebenso Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, in Onckens Allgem. Geschichte I, 1 S. 167: „Daneben gibt es . . . freie Großgrundbesitzer, Bauern die ihr eigenes Land bestellen."

[5] Histoire ancienne des peuples de l'Orient par G. Maspero, professeur de langue et d'archéologie égyptiennes au Collège de France. 4me édition. Paris 1886. p. 19.

dem Verhältnisse des Grundbesitzes, was häufige Volkszählungen und Anfertigungen von Katastern zur Folge hatte. Die Abbildungen auf den Grabdenkmälern der reichen Aegypter aus der Zeit der vierten und fünften memphitischen Dynastie zeigen uns Ackerbau, Handel und Gewerbe, Künste und Wissenschaften auf einer hohen Stufe der Entwicklung. Zahlreich sind besonders die bildlichen Darstellungen von Scenen aus dem Ackerbau, wie Pflügen, Säen, Zusammenbinden der Garben u. s. w.[1] Auf einer Abbildung aus der genannten Periode wird ein Verstorbener dargestellt, wie er sitzend die Gaben in Empfang nimmt, welche ihm mehrere Reihen von Personen darbringen. Es sind dies seine Landgüter, welche ihm ihre Producte darbieten und ihn durch Todtengaben ehren. „Mit Hilfe dieser Abbildungen“, sagt Lenormant[2], „können wir in alle Geheimnisse des patriarchalisch-feudalen Lebens der ägyptischen Großen vor 60 (?) Jahrhunderten eindringen. Wir besuchen ihre ausgedehnten und blühenden, auf ihren Domänen zerstreuten Farmen; wir kennen ihre Schäfereien und erfahren die Zahl ihrer Rinderheerden, welche nach Tausenden von Köpfen zählten. Wir schauen ihre Parkanlagen, wo Antilopen, Schwäne und Gänse jeder Art gepflegt werden. Wir erblicken die Herren selbst in ihren eleganten Wohnungen, umgeben von der Achtung und dem Gehorsam ihrer Vasallen.“

Daß neben diesem Reichthum und Luxus der Großen das Loos des „kleinen Mannes“ nicht eben ein rosiges war, versteht sich wohl von selbst. Das Elend folgt überall dem großartigen Reichthum, wie der Schatten dem Menschen, als wollte es ihn an seine Pflichten und seine Vergänglichkeit mahnen. In der That lassen auch die Angaben der Denkmäler die Lage nicht nur der Sklaven, sondern auch der freien Handwerker und Geschäftsleute als eine sehr gedrückte erkennen. Besonders interessant für die Beurtheilung der socialen Lage Aegyptens vor etwa 4000 Jahren ist eine Ermahnung, welche zur Zeit der zwölften ägyptischen Dynastie ein Schreiber an seinen Sohn richtet. Es handelt sich um eine Standeswahl. Der Vater will den Sohn bestimmen, sich dem Gelehrtenstande zuzuwenden, weil dieser der Weg zu großen Ehren und zu den wichtigsten Aemtern sei. Zu diesem Zweck schildert er ihm in den grellsten Farben das Elend und die Noth der Handwerker. „Der Steinmetz“, sagt er ihm unter anderem, „sucht Arbeit — in jeder Art von hartem Stein. Wenn er die Arbeiten seines Handwerks fertiggestellt — und seine Arme abgenutzt hat, dann (erst) ruht er aus; da er von Sonnenaufgang an niedergekauert sitzt, so sind seine Kniee und sein Rückgrat gebrochen. — Der Barbier rasirt bis in die Nacht hinein: wenn er zum Essen geht, (dann erst) legt er sich auf seinen Ellbogen (um auszuruhen); er geht von Haus zu Haus, um seine Kunden zu suchen; er bricht sich die Arme, um den Magen zu füllen, wie die Bienen, welche das Product ihrer Arbeit verzehren. — Der Schiffer fährt hinab bis nach Natho, um seinen Lohn zu verdienen; wenn er Arbeit auf Arbeit gehäuft, wenn er Gänse und Flamingos getödtet und mühsam geschanzt hat: — kaum langt er in seinem Obstgarten an, langt er in seinem Hause an, so muß er (wieder) fort.“[3] So werden der Reihe nach die verschiedenen Handwerke und Gewerbe durchgegangen und in wenig schmeichelhafter Weise geschildert. Von dem Schuster heißt es beispielsweise noch: er „ist recht armselig; er bleibt ewig ein Bettler, seine Gesundheit ist die eines todten Fisches; er nagt am Leder“[4].

[1] Maspero l. c. p. 63. [2] Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres Médiques. Paris 1869. I, 339.
[3] Cf. Maspero l. c. p. 123. [4] Maspero l. c. p. 124.

Wohl nicht mit Unrecht bemerkt Maspero zu diesen Schilderungen des ägyptischen Handwerkerstandes, wir dürften nicht außer acht lassen, daß dieselben von einem alten, pedantischen, auf seinen Stand eingebildeten Schreiber herrühren, der seinem Sohn das Handwerk verleiden und ihn zur Ergreifung des Gelehrtenstandes bewegen will. Immerhin können wir aus ihnen entnehmen, daß die Handwerker, trotz der persönlichen Freiheit, deren sie sich erfreuten, sich nur mühsam durchs Leben schlugen. Zugleich sehen wir aber auch, daß sie, mit Ausnahme eines Hauses und vielleicht eines kleinen Gemüse- oder Obstgartens, kein Grundeigenthum besaßen. Wir schließen daraus mit Recht, daß das Gemeineigenthum an Grund und Boden in Aegypten nicht bestanden haben kann. In der That geschieht auch, soviel wir erfahren konnten, nirgends in den veröffentlichten Denkmälern Erwähnung irgend einer Art Collectiveigenthums, so daß wir annehmen dürfen, diese Institution sei den Aegyptern ebenso unbekannt gewesen als den Hebräern, wie schon gezeigt wurde, und als den Assyriern und Babyloniern, wie wir gleich sehen werden.

3. Babylon. Die älteste Geschichte Babyloniens ist zwar in politischer und chronologischer Beziehung, trotz aller Ausgrabungen und Forschungen, bis heute noch ein in tiefes Dunkel gehülltes Gebiet. In Bezug auf die damaligen Culturzustände und socialen Verhältnisse geben uns aber die erhaltenen altbabylonischen Denkmäler viele interessante Aufschlüsse. So illustriren sie beispielsweise in bitter ironischer Weise die Behauptung des Lüttticher Nationalökonomen, das Privateigenthum an liegenden Gütern sei eine Institution aus neuerer Zeit und Erfindung der habsüchtigen Römer. Im Britischen Museum werden über 100 altbabylonische, auf Tontäfelchen geschriebene Privatverträge, zum größern Theil aus der Zeit der Könige Rim-Sin, Hammurabi und Samsi-iluna, aufbewahrt[1]. Nach allgemeiner Annahme stammen diese Verträge sämmtlich spätestens aus dem 13. Jahrhundert; von manchen Archäologen werden sie bis in das 16. oder gar in das 18. Jahrhundert vor Christus verlegt. Von den ca. 100 Verträgen haben 70 den Verkauf von Häusern und Gärten, 7 den Verkauf von Gärten und Begräbnißstätten zum Gegenstande. Als Beispiel lassen wir hier die Uebersetzung eines solchen Vertrages aus der Regierungszeit des Königs Rim-Sin folgen:

„Ein Garten und Haus, Grundbesitz und Eigenthum des Sini-Nanâ, Eigenthum und Erbe (?) der Söhne des Ubar-Sin, ist durch Vertrag zugesichert; ebenso durch Vertrag das Haus des Sin-azu mit Minani, dem Sohne des Mikrat-Sin, und Nini-ituram (oder Ilani-ituram), seinem Sohne. Sini-Nanâ, der Sohn des Nini-sun, und Apil-nini, sein Bruder, schätzen es ab; 3½ mana Silber als vollständigen Preis bezahlen sie. Ueber den bestimmten Tag soll der Zahlungstermin nicht hinausgeschoben werden, und sie sollen den Termin nicht überschreiten. Den Namen seines Königs soll er anrufen (schwören).“

Dann folgen noch, wie es bei allen übrigen Verträgen der Fall ist, die Unterschriften des Gerichtsvorstandes, der Schreiber, der Contrahenten und mehrerer Zeugen. Die Contracte sind mit Siegeln versehen, auf denen wir die Namen der Eigenthümer und verschiedener babylonischer Gottheiten lesen. Man sieht, mit welcher Aengstlichkeit und gewissenhaften Sorgfalt man schon damals, also lange bevor die römischen Juristen

[1] Die folgenden Mittheilungen über Babylon verdanken wir der Güte des hochw. P. Straßmaier S. J., welcher sich seit vielen Jahren mit dem Studium der altbabylonischen Inschriften in London und Paris befaßt. Der Text des Vertrages, den wir oben mittheilen, ist zuerst von P. Straßmaier übersetzt worden.

die Begriffe verwirren konnten, das Mein und Dein, auch in Bezug auf den Grundbesitz, zu schützen suchte.

Aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. liegt eine Inschrift von Merodach Baladan III. vor, welche erwähnt, der König habe einem Beamten, Namens Maraduk-zakir-iskur, zur Belohnung für geleistete Dienste 90 Morgen Landes für ewige Zeiten geschenkt. Die Rückseite des Steines enthält das Bild einer Gottheit mit der Anrufung, das Eigenthum zu beschützen und diejenigen zu bestrafen, welche die Marksteine entfernen sollten [1].

Noch interessanter ist eine im „Cabinet des Médailles“ zu Paris (n. 702) aufbewahrte Schenkungsurkunde. Dieselbe ist ein großer eiförmiger Basaltstein, welcher am Tigris in der Nähe der alten Stadt Ktesiphon aufgefunden wurde und nach seinem Finder der Stein Michaux heißt. Außer zahlreichen symbolischen Darstellungen enthält der Stein (wahrscheinlich ein Grenzstein) zwei lange Columnen in Keilschrift. Die erste beschreibt genau die Lage und Größe des Feldes [2]. „Das Feld“, heißt es wörtlich, „liegt in der Nähe der Stadt Kar-Nabu am Ufer des Flusses Mēkaldan und gehört zum Eigenthum Kilnamandu's. Das Feld wird gemessen wie folgt: drei Stadien lang nach Osten in der Richtung der Stadt Bagdad; drei Stadien lang nach Westen, neben dem Hause Tunamissah's; ein Stadium und 50 Klafter breit nach Norden, angrenzend an das Eigenthum Kilnamandu's; ein Stadium 50 Klafter nach dem Süden, neben dem Eigenthum Kilnamandu's.

„Sirusur, Kilnamandu's Sohn, schenkte es für alle zukünftigen Tage der Dur-Saginaiti, seiner Tochter, der Braut Tab-asap-Marduks, des Sohnes Ina-e-saggil-irbu's, der dieses schrieb, und dem Tab-asap-Marduk, dem Sohne des Ina-e-saggil-irbu, welcher dieses schrieb, um ununterbrochen die Erinnerung an diese Schenkung zu verewigen, und auf diesem Stein den Willen der großen Götter und des Gottes Serah erwähnte.“ [3]

In der zweiten Columne folgen dann die Verwünschungen gegen alle diejenigen, welche die Marksteine des Feldes verrücken, dasselbe für sich oder ihre Vorgesetzten beanspruchen oder irgendwie seine Grenzen und seine Oberfläche verändern sollten, mögen es nun Verwandte oder Fremde, Männer oder Frauen sein. „Möge Ninip“, so lautet eine Verwünschung, „der Sohn des Zenith, des Sohnes Els des Erhabenen, seine Länder, Grundstücke und Grenzen hinwegnehmen; möge Bin, der große Wächter Himmels und der Erde, der Sohn des Kriegers Anu, sein Feld überschwemmen!“

Die eben genannte Steinurkunde wird von den bedeutendsten Archäologen übereinstimmend in die Zeit vor das Jahr 1000 v. Chr. versetzt. Aus der spätern babylonischen Zeit seit dem 8. Jahrhundert liegen Tausende von Kaufverträgen und Schenkungsurkunden vor. Viele derselben hat der Orientalist Julius Oppert in Paris übersetzt und herausgegeben: so z. B. einen aus dem Jahre 559 v. Chr., dem Regierungsantrittsjahre des Königs Nirgal-sar-usur, betreffend den Verkauf eines Feldes bei der Stadt Babylon, dessen Lage, Grenzen, Ertrag an Korn, Datteln u. s. w. genau angegeben werden [4]. Aus dem 6. Regierungsjahre des Cyrus (532) theilt Peiser [5] einen Vertrag mit, in welchem von zwei Grundstücken die Rede ist, die

[1] Cf. Records of the Past. Being English translations of the Assyrian and Egyptian Monuments. London, Sam. Bagster and Son. IX, 29 ff.

[2] Records l. c. p. 92. [3] Records l. c. p. 94.

[4] Les tablettes juridiques de Babylone, par M. J. Oppert. Extrait du Journal asiatique 1880, n. 5, p. 6.

[5] Babylonische Verträge des Berliner Museums, herausgegeben und commentirt von F. E. Peiser. Berlin 1890. S. 22 und 234.

Iddin-Nabu von Labasi gekauft hat. Von dem einen der beiden Grundstücke heißt es, es sei als Theil eines größern Gutes von den Brüdern Gimillu und Balatu gekauft worden. Von demselben Grundstück ist noch in zwei anderen Verträgen [1] die Rede, in denen seine Grenzen genau beschrieben werden.

4. Aehnlich wie für Babylon bekunden auch für Assyrien die ältesten geschichtlichen Nachrichten und Denkmäler den Bestand des Privatgrundeigenthums. Schon die vielfachen Berührungen der Geschichte der zwei mächtigen Völker, welche so lange Zeit hindurch abwechselnd das Scepter über Asien führten, gestatten uns, mit großer Wahrscheinlichkeit aus den Eigenthumsverhältnissen Babylons auf diejenigen Assyriens zu schließen, um so mehr, da die gesammte assyrische Civilisation überhaupt sich auf die babylonische stützt und ihr die Muster entlehnt. Speciell von Assyrien schreibt George Smith, dessen grundlegende Arbeiten auf dem Gebiete der Assyriologie noch heute das höchste Ansehen genießen: „Es bestand Grundeigenthum, welches in vielen Fällen bei derselben Familie verblieb. Die Assyrier besaßen eine Art Pachtsystem, demzufolge das verkaufte Land zu seinem ursprünglichen Besitzer zurückkehrte. Die Pachtverträge enthalten Clauseln für den Wechsel der Bepflanzung, um die Erschöpfung des Bodens zu verhüten.“ [2]

Auch für Assyrien haben uns die aufgefundenen Denkmäler Kaufverträge über Häuser und Grundstücke in großer Anzahl aufbewahrt. Viele dieser Verträge haben Sayce, Oppert u. a. veröffentlicht [3].

Andere sind noch nicht publicirt. Mit Rücksicht auf diese zahlreichen Steinurkunden schreibt Lenormant: „Die ältesten dieser (Kauf- und Mieth-) Verträge stammen aus den allerfrühesten Zeiten des ursprünglichen Chaldäerreiches, aus der Regierung Sin-Saids; die jüngsten, auf denen man die Namen der drei Seleuciden Seleucus Philopator, Antiochus Epiphanes und Demetrius Nikator liest, aus der griechischen. Es existiren daher solche Verträge aus allen Perioden der ungeheuren Dauer der chaldäischen Civilisation. Wir ersehen aus ihnen, mit wie vielen religiösen und bürgerlichen Garantien das Grundeigenthum in Assyrien umgeben war. Die Uebertragung desselben durfte nur unter bestimmten, mit einer religiösen Weihe umgebenen Formen und auf Grund einer von einem öffentlichen Beamten in Gegenwart mehrerer Zeugen angefertigten Urkunde stattfinden. Wurde eine Summe Geldes als Bürgschaft für die Ausführung des Vertrages hinterlegt, so bewahrte man sie im Schatze des Tempels auf, dessen Priester bei der Abschließung des Vertrages zugegen waren. Ein sorgfältig angefertigter Kataster, in den die fortlaufenden Aenderungen eingetragen wurden, diente zur Controle für den Zustand des Grundbesitzes und zur Grundlage für die Steuererhebung. Die zahlreichen über das Land vertheilten Kanäle, denen dasselbe seinen blühenden Ackerbau verdankte, waren die Quelle vielfacher Servituten und gegenseitiger Verpflichtungen unter den Eigenthümern, deren Regelung den Ausgangspunkt der meisten vor den assyrischen Gerichtshöfen verhandelten Processe bildete.“ [4] Seitdem Lenormant dies geschrieben, sind viele neue Ver-

[1] Peiser a. a. O. S. 234 und 167. Man vgl. auch: Aus dem babylonischen Rechtsleben von J. Kohler und F. E. Peiser I, 8. 10—11. 15 u. s. f.

[2] George Smith, Ancient History from the Monuments. Assyria from the earliest times to the fall of Niniveh. London, Society for promoting christian knowledge, p. 14.

[3] Vgl. mehrere derartige Verträge in Records of the Past. I, 139; VII, 111 ff.

[4] Manuel d'Histoire ancienne. Paris 1869. II, 141 ss.

träge aufgefunden worden, welche weiter hinauf und tiefer hinab (bis in das erste Jahrhundert vor Christus) reichen.

5. In *China* erscheint seit den ältesten Zeiten bis zum 12. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung der Kaiser als der *einzige Grundeigenthümer*[1]. Er selbst oder seine Beamten in seinem Auftrage vertheilen den Boden nach Loosen an die Familien, welche dafür eine Abgabe in Naturalien an den Kaiser entrichten mußten. Ein anderer Theil scheint schon frühe (unter Kaiser Yu) den großen Vasallen als erbliches Lehen zugetheilt worden zu sein[2].

Allmählich bildete sich diese Eigenthumsvertheilung zu einem Lehenssystem, das mit dem von Wilhelm dem Eroberer in England eingeführten die größte Aehnlichkeit hat[3].

Im 4. und 3. Jahrhundert vor Christus bildete sich volles Privateigenthum aus, doch scheint der Kaiser immer ein größeres Aufsichtsrecht über Grund und Boden in Anspruch genommen zu haben, als dies in den übrigen civilisirten Ländern der Fall war[4].

Zweiter Artikel.

Volkswirthschaftliche Bedenken gegen das Grundeigenthum.

Während *de Laveleye* besonders die geschichtlichen Einwendungen gegen das Grundeigenthum zur Geltung zu bringen suchte, hebt *Henry George* mit seinem zahlreichen Anhang hauptsächlich die volkswirthschaftlichen Bedenken hervor. Nach diesem beredten Wortführer des Ackersocialismus soll das Privatgrundeigenthum die Hauptschuld an der ungleichen Gütervertheilung und dem stetig zunehmenden Pauperismus tragen. Sein Hauptbeweis für diese Behauptung ist folgender.

Drei Factoren wirken in der Production zusammen: *Land*, *Kapital* und *Arbeit*. Der Gesammtertrag des jährlich neu hervorgebrachten Reichthums einer Nation vertheilt sich auf diese drei Productionsfactoren. Der Theil des Productes, der dem Grundeigenthümer als Besitzer des Landes zukommt, heißt *Grundrente* oder einfachhin Rente[5]. Was übrig bleibt, fällt

---

[1] Cf. *Eug. Simon*, La cité chinoise. Paris 1884.

[2] Man vgl. den Schu-king II. Thl. 2. Kap. (bei *Pauthier et Brunet*, Les livres sacrés de tous les peuples. Paris 1858. I, 64). Man sehe ferner daselbst p. 110, wo die Lehen als erblich vorausgesetzt werden.

[3] Vgl. *Grunzel*, Ueber die Grundeigenthumsverhältnisse in China, in der „Illustrirten Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde" LIV, 161.

[4] Cf. *R. Meyer et G. Ardant*, La question agraire. Paris 1887. p. 23 ss.

[5] Dieser in der Nationalökonomie fast allgemein angenommene Begriff der *Grundrente* deckt sich also mit der Grundrente im volksthümlichen Sprachgebrauch nicht. Nach dem letztern redet man nur von Grundrente, wenn der Grundeigenthümer nicht selbst den Boden bebaut, sondern denselben einem andern zur Bebauung überläßt und dafür einen jährlichen Entgelt (Grundrente) erhält. In der Nationalökonomie dagegen heißt Grundrente ganz allgemein der Theil des Products, der dem Eigenthümer des Bodens als solchem zukommt, mit Abzug alles dessen, was auf Rechnung von Verbesserungen zu setzen ist. Denn diese repräsentiren Kapital und Arbeit.

als *Zinsen* dem Kapital und als *Lohn* der Arbeit zu. Stellen wir dieses Verhältniß mathematisch dar, so erhalten wir folgende Gleichung:

Product = Grundrente + Zinsen + Löhne,

und hieraus durch Subtraction:

Product − Grundrente = Zinsen + Löhne.

Nun läßt sich aber nach George in doppelter Weise darthun, daß bei Zunahme der Productivität die *Grundrente* beständig zunimmt, während Zinsen und Löhne gleich bleiben oder gar sinken. Also muß ein immer größerer Theil des Nationalproductes dem Grundeigenthum zufließen zum Schaden des Kapitals und der Arbeit.

1. Den *ersten* Beweis für die stetige Zunahme der Grundrente und Abnahme der Zinsen und Löhne entnimmt George dem *Ricardo'schen Grundrentengesetz*, das von den allermeisten Nationalökonomen als richtig anerkannt wird.

Nach diesem Gesetz wird die Grundrente bestimmt durch den *Ueberschuß des Ertrags eines Grundstückes über denjenigen Ertrag, den der schlechteste noch angebaute Boden bei gleichem Productionsaufwand einbringt*. Mit anderen Worten: der Ertrag des *schlechtesten* angebauten Bodens bezeichnet die oberste Grenze dessen, was Arbeit und Kapital überhaupt, auch auf den fruchtbarsten Grundstücken, vom Ertrage erhalten. Der gesammte, diesen Punkt überschreitende Ertrag kommt dem Grundeigenthümer als solchem zu gute und heißt Grundrente. Dieser Ueberschuß wird aber mit der Zunahme der Cultur und dem Anwachsen der Bevölkerung immer größer; denn der beste Boden wird immer zuerst unter den Pflug gebracht. Bei Zunahme der Bevölkerung wird immer schlechterer Boden zur Cultur herangezogen, bis man schließlich auch solchen Boden cultiviren muß, der eben nur die Productionskosten ersetzt. Dieser Punkt bezeichnet nach unten die äußerste Grenze der Bodencultur. Boden, der unter dieser Grenze der Ertragsfähigkeit steht, bleibt unbebaut.

Dieses Grundrentengesetz soll uns nun den Schlüssel zum Verständniß der sonst unerklärlichen Thatsache an die Hand geben, daß, trotz der Zunahme der Productivität und des Reichthums, dennoch ein immer größerer Theil dem Pauperismus anheimfällt. Es zeigt uns nämlich, daß bei steigender Productivität die *Grundrente sich beständig vermehrt*, und zwar in demselben Maße, als die Löhne und Zinsen abnehmen. Der Fortschritt in der Production kommt wesentlich nur der Grundrente zu gute. Da nun die Natur als solche trotz aller Nützlichkeit keine Grundrente abwirft, so folgt, daß das Privatgrundeigenthum nichts ist als die Macht, sich einen immer wachsenden Theil der von Kapital und Arbeit hervorgebrachten Producte anzueignen[1].

Das ist also das Todesurtheil, das nach George die richtig verstandene Nationalökonomie über das Grundeigenthum fällt. Doch wir entgegnen zunächst *indirect*: Die *Schlußfolgerung*, zu der George gelangt, *ist im Widerspruch mit den offenkundigsten Thatsachen*, also unrichtig; folglich muß auch seine Beweisführung unhaltbar sein.

---

[1] Progress and Poverty p. 124.

In der That, was sagen die statistischen Angaben zu der Behauptung, daß die Grundrente einen relativ immer größern Theil des Nationalreichthums verschlinge? Wählen wir beispielshalber Großbritannien (England und Schottland), über welches uns genaue Angaben vorliegen.

In Großbritannien betrug das gesammte eingeschätzte Einkommen, d. h. die Summe aller Einkommen über 150 Pfd. Sterl.[1]

im Jahr 1843 251 013 000 Pfd. Sterl.,
im Jahr 1882 565 242 000 „ „

Die Bevölkerung betrug

im Jahr 1843 19 016 000,
im Jahr 1882 30 192 000.

Das eingeschätzte Einkommen vom Grundeigenthum betrug in Großbritannien

im Jahr 1843 76 228 000 Pfd. Sterl.,
im Jahr 1881 174 308 000 „ „

Das Verhältniß des Einkommens vom Grundeigenthum zum gesammten eingeschätzten Einkommen war 1843 : 30,4 %, 1881 : 32,1 %; es ist also in dieser ganzen Zeit, trotz der großen Zunahme der Bevölkerung, fast gleich geblieben. Hierbei ist aber zu beachten, daß sich der Antheil am Einkommen aus Grundeigenthum zwischen Landbesitz und Häuserbesitz sehr verändert hatte. Im Jahre 1858 war das Einkommen vom Landbesitz 48 915 000 Pfd. Sterl., vom Häuserbesitz 52 143 000 Pfd. Sterl., im Jahre 1881 vom Landbesitz 59 311 000 Pfd. Sterl., vom Hausbesitz 114 255 000 Pfd. Sterl. Nehmen wir also den Landbesitz allein, auf den sich das Ricardo'sche Gesetz zunächst bezieht, so geht aus obigen Angaben unwiderleglich hervor, daß der relative Antheil desselben am gesammten eingeschätzten Nationaleinkommen Großbritanniens im Jahre 1881 viel kleiner war als im Jahre 1858 und 1843. „Der Antheil des Einkommens aus Landbesitz und landwirthschaftlichem Betriebe ist mehr und mehr zurückgetreten im Vergleich zu dem enorm gewachsenen Einkommen aus Industrie, Handel und Schifffahrt und Häuserbesitz."[2] Die Behauptung, die Grundrente sauge einen relativ immer größern Theil des Nationalvermögens auf, ist also in ihrer Allgemeinheit im Widerspruch mit den Thatsachen.

Was von Großbritannien gilt, läßt sich ebenso vom europäischen Festland behaupten. Die schnell und riesig anwachsenden Vermögen sind nicht bei den Grundeigenthümern, sondern bei Industriellen, Kaufleuten und Banquiers zu suchen. Wenn die Beweisführung George's irgend welchen Werth hätte, müßten die Grundbesitzer am Rhein und in Westfalen heute förmlich im Ueberfluß schwelgen. Dem ist aber nicht so. Noch jüngst wurde ja im preußischen Landtag der große Nothstand sowohl des Klein- als des Großgrundbesitzes von den Vertretern der Regierung und von sämmtlichen Parteien des Hauses offen anerkannt. Vielfach kann sich der Bauernstand, auch wenn er den

[1] Die folgenden Angaben entnehmen wir dem „Handbuch der politischen Oekonomie" von G. Schönberg (2. Aufl.) I, 687.
[2] Schönberg a. a. O. S. 688.

eigenen Boden bebaut, also die Grundrente im volkswirthschaftlichen Sinne selber bezieht, kaum über Wasser halten. Ganz ähnliche Klagen über den Rückgang der Landwirthschaft tönen uns aus Oesterreich, Italien, Frankreich u. s. w. entgegen. Hören wir beispielshalber die Klagen, mit denen der Graf de Mun und die übrigen conservativen Abgeordneten der französischen Deputirtenkammer — zur Mehrheit Grundeigenthümer — ihren Gesetzantrag betreffend die Abänderung der Erbschaftsfolge des Code civil (art. 826 et 832) begründeten: „Der Ackerbau ist in seinem Dasein bedroht, er bricht unter den ihn drückenden Uebelständen zusammen, und die Größe und Schwierigkeit dieser Frage, mit der die Zukunft der Nation verknüpft ist, liegt vor aller Augen." Und da soll es eine allgemeine Thatsache sein, daß die Grundrente überall beständig zunehme und einen relativ immer größern Theil des Nationaleinkommens verschlinge!

Doch wir wollen uns mit dieser indirecten Antwort nicht begnügen. Wir können auch direct den Fehler in der Beweisführung George's darthun. Er richtet einseitig seinen Blick auf die Ursachen, welche die Grundrente erhöhen, und verliert dabei die Ursachen, welche den ersteren entgegenwirken und die Rente zum Sinken bringen, fast ganz aus den Augen.

Gewiß, aus dem Ricardo'schen Grundrentengesetz würde folgen, daß ein immer größerer Theil des Gesammtproductes einer Nation dem Grundeigenthum zu gute käme, wenn wir einen ganz abgeschlossenen Staat hätten, in dem die Bevölkerung beständig zunimmt und alle Zufuhr von außen unmöglich ist. Dann würde natürlich die Nachfrage nach den Bodenproducten immer größer werden, mithin würden die Preise derselben und also auch die Grundrente beständig steigen. Ein solches Land gibt es aber nicht.

Durch die modernen, vollkommenen Verkehrsmittel sind auch die entferntesten Länder einander nahegerückt. Die Dampfschiffe, Eisenbahnen, im Bunde mit dem Telegraphen, haben aus der ganzen Erde einen einzigen großen Markt gemacht. Die Producte Amerika's und Australiens werden auf allen Märkten Europa's feilgeboten, das Fleisch der in Sydney und Melbourne geschlachteten Schafe wird frisch in London verzehrt, das Getreide der Vereinigten Staaten überschwemmt unsere Kornhallen. Umgekehrt sind die Erzeugnisse europäischer Industrie in Japan, Kanton und Honolulu fast ebenso leicht zu haben als in unseren Landstädten.

Durch diesen gesteigerten Weltverkehr entsteht ein Wettbewerb aller Länder der Erde in Bezug auf die Bodenproducte. Steigen die Preise der Erzeugnisse eines stark bevölkerten Landes bis zu einer gewissen Höhe, so werden ausländische Erzeugnisse in Masse eingeführt. Dadurch werden die Preise der Landesproducte wieder herabgedrückt; folglich sinkt auch die Grundrente. Diesen Druck wird die Landwirthschaft vielleicht noch deshalb empfindlicher fühlen, weil die Arbeitslöhne inzwischen gestiegen sind infolge des Aufschwunges der Industrie und des Handels, ferner infolge der Auswanderung vom Land in die Städte oder selbst ins Ausland. Es wird also für den Landwirth, namentlich für den Kleingrundbesitzer, viel schwieriger sein, die nöthigen Arbeitskräfte und auch das nöthige Kapital in geringen Quantitäten und zu geringen Zinsen zu erhalten. Alle diese Ursachen üben natürlich ihre Rückwirkung auf die Grundrente aus. Daß diese Ausführungen keine Phantasien sind, sondern den

thatsächlichen Verhältnissen entsprechen, weiß jeder, der auch nur oberflächlich mit der Lage unserer Landwirthschaft bekannt ist.

Um ferner zu begreifen, daß die behauptete Verschiebung des Nationaleinkommens zu Gunsten der Grundrente eine leere Dichtung ist, braucht man sich nur daran zu erinnern, daß die Unfälle unglücklicher Ernten infolge von Frost, Hagel, Ueberschwemmung, daß Viehseuchen u. dgl. wiederum zum guten Theil den Grundbesitz treffen, während man in industriellen und Handelskreisen derartige Vorkommnisse infolge der leichten Beschaffung ausländischer Erzeugnisse kaum verspürt. — Man entgegne nicht, daß es dem Grundbesitzer heute ein leichtes ist, sich durch Versicherung gegen solche Unglücksfälle zu schützen. Diese Leichtigkeit mag vorhanden sein; aber soweit nicht unter Grundbesitzern selbst auf Gegenseitigkeit beruhende Versicherungsanstalten bestehen, ist die Versicherungsprämie nur ein Tribut, den die Landwirthschaft an das Kapital zu bezahlen hat, also ein neuer Kanal, durch den das Einkommen aus Grund und Boden nicht an den Grundbesitz gelangt, sondern an das Kapital.

Wer wüßte endlich nicht, ein wie großer Theil des landwirthschaftlichen Einkommens infolge der Ueberschuldung des Bauernstandes auf dem Festlande an getaufte und ungetaufte Juden wandert, welche die Noth und Verlegenheit der Bauern auszubeuten verstehen? Der Wucher saugt in Deutschland einen guten Theil des Einkommens aus Grund und Boden auf. Daß solche Verhältnisse für die Grundrente nicht wirkungslos bleiben, versteht sich von selbst.

Von den Steuern, die heute auf dem Grundbesitz so schwer lasten und denen sich der Grundeigenthümer nicht so leicht entziehen kann wie der Kapitalbesitzer, wollen wir gar nicht reden; auch nicht von der drückenden Militärpflicht, die für die Landwirthe viel nachtheiliger ist als für manche anderen Klassen der Bevölkerung.

Das Gesagte genügt vollständig, um einzusehen, wie unrichtig die Behauptung George's ist, daß *allgemein* ein immer größerer Theil des Nationaleinkommens als Grundrente in die Taschen der Grundeigenthümer fließe.

Damit ist auch der verwegenen Speculation in Grund und Boden zum guten Theil der Anhaltspunkt entzogen. Denn diese Speculation wird sich nur dann breit machen, wenn sich große Grundrenten erwarten lassen. Wir *vertheidigen übrigens nicht die uneingeschränkte Freiheit des Kaufs und Verkaufs von Grundeigenthum.* Wir behaupten nur, wegen des zufälligen Mißbrauchs, der mit dem Grundeigenthum getrieben wird, folgt nicht, daß man dasselbe abschaffen müsse. Man verhindere den Mißbrauch, erhalte aber den rechten Gebrauch. Solange ein Arzt bei Sinnen ist, wird er nicht zur Heilung von Zahnschmerzen seinem Patienten den Kopf abhauen.

2. Aber, erwiedert George, wohin geht denn der wachsende Nationalreichthum? Product ist ja = Rente + Zinsen + Löhne. Nun ist es aber unzweifelhaft, daß trotz der steigenden Cultur die Zinsen und Löhne nicht steigen, also kommt der Zuwachs am Product nur der Grundrente oder dem Grundeigenthum zu gute. Dieses ist der *zweite* Beweis George's für die beständige Zunahme des relativen Antheils der Grundrente am Nationalvermögen.

Hier werden zwei Behauptungen aufgestellt: trotz steigender Productivität steigen a) die Zinsen nicht, b) die Arbeitslöhne nicht, also steigt auch ihr relativer Antheil am Gesammtvermögen nicht, folglich muß die Grundrente wachsen.

a) Untersuchen wir zunächst die erste Behauptung in Bezug auf die *Zinsen* oder das *Kapital*. Unter Kapital verstehen wir alle Arbeitsmittel mit Ausnahme des Bodens und der menschlichen Arbeitskraft, also nicht nur Geld, sondern auch Maschinen, Fabriken, Verkehrsmittel u. dgl.

Ist nun die Behauptung George's richtig: bei steigender Productivität steigen die Zinsen nicht, ja nehmen sogar zuweilen ab?

Wir erwiedern mit einer Unterscheidung. Versteht man unter Zinsen nur die Zinsen einer einzelnen bestimmten Kapitalsumme, so mag die Behauptung richtig sein. Versteht man aber unter Zinsen die *Gesammtsumme aller Zinsen*, die auf sämmtliche Theile des vorhandenen Kapitals entfallen, so ist die Behauptung in ihrer Allgemeinheit unrichtig.

Um dies einzusehen, braucht man sich nur zu erinnern, daß das vorhandene Kapital nicht unveränderlich ist, sondern in einem aufblühenden Culturland sich rasch vermehrt. Infolge hiervon kann es leicht geschehen, und geschieht auch vielfach, daß die Zinsen der einzelnen Kapitaltheile geringer werden, so daß die Zinsen z. B. von 10 auf 6 oder 5 % herabsinken. Trotzdem kann die *Gesammtsumme* aller auf das bedeutend vermehrte Kapital entfallenden Zinsen viel *größer* geworden sein. Wenn an einer Tafel 20 und an einer andern 5 Gäste sitzen, wenn ferner an der erstern 10 Pfund Brod vertheilt werden, an der letztern bloß 5, so wird an der ersten Tafel doppelt soviel Brod verzehrt als an der zweiten, obwohl jeder einzelne an der ersten Tafel nur halb so viel erhält als an der zweiten.

Solange ein Land erst am Beginn einer neuen Culturentwicklung steht, nur eine geringe Bevölkerung zählt und noch wenig geordnete politische und sociale Verhältnisse besitzt, ist durchschnittlich wenig Kapital vorhanden, dagegen vielleicht ein ausgedehntes, vielversprechendes Gebiet zu speculativen, gewinnreichen Unternehmungen. Daher ist das Kapital gesucht, das Ausleihen desselben aber mit großem Risico verbunden. Folglich werden die Zinsen hoch stehen. So wurden früher in Californien für ein Darlehen 20 % und mehr bezahlt; heute hingegen sind die Zinsen gesunken, weil die Entwicklung bereits in ruhigere, geordnetere Bahnen eingelenkt hat, das Kapital enorm angewachsen ist und auch die Arbeitskräfte infolge der Einwanderung, besonders aus China, viel wohlfeiler geworden sind. Trotzdem entfällt heute in Californien ein viel größerer Antheil des neu producirten Reichthums auf das Gesammtkapital als früher.

Wenden wir die genannte Unterscheidung auf die Beweisführung George's an, so ist es leicht, den Fehler derselben zu entdecken. In der Formel Product = Grundrente + Zinsen + Löhne bezeichnet das „Product“ den gesammten Zuwachs an Reichthum, den eine Nation innerhalb einer bestimmten Periode, z. B. eines Jahres, erhält. Also bedeutet auch der Factor „Zinsen“ nicht die Zinsen eines *einzelnen* Kapitaltheils, sondern die *Gesammtsumme der Zinsen aller Kapitaltheile.* Diese wird aber bei steigender Cultur nicht geringer, wie George behauptet, sondern durchschnittlich größer.

b) Ebenso unrichtig als die Behauptung, der Antheil des Kapitals am Nationalreichthum werde immer geringer, ist die andere Behauptung, der *relative* Antheil der *Arbeit* am Gesammtvermögen eines Volkes (der *Lohn*) nehme immer ab.

George hält uns freilich das in der Nationalökonomie von vielen anerkannte und besonders von Lassalle verwerthete eherne Lohngesetz entgegen, wonach die Löhne die Tendenz haben, trotz des Fortschrittes der Production auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Nöthigen herabzusinken[1].

Aber selbst wenn dieser Grundsatz zugegeben würde — und unseres Erachtens kann er nicht zugegeben werden[2] —, so wäre damit für die Behauptung George's nichts gewonnen; denn dieser nimmt das Wort „Lohn" in der obigen Formel (Product = Rente + Zinsen + Löhne) in einem ganz andern Sinn als die Nationalökonomen in dem angeführten Grundsatz, macht sich also einer groben Verwechslung schuldig.

Wie uns George selbst ganz richtig belehrt, kann das Wort Lohn (wages) in doppeltem Sinne gebraucht werden: im eigentlichen und strengen Sinn als Entgelt für gedungene Arbeit (compensation for hired labor), im uneigentlichen und weitern Sinn als Ertrag oder Gewinn der Arbeit (all earnings for exertion). In diesem weitern Sinn begreift man unter Lohn alles, was durch Arbeit erworben wird. Des Landmanns Lohn ist die reiche Ernte, soweit sie die Furcht seiner Anstrengung, seines Fleißes und seiner Erfahrung ist; des Kaufmanns Lohn ist der Gewinn, den er durch seine Thätigkeit aus seinem Geschäfte zieht.

Wird nun in der Formel Product = Rente + Zinsen + Löhne der Lohn im eigentlichen Sinne verstanden, so ist die Formel offenbar unrichtig. Wo bliebe denn der Theil des Productes, der auf Rechnung des Fleißes, der Geschicklichkeit, des Erfindungsgeistes des Industrieunternehmers, des Handelsmannes u. s. w. zu setzen ist? Der Arbeits- und Unternehmergewinn kann doch offenbar nicht als Lohn im eigentlichen Sinne, d. h. als Entgelt für gedungene Arbeit angesehen werden.

Wenn nun aber manche Nationalökonomen mit Lassalle und anderen Socialisten behaupten, der Lohn habe die Neigung, auf das geringste Maß des zum Lebensunterhalt und zur Fortpflanzung Nothwendigen herabzusinken, sprechen sie, wie schon bemerkt, vom Lohn im engern und eigentlichen Sinn. Deshalb wollen auch die Socialisten, wie sie behaupten, die Lohnknechtschaft in jeder Form beseitigen und den Lohnarbeiter von der Herrschaft des Kapitals befreien. Wir wüßten jedenfalls keinen Nationalökonomen namhaft zu machen, der je zu behaupten gewagt, alle auf die Arbeit entfallenden Einkommen der Industriellen, Kaufleute, Banquiers u. s. w. hätten die Neigung, auf das zum Lebensunterhalt Nothwendige herabzusinken. Sie behaupten dies, wie gesagt, nur von den Lohnarbeitern, insbesondere von den Fabrikarbeitern.

Es kann sich also George für seine Formel: Product = Rente + Zinsen + Löhne, nicht auf den obigen Grundsatz der Nationalökonomen berufen, da diese vom Lohn in einem ganz andern, viel engern Sinne reden. Trotzdem thut er es im Verlauf seines Werkes an unzähligen Stellen, spielt also fortwährend mit einem zweideutigen Wort. Alles, was die Nationalökonomie vom Lohn im engern Sinne sagt, dehnt er im Handumdrehen auf den Lohn

[1] Progress and Poverty p. 16 et 203. [2] S. oben S. 162 ff.

im weitern Sinne aus und baut dann auf diese Begriffsverwechslung seine Angriffe gegen die Grundrente und das Privatgrundeigenthum.

Es ist also — so viel geht aus unseren bisherigen Ausführungen zweifellos hervor — unbewiesen, ja unrichtig, daß bei Zunahme der Production ein immer größerer Theil des Nationalreichthums zum Schaden von Kapital und Arbeit an die Privatgrundeigenthümer abfließe. Damit sind die der Volkswirthschaftslehre entnommenen Einwürfe George's gegen das Grundeigenthum genügend widerlegt. Wir hätten jetzt noch die naturrechtlichen Einwände gegen das Grundeigenthum zu untersuchen. Weil sie sich aber meistens gegen das Privateigenthum überhaupt und besonders gegen den Eigenthumstitel der Besitzergreifung wenden, so können wir sie erst nach erfolgter positiver Darlegung der Eigenthumstheorie berücksichtigen.

Dritter Artikel.

Unentbehrlichkeit des Privatgrundeigenthums.

Zwei Wahrheiten ergeben sich aus unserm obigen (219 ff.) Ueberblick über die Geschichte des Grundeigenthums: erstens, daß das Privatgrundeigenthum so alt ist wie die Menschheit, und zweitens, daß es in dem Maße an Ausdehnung gewonnen, wie die Cultur zugenommen hat. Diese unläugbare Thatsache ist für jeden, der nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen bleibt, ein vollgiltiger Beweis nicht nur für die Nützlichkeit, sondern auch für die Nothwendigkeit des Sondergrundeigenthums auf höheren Culturstufen.

Doch machen wir einmal die Probe und untersuchen wir, ob wohl bei einem cultivirten Volke ausschließliches Gesammteigenthum an Grund und Boden durchführbar wäre, selbst abgesehen von der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer allgemeinen Zwangsenteignung zu Gunsten der Gesammtheit.

Es sind nur drei Arten denkbar, in denen der Staat als alleiniger Grundeigenthümer das ganze Land innehaben und für öffentliche Zwecke verwerthen könnte. Entweder 1. bewirthschaftet der Staat unmittelbar selbst den Boden, oder 2. er verpachtet denselben zum größten Theil an Privatunternehmer, oder 3. er begnügt sich endlich damit, die Grundrente durch eine directe Grundsteuer zum größten Theil einzuziehen, ohne die Eigenthümer mit Gewalt aus ihrem Besitz zu vertreiben. Wir wollen der Reihe nach diese drei Möglichkeiten prüfen.

1. Directe Staatswirthschaft in Bezug auf den gesammten Grundbesitz ist unseres Wissens nur von den extremen Socialisten vorgeschlagen worden, welche die ganze Production dem Staate überweisen möchten. Selbst die Ackersocialisten, wie de Laveleye, H. George, Stuart Mill u. a., welche den Staat zum alleinigen Grundeigenthümer machen wollen, sprechen sich aufs schärfste gegen directe Staatswirthschaft aus.

Der Grund, warum nur die eigentlichen Socialisten der staatlichen Bewirthschaftung des Bodens das Wort reden, ist unschwer zu errathen. Wer den ganzen Boden staatlich bewirthschaften will, bringt fast nothwendig die gesammte Production in die Hände des Staates. Die Verkehrsmittel müssen schon deshalb öffentliches Eigenthum sein, weil sie sich auf staatlichem Boden befinden; und wenn der Staat direct selbst allen Boden bebaut, so sieht

man nicht ein, warum er die Verwaltung der Verkehrsmittel Privatunternehmern überlassen sollte. Die Verkehrsmittel dienen zu einem sehr großen Theil der Landwirthschaft, sei es nun, daß die Landwirthe ihre Producte oder Rohstoffe untereinander austauschen oder dieselben auf den Markt bringen. Bei ausschließlicher directer Staatswirthschaft gäbe es aber keine Privatlandwirthe mehr, und der Staat würde folglich in seiner eigenen Wirthschaft von anderen abhängig, wenn er den zur Bewirthschaftung seiner Ländereien nöthigen Transport Privatpersonen überließe. Auch der Personenverkehr dient nicht zum geringen Theil direct oder indirect der Landwirthschaft.

Daß die Bergwerke, Salzwerke ausschließliches Staatseigenthum wären und dem directen Staatsbetrieb unterständen, versteht sich von selbst. Da endlich auch die Fabriken und Häuser, sowohl auf dem Land als in den Städten, sein Eigenthum wären, weil sie auf seinem Boden stehen, so müßte das ganze Vermiethungswesen ebenfalls in den Händen des Staates ruhen. Ohne seine Einwilligung dürfte nichts Neues gebaut oder Altes niedergerissen werden. Das Versicherungswesen in Bezug auf Gebäude, Grundstücke, Ernten fiele hinweg; ebenso fast der gesammte Realcredit, da der Staat der einzige Grundeigenthümer wäre. So zieht das ausschließliche staatliche Grundeigenthum und die ausschließliche Bewirthschaftung desselben durch die Regierung fast nothwendig die Verstaatlichung des gesammten Erwerbslebens nach sich. Selbst die kleinen Obstverkäufer, Gemüse- und Milchlieferanten, welche die Producte ihres kleinen Besitzthums auf den Markt bringen, kämen in Wegfall. All diese Producte müßten vom Staate bezogen werden. Wir glauben, von diesem directen Staatsbetrieb bis zum vollen Socialismus wäre nur mehr ein sehr kleiner Schritt. Das meiste, was gegen den Socialismus vorgebracht wurde, läßt sich deshalb auch gegen die directe Bewirthschaftung des gesammten Grundbesitzes durch den Staat geltend machen.

Namentlich scheint es uns unzweifelhaft, daß an Leistungsfähigkeit die staatliche Landwirthschaft bedeutend hinter der Privatwirthschaft zurückbleiben würde. Je dichter die Bevölkerung wird, um so intensiver muß auch der Ackerbau werden. Nun ist aber eine sehr intensive Wirthschaft fast nur unter Voraussetzung des Privateigenthums und vor allem des mittlern und kleinen Privateigenthums möglich. Bei einer allgemeinen Staatswirthschaft würde es an dem Interesse fehlen, welches der heutige Eigenthümer, besonders der Bauer, an der möglichsten Nutzbarmachung seines Bodens hat. Der vom Staate angestellte Arbeiter oder Aufseher hat nur das Interesse, seinen Posten so auszufüllen, daß man ihn nicht entlassen kann, oder daß er allenfalls eine bessere Stellung erhält. Der Ertrag seiner Arbeit — abgesehen von seiner Besoldung — kommt nur zum allergeringsten Theil ihm selbst zu gut.

Man macht hiergegen die Vortheile geltend, welche der Staatsbetrieb infolge der ihm zu Gebote stehenden reichen Mittel durch Herstellung von Verkehrswegen, bessere Bewässerung, Drainirung, Düngung, durch große, gemeinsame Maschinen u. dgl. der Landwirthschaft zuwenden würde. Allein — um davon zu schweigen, daß diese Einrichtungen auch dem Privateigenthum zu gute kommen können — dieselben lassen sich nie verallgemeinern. Zur lohnenden Anwendung solcher Einrichtungen sind manche Bedingungen erfordert, die sich nicht überall vorfinden. Außerdem werden diese Vortheile von seiten des

Großbetriebs reichlich aufgewogen durch die dem Großbetrieb im Vergleich zum Kleinbetrieb unzertrennlich anhaftenden Nachtheile. Eine unläugbare Thatsache ist, daß die Latifundienbildung überall abnahm, wo die Bevölkerung dichter und der Ackerbau intensiver wurde. Insbesondere steht dies für die Vereinigten Staaten fest. Der gleichen Tendenz begegnen wir fast überall. In Frankreich, Deutschland und Italien ist der übergroße Grundbesitz heute schon eine ziemlich seltene Erscheinung.

Allein wenn selbst die rein wirthschaftlichen Vortheile des Staatsbetriebes größer wären als die des Kleinbetriebes, so müßte man sich doch gegen einen allgemeinen Staatsbetrieb wehren, weil derselbe eine Vernichtung des Bauernstandes bedeutet. Der Bauernstand bildet immer noch ungefähr ein Drittel der Bevölkerung, und die Sittenreinheit, treue Anhänglichkeit an die Religion und die bestehenden Einrichtungen, die ihn auszeichnen, beruhen wesentlich auf seiner freien Stellung auf erbeigenem Boden und auf dem Bewußtsein, als Herr auf seinem Grunde zu stehen und die Früchte seiner Arbeit und seines Schweißes den Kindern und Enkeln zu hinterlassen. Eine allgemeine Staatswirthschaft würde diesen soliden Stand mit einem Schlage vernichten und eine von der Scholle losgelöste, von der Regierung abhängige und hin und her wogende Bevölkerung an seine Stelle setzen. Wie viel echtes und wahres Familienglück würde dadurch auch zerstört werden!

Es ist überhaupt ein Vorwurf, den die Ackersocialisten fast ebenso gut verdienen als die Socialisten, daß sie über gewissen volkswirthschaftlichen Vortheilen, welche sie sich vom Collectivgrundeigenthum für bestimmte Klassen versprechen, fast völlig die großen geistigen und sittlichen Nachtheile übersehen, die daraus für die ganze Gesellschaft entstehen würden. Man denke beispielsweise nur an die allseitige Abhängigkeit vom Staat, in welche die überwiegende Mehrheit der Bürger gerathen würde. Eine solche Abhängigkeit müßte deshalb viel verderblicher wirken, weil sie in einem demokratisch oder constitutionell organisirten Staatswesen mit seinen zahlreichen politischen, religiösen und wirthschaftlichen Parteien und seinem häufigen Wechsel der Regierungs- und Verwaltungsbeamten bestände.

2. Weniger Bedenken scheint auf den ersten Blick das Pachtsystem gegen sich zu haben. Der Staat soll nach den Anhängern dieses Systems den gesammten Grundbesitz in Beschlag nehmen, aber nicht selbst bewirthschaften, sondern an Privatunternehmer verpachten. Die wirthschaftliche Thätigkeit der Regierung würde sich auf die Verpachtung und die Einziehung der Pachtzinse beschränken.

Allein auch gegen diesen Vorschlag lassen sich schwerwiegende Bedenken erheben. Die Durchführung eines solchen Planes würde ebenfalls den heutigen freien Bauernstand, der auf dem Continent einer der zahlreichsten ist, vernichten. Die Stellung eines Grundeigenthümers ist wesentlich von der eines bloßen Pächters verschieden. Die Grundlage des eigentlichen Bauernstandes ist die innige Verkettung mit dem Boden, auf dem er steht, das Bewußtsein, daß er auf seinem Boden lebt, von dem man ihn nicht vertreiben kann, und daß seine Nachkommen an seine Stelle treten werden.

Hierzu käme ein weiterer Nachtheil. Heute ist in allen Staaten des europäischen Festlandes nahezu die Hälfte der Bevölkerung mit der Landwirthschaft beschäftigt. Diese Zahl würde aber unseres Erachtens durch Einführung eines

allgemeinen staatlichen Pachtsystems bedeutend verringert. Ein Pächter braucht ein größeres Gebiet als ein Grundeigenthümer, weil er nicht nur seine Familie zu ernähren hat, wie dieser, sondern auch den Pachtschilling aus seinem Gut herausschlagen muß. Namentlich in der Nähe größerer Städte findet eine beträchtliche Zahl von sehr kleinen Grundbesitzern ihr genügendes oder selbst reichliches Auskommen. Diese Zahl würde vermindert und damit auch die Zahl der Familien, die direct vom Ackerbau leben. Die Ackersocialisten wollen durch ihre Verstaatlichungsvorschläge einer größern Zahl von Familien die Wohlthat des Landlebens zuwenden; allein es würde wahrscheinlich das gerade Gegentheil von dem eintreffen, was sie beabsichtigen.

Dieser Ausfall würde — so entgegnet man — durch die Zertheilung der Latifundien reichlich gedeckt werden. Wo jetzt eine einzige Familie mit ihren Arbeitern und Angestellten wohnt, könnte eine zahlreiche Landbevölkerung angesiedelt werden. Allein diese riesigen Latifundien bestehen in den meisten Ländern fast nur in der Einbildungskraft der Ackersocialisten. Eine gewisse Anzahl ausgedehnter Grundbesitze mit Parkanlagen und Wäldern ist einem großen Lande nicht schädlich, sondern nützlich, sowohl in Bezug auf die Gesundheit als die Bodenfruchtbarkeit. Wenn in einem Lande sich aus einer ungebührlichen Ansammlung von Latifundien schreiende Mißstände ergeben sollten, so kann die öffentliche Gesetzgebung die Interessen der Gesammtheit wahren, ohne das Eigenthumsrecht aufzuheben. Uebrigens nimmt die Gefahr der Latifundienbildung, wie schon bemerkt, immer mehr ab. Wenn in den Vereinigten Staaten riesige Latifundien bestehen, so ist nicht das Sondereigenthum, sondern die Regierung selbst zum guten Theil daran schuld. Uebrigens läßt sich nicht läugnen, daß für den ersten Anfang der Cultur solche Latifundien ihre Bedeutung haben. Häufig vermag nur ein Großgrundbesitzer mit sehr reichen Mitteln die großen Kosten zu tragen, welche die erste Bepflanzung, Bewässerung, Herstellung der Gebäulichkeiten, Verkehrswege u. s. w. erheischt. Auf die Dauer werden sie sich aber im allgemeinen nicht zu behaupten vermögen.

Um uns die Durchführung eines allgemeinen Pachtsystems als möglich erscheinen zu lassen, liebt man es, auf England hinzuweisen, wo trotz des Pachtsystems die Landwirthschaft in Blüte ist. Warum könnte dieses System nicht fortbestehen, wenn der Staat an die Stelle des Grundeigenthümers träte und den Pächter in seiner Stellung beließe?

Dieser Einwurf ist, genauer besehen, nicht ein Beweis für das staatliche Pachtsystem, sondern gegen dasselbe. Denn zwischen dem englischen und dem von den Ackersocialisten vorgeschlagenen staatlichen Pachtsystem waltet ein weitgehender Unterschied ob. Vor allem gibt es in England neben den Pächtern auch eine nicht unbedeutende Zahl mittlerer Grundbesitzer, welche auf die Bewirthschaftung der Pachtgüter durch ihre Concurrenz und ihr Beispiel einen großen moralischen Einfluß ausüben. Sodann — und das ist die Hauptsache — steht in England zwischen dem Staat und dem Pächter ein Privateigenthümer, der genöthigt ist, über seine verpachteten Güter die Aufsicht zu führen und für Instandhaltung und Verbesserung derselben zu sorgen, wenn er einen nennenswerthen Pachtzins erhalten will. Auch der Pächter selbst kann unter Umständen große Verbesserungen vornehmen, wenn er mit dem

Eigenthümer darauf bezügliche Verträge abschließt, für deren Heilighaltung die Staatsgewalt als eine höhere, über den Parteien stehende und deshalb unparteiische Macht Bürgschaft leistet. Deshalb kann bei diesem System der Ackerbau gedeihen, obwohl zuzugestehen ist, daß dasselbe in sittlicher und geistiger Beziehung bei weitem nicht leistet, was das Privateigenthum, und daß es diesem auch in rein wirthschaftlicher Beziehung durchschnittlich nachsteht. Der Pächter hat fast nie das intensive Interesse des Grundeigenthümers an der Verbesserung und Hebung seines Besitzes.

Ganz anders gestaltet sich die Lage, wenn der Bauer staatlicher Pächter ist. Wer wird jetzt für kostspielige, weitausschauende Verbesserungen sorgen? Der Staat? Dann wird halbwegs directe Staatswirthschaft eintreten müssen mit einem ganzen Aufgebot von Ackerbau-Inspectoren und anderen Staatsbeamten, welche überall im Lande nach dem Stande der Pachtgüter, Gebäulichkeiten, Straßen, Drainirungen u. s. w. forschen, dem Ackerbauminister die nöthigen Verbesserungen vorschlagen und dieselben im Fall der Genehmigung ausführen lassen. Wir sagen: im Falle der Genehmigung. Denn unmöglich könnte es dem Belieben eines jeden von den vielen erforderlichen Inspectoren überlassen bleiben, Verbesserungen anzubringen, weil sonst vielleicht das Gesammteinkommen übermäßig für dieselben in Anspruch genommen würde. Ueberhaupt würde sich die oberste Staatsgewalt wohl schwerlich zu umfangreichen Verbesserungen verstehen, weil dieselben seine einzige Einnahmequelle bedeutend schmälern müßten. Nach der Absicht der Ackersocialisten soll ja das Einkommen aus der Verpachtung des gesammten Grundbesitzes alle anderen Steuern und Abgaben ersetzen, ja sogar ausreichen, um die wohlthätigsten öffentlichen Einrichtungen zu treffen.

Der Pächter hätte also selbst für die nöthigen Verbesserungen zu sorgen. Wird er es thun? Das läßt sich sehr bezweifeln. Der Pächter versteht sich nur dann zu energischer Wirthschaft, zu Drainirungen, Anpflanzungen von Bäumen u. s. w., wenn er die Gewißheit hat, daß er oder die Seinigen die Früchte seiner Arbeit voll und ganz ernten können. Diese Sicherheit hätte der staatliche Pächter nicht. An eine gleichförmige gesetzliche Regelung aller Pachtverträge in Bezug auf Zinshöhe, Dauer u. dgl. wäre ja nicht zu denken, da die Güter voneinander ganz verschieden sind sowohl mit Rücksicht auf Größe und Fruchtbarkeit, als mit Rücksicht auf ihre günstige oder ungünstige Lage. Auch den Pächtern kann schwerlich allgemein dieselbe Pachtzeit zur Pflicht gemacht werden. Man wird also, mag man es wollen oder nicht, den Staatsbeamten einen weiten Spielraum für die Festsetzung der Vertragsbedingungen lassen müssen. Damit ist aber der Bestechung von unten und der Erpressung von oben der Weg geöffnet, und was schlimmer ist, dem Pächter ist die Sicherheit seines Verbleibens genommen. Die heutigen Beamten können unmöglich für unabsehbare Zeiten Verträge abschließen. Nach einer Reihe von Jahren, und wären es 12—15 Jahre, müßte der Vertrag erneuert werden, und der Pächter hätte keine Bürgschaft dafür, daß er auf seinem Gute verbleiben könne, auch vorausgesetzt, daß er es wolle; am allerwenigsten hätte er diese Bürgschaft heute, wo so oft andere politische Parteien ans Ruder kommen und nun die Regierung im Interesse ihrer Anhänger ausbeuten. Je weiter das Machtgebiet der Regierung reicht, um so empfindlicher macht sich das Parteiwesen

nach allen Beziehungen fühlbar. Jedenfalls hätte der Wechsel der Parteien auch leicht einen großen Wechsel in der Anstellung der Beamten, in der Verleihung der Pachtgüter an Parteigenossen unter günstigen Bedingungen zur Folge.

Wir könnten jetzt noch auf die Schwierigkeit hinweisen, welche eine allgemeine Verstaatlichung des Grundeigenthums oder die Umwandlung der heutigen Eigenthümer in Pächter haben würde. Freiwillig werden die Bauern nicht auf ihr Eigenthum verzichten, und ebenso wenig die Adeligen und Corporationen. Eine Zwangsenteignung würde eine tiefgehende Erbitterung bei einem großen Theile der Bevölkerung zur Folge haben. Und dann, sollen die ihres Besitzthums Beraubten entschädigt werden oder nicht? Das letztere wäre eine schreiende Ungerechtigkeit. Wenigstens müßten ihnen die auf den Boden verwendeten *Arbeiten* und *Kapitalien* vergolten werden. Wer will aber bestimmen, wie viel von dem augenblicklichen Werth eines Gutes auf Rechnung des von seinem Eigenthümer und seinen Vorgängern aufgewendeten Kapitals zu setzen sei? Wo sollen ferner die riesigen Summen hergenommen werden, die zu einer ausreichenden Entschädigung für alle Eigenthümer des Landes nöthig wären?[1]

3. Es bleibt uns noch eine dritte Möglichkeit für die Verstaatlichung des gesammten Grundbesitzes zu erörtern, welche besonders von *Henry George* befürwortet wird, jedoch schon vor ihm von J. Stuart Mill vorgeschlagen wurde. Weil die Vertreibung der heutigen Grundeigenthümer oder ihre Degradirung zu bloßen Pächtern viel böses Blut machen und zu einer bedenklichen Staatswirthschaft führen würde, will George, daß man sich damit begnüge, den größten Theil der Grundrente, d. h. desjenigen Theiles des Bodenertrages, der auf Rechnung des Naturfactors mit Abzug von Kapital und Arbeit kommt, durch eine erhöhte Grundsteuer einzuziehen. So würde die Stellung der heutigen Eigenthümer äußerlich dieselbe bleiben, und doch wäre thatsächlich der Staat der eigentliche Eigenthümer geworden.

Diese Maßregel würde, hofft George, „die Löhne erhöhen, den Gewinn des Kapitals vermehren, den Pauperismus ausrotten, die Armuth verbannen, allen, die es wünschen, lohnende Arbeit verschaffen, den menschlichen Kräften ein freies Gebiet zur Entfaltung eröffnen, die Verbrechen vermindern, die Sittlichkeit, den guten Geschmack und die Bildung heben, die Regierung läutern und die Civilisation auf noch herrlichere Höhen erheben“[2]. Die großen, dem Staat aus der Grundrente zufließenden Summen würden zu öffentlichen Zwecken verwendet. „Man könnte öffentliche Bäder, Museen, Bibliotheken, Gärten, Lesezimmer, Musik- und Tanzhallen, Theater, Universitäten, technische Schulen, Schützenhäuser, Spielplätze, Turnhallen u. s. w. einrichten. Wärme, Licht und Bewegungskräfte könnten ebenso gut wie Wasser auf öffentliche Kosten durch unsere Straßen geleitet werden. Die Straßen könnte man mit Fruchtbaumalleen bepflanzen. Entdecker und Erfinder könnten belohnt, wissenschaftliche Forschungen unterstützt werden, auf tausend Wegen könnte man mit den öffentlichen Einkünften Bestrebungen zum Wohl der Gesammtheit fördern.“[3]

---

[1] Es sind schon die verschiedensten Arten vorgeschlagen worden, wie sich die zu einer solchen Entschädigung nöthigen Gelder aufbringen ließen. Wir können uns hier unmöglich, ohne den Umfang unserer Untersuchungen über Gebühr auszudehnen, auf eine Beurtheilung derselben einlassen und verweisen deshalb auf die diesbezügliche eingehende Kritik von *Leroy-Beaulieu*, Le collectivisme p. 167 ss.

[2] Progress and Poverty p. 292. [3] L. c. p. 326.

Welchem geplagten Adamskinde sollte nicht das Herz im Leibe lachen bei solchen Verheißungen! Mit einem Ruck wäre man ja im Schlaraffenland! Wir möchten aber doch bezweifeln, daß George im Ernst selbst an seine Verheißungen glaube. Seine Maßregel ist eine Halbheit, die zwar auf die Schroffheiten des extremen Socialismus verzichtet, aber dafür auch die allenfallsigen Vortheile desselben nicht theilt.

George beklagt sich, daß heute Unzählige in den großen Städten zusammengepfercht leben und kaum jemals in ihrem Leben mit Gottes freier Natur in Verbindung kommen. Gerade deshalb unter anderem hält er es für nothwendig, daß Grund und Boden Gemeineigenthum und zum Nutzen der Gesammtheit verwendet werde. Allein was würde denn an diesem Verhältniß geändert, wenn die heutigen Eigenthümer in ihrer Stellung verblieben? Es ist ein Widerspruch, eine Maßregel deshalb zu empfehlen, weil sie an den bestehenden Verhältnissen wenig ändert, und sich dann doch große Veränderungen von ihr zu versprechen.

Die Halbheit der vorgeschlagenen Maßregel tritt noch klarer zu Tage, wenn man sich fragt, *wie viel* von der Grundrente den heutigen Eigenthümern belassen werden soll, um sie stark genug durch ihr Interesse an die Uebernahme der Functionen des Eigenthümers zu fesseln. Ein Theil der Grundrente soll nach George den Eigenthümern verbleiben, um sie zur Uebernahme der Sorgen zu bewegen, die heute dem Eigenthümer obliegen. Dieser hat für die nöthigen Verbesserungen, für die Instandhaltung der Gebäude, Straßen und Brücken und auch für Verpachtung zu sorgen, wenn er sein Land nicht selbst bewirthschaften will. Ueberließe man also dem Eigenthümer diese Sorgen und zum Lohn dafür einen Theil der Grundrente, so hätte der Staat nichts zu thun als den übrigen Theil der Grundrente in Empfang zu nehmen und zum Gesammtwohl zu verwenden.

Wie viel von der Grundrente soll also den Eigenthümern überlassen werden? Ist der Betrag unbedeutend, so werden sich dieselben schwerlich zur Uebernahme der Sorgen und Mühen verstehen, die mit dem Verpachten, Eintreiben des Pachtzinses, der Instandhaltung der Gebäude u. s. w. verbunden sind. Ueberläßt man ihnen aber einen beträchtlichen Theil der Grundrente, so wird der Staat außer Stande sein, all die großen Verheißungen zu erfüllen, die ihm George in den Mund legt. In den meisten Staaten Europa's werfen die liegenden Güter nur 2—3 % Rente ab. Nun soll von dieser Rente ein beträchtlicher Theil den Eigenthümern überlassen bleiben, es sollen ferner alle anderen Steuern und Abgaben in Wegfall kommen: wie kann da der Staat mit dem noch übrigen Theil der Rente alle Betrübten trösten, jede Armuth beseitigen und dieses Jammerthal in ein Paradies verwandeln?

Es mag sein, daß in Nordamerika vielleicht augenblicklich größere Renten bezogen werden, wir wissen es nicht; aber für Europa wäre die Durchführung der von dem amerikanischen Nationalökonomen vorgeschlagenen Maßregel der Ruin des kleinen Grundbesitzes. Schon jetzt vermögen vielfach die Bauern sich kaum über Wasser zu halten, viele sind froh, wenn die Bilanz am Ende des Jahres kein Deficit aufweist. Nun denke man sich, die heutige Grundsteuer solle bedeutend vermehrt werden, damit nicht nur alle anderen Steuern beseitigt, sondern auch die herrlichsten Einrichtungen für die allgemeine

Wohlfahrt getroffen werden können: wird da der Bauer, der seinen eigenen Boden bewirthschaftet, noch bestehen können? Wird er es nicht vorziehen, seinen Boden dem Staat zu überlassen und in einem andern Winkel der Erde eine neue, erträglichere Heimat zu suchen?

Also auch die von George befürwortete Verstaatlichungsmaßregel ist undurchführbar, und wir können es als feststehendes Ergebniß unserer Untersuchung bezeichnen, daß der Ackersocialismus, d. h. die allgemeine Verstaatlichung des Grundbesitzes, praktisch fast ebenso unmöglich ist wie der extreme Socialismus.

Viertes Kapitel.

Positive Begründung des Privateigenthums.

Erster Artikel.

Ueberblick über die verschiedenen Eigenthumstheorien.

Von den grundsätzlichen Gegnern des Eigenthums wenden wir uns jetzt denen zu, welche zwar das Privateigenthum als berechtigt anerkennen, aber dasselbe unseres Erachtens unrichtig oder wenigstens ungenügend begründen. Die Uebersicht und Besprechung der verschiedenen Eigenthumstheorien wird die Erkenntniß der richtigen Grundlage des Eigenthums wesentlich fördern.

1. Die Anhänger der Persönlichkeitstheorie leiten die Berechtigung des Privateigenthums direct aus der Persönlichkeit des Menschen ab, indem sie dasselbe gewissermaßen als Bestandtheil oder nothwendige Ergänzung der menschlichen Persönlichkeit auffassen. So im wesentlichen H. Ahrens[1], J. Stahl[2] und Bluntschli[3].

2. Die Vertragstheorie gründet das Eigenthumsrecht auf einen ursprünglichen Vertrag. Ausdrücklich oder stillschweigend kam man in den frühesten Zeiten überein, einen Theil der äußeren Besitzgüter, namentlich des Bodens, unter sich zu vertheilen, den übrigen dem ersten Besitzergreifer zu überlassen, jedoch mit dem Vorbehalt, daß jeder den Eigenthümer nicht schädigende Gebrauch derselben auch anderen gestattet sein solle, und daß jeder in der äußersten Noth sich das zur Erhaltung Nothwendige davon aneignen dürfe. Dies ist die Ansicht des Hugo Grotius[4], dem sich S. Pufendorf und andere angeschlossen haben.

3. Die Legaltheorie erblickt den Grund des Eigenthumsrechts in der staatlichen Anerkennung oder im Staatsgesetz, nur muß man, wenigstens nach vielen Anhängern dieser Theorie, unter Staatsgesetz auch das Gewohnheitsrecht begreifen. Ihr ältester Vertreter ist Th. Hobbes[5]. Sie ist eine nothwendige Folgerung aus seiner Ansicht, daß allgemein giltige Grundsätze über gut und bös, Recht und Unrecht erst in und mit dem Staat entstehen.

[1] Naturrecht II. Bd. § 64 ff.

[2] Rechtsphilosophie II, 350: „Das Eigenthum ist der Stoff für die Offenbarung der Individualität." Weitere Angaben bei A. Wagner, Grundlegung § 255 Anm. 17.

[3] Staatswörterbuch, Artikel Eigenthum.

[4] De iure belli et pacis II. c. 2 § 2 n. 5.

[5] Leviathan c. 24.

Alle Rechtspositivisten, die historische Schule nicht ausgenommen, müssen sich folgerichtig zu dieser Theorie bekennen. In Frankreich hat Montesquieu[1] diese Ansicht vertreten, in Deutschland J. H. Fichte[2], A. Trendelenburg[3], in jüngerer Zeit A. Wagner[4] und A. Samter[5].

Eine eigenthümliche Stellung nehmen in der Eigenthumsfrage Kant[6] und J. G. Fichte[7] ein. Beide gehören insofern zu den Anhängern der Legaltheorie, als es nach ihnen ein definitives, peremptorisches Eigenthumsrecht erst unter dem Schutz der staatlichen Zwangsgewalt gibt; weil sie aber doch ähnlich wie Grotius schon im Naturzustand einen provisorischen Eigenthumsbesitz durch Vertrag entstehen lassen, so können sie auch zu den Anhängern der Vertragstheorie gerechnet werden. Fichte insbesondere nimmt einen doppelten Vertrag an: den Eigenthumsvertrag, durch den der eine mit Billigung der anderen eine Sache in ausschließlichen Besitz nimmt und dafür den Besitz der anderen zu achten verspricht; ferner den Schutzvertrag, durch den sich alle gegenseitigen Schutz in ihrem Besitze zusagen.

4. Die Arbeitstheorie stützt das Eigenthumsrecht auf das Recht jedes Menschen auf die Frucht oder das Product seiner Arbeit. Diese zuerst von Locke ausgesprochene Ansicht hat namentlich unter den Volkswirthschaftslehrern Vertreter gefunden (Ricardo u. a. m.) und gilt bei vielen auch heute noch in Bezug auf das Kapitaleigenthum als die allein berechtigte[8].

5. Die rein ökonomische Theorie rechtfertigt das Privateigenthum mit den wirthschaftlichen Vortheilen, die es vor dem Gemeineigenthum voraus hat. Ihr gilt das Privateigenthum — wenigstens für die absehbare Zukunft — als nützlicher, aber nicht als einfachhin nothwendig. A. Schäffle kann als Repräsentant dieser Ansicht gelten.

6. Die ökonomisch-naturrechtliche Theorie endlich sieht das Privateigenthum wenigstens auf höheren Culturstufen und innerhalb gewisser Grenzen als nothwendig an für die erforderliche Entwicklung sowohl der einzelnen Individuen und Familien als der ganzen Gesellschaft und deshalb auch, unter Voraussetzung der Menschen, wie sie nun einmal sind, als eine nothwendige Vernunftforderung. Diese Theorie ist allein haltbar, wie wir zeigen werden.

Man pflegt außer den genannten Eigenthumstheorien noch eine siebente: die Occupationstheorie, aufzuführen. A. Wagner nennt sie geradezu die römisch-rechtliche Theorie. Nach dieser Theorie soll das Privateigenthum in letzter Instanz auf der ersten Besitzergreifung ruhen. Aber hier liegt eine Verwechslung vor. Die römischen Juristen bezeichneten die Besitzergreifung

[1] Esprit des lois l. 26 ch. 15.

[2] System der Ethik, 2. Thl. § 94: „Das Eigenthum ist der durch das Recht anerkannte und damit durch die öffentliche Rechtsmacht geschützte Besitz."

[3] Naturrecht auf dem Grund der Ethik § 93.

[4] Grundlegung § 255. Wagner nennt sich einen Anhänger der Legaltheorie, „jedoch mit der Betonung, daß die richtigen Punkte in den anderen Theorien eben im Rechte zur Geltung kommen müssen".

[5] Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung. 1879.

[6] Rechtslehre, Theil 1 § 8 und 9. [7] Grundlage des Naturrechts § 17.

[8] Vgl. Roscher, Grundl. der Nationalök. (18. Aufl.) § 77. S. oben S. 157.

bloß als den ersten concreten Erwerbstitel. Dieser Erwerbstitel setzt voraus, was ja schon Aristoteles nachgewiesen, daß das Privateigenthum als Institution nothwendig sei, deshalb jedem das Recht zustehe, sich Eigenthum zu erwerben.

Zweiter Artikel.

Beurtheilung der unrichtigen Ansichten.

1. Die Persönlichkeitstheorie. Vielleicht wollen manche Anhänger dieser Theorie nichts anderes sagen als: durchschnittlich sei Privateigenthum zur Entwicklung des Menschen und zur Erfüllung seiner Aufgaben nothwendig, weil nur unter Voraussetzung der Möglichkeit, Privateigenthum zu erwerben, für den genügenden Antrieb zur Arbeit und für die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen gesorgt sei. So dargestellt ist diese Ansicht nicht unrichtig, drückt sich aber sehr unbestimmt und unklar aus.

Bleibt man dagegen bei dem Begriff der Persönlichkeit stehen, so läßt sich daraus für das Privateigenthum, wenigstens an Productionsmitteln oder gar an Grund und Boden, nichts folgern. Höchstens läßt sich behaupten, jeder Mensch müsse den nöthigen Lebensunterhalt haben. Dieses Ziel ist aber ohne eigentliches Privateigenthum erreichbar. Die Armen, welche auf fremde Kosten unterhalten werden, besitzen kein Eigenthum, hören aber deshalb nicht auf, Personen zu sein. Die Kinder in der Familie sind bei Lebzeiten der Eltern nicht Eigenthümer. Ja im paradiesischen Zustand wäre vielleicht kein Privateigenthum an Kapitalien und Grund und Boden entstanden.

2. Die Vertragstheorie stützt sich auf eine ganz unbewiesene Voraussetzung. Von einem solchen Vertrag finden sich nirgends geschichtliche Spuren. Oder wird man sagen, ein solcher Vertrag müsse nothwendig vorausgesetzt werden? Dann fragen wir: warum? Hierauf ließe sich höchstens antworten: ursprünglich habe positive Gütergemeinschaft (115) geherrscht, und deshalb habe nur durch stillschweigende Uebereinkunft Privateigenthum entstehen können. Aber damit fällt man in eine andere willkürliche Annahme. Eine solche positive Gütergemeinschaft läßt sich durch keine geschichtlichen Thatsachen begründen. Ja sie ist unmöglich. Die Menschen verbreiteten sich nur allmählich über den Erdkreis. Viele Theile der Erde waren den ersten Menschen ganz unbekannt; man denke an Amerika, Australien, die von dem Lande, das als Wiege der Menschheit gilt, so weit entfernt waren. Wollen wir annehmen, die ersten Famlien hätten ein positives Recht auf die ganze Erde gehabt, so hätten später nie einzelne Familien, die sich von den übrigen trennten und in entlegene Gegenden zogen, Theile derselben, ohne Einwilligung aller übrigen Familien, zu ausschließlichem Familien- oder Stammeseigenthum sich aneignen können. Wie hätten auch die ersten Familien vernünftigerweise über die ganze Erde einen Vertheilungsvertrag abschließen können, da diese ihnen zum größten Theil unbekannt war und sie nicht wußten, nach welcher Himmelsrichtung sich die Erde weiter ausdehne?

Wenn man aber auch zugeben wollte, es habe ehemals ein Vertrag stattgefunden, so hätte er immer zur Voraussetzung, die Gesellschaft habe das Recht gehabt, die Güter zu vertheilen, und die Einzelnen das Recht, ausschließliches

Eigenthum zu erwerben. Das Recht des Eigenthumserwerbs wäre also mit diesem Vertrag keineswegs erklärt.

3. Die Legaltheorie, welche das Eigenthum als eine Schöpfung der positiven Rechtsordnung, insbesondere des Staatsgesetzes, ansieht, wird von den allermeisten nur deshalb vertheidigt, weil sie das Dasein des Naturrechts überhaupt bestreiten. Wer kein Naturrecht annimmt, kann selbstverständlich auch das Privateigenthum nicht auf das Naturrecht stützen. Die Unhaltbarkeit des Rechtspositivismus wurde aber schon anderwärts (I, 404) genügend dargethan.

Es scheint uns auch eine ziemlich oberflächliche Beurtheilung der Dinge zu verrathen, daß man eine Institution wie das Privateigenthum, welche uns in irgend einer Form zu allen Zeiten und bei allen Völkern begegnet, durch die positive Rechtsordnung genügend erklären zu können glaubt. Eine allgemeine und dauernde Erscheinung fordert eine allgemeine und dauernde Ursache. Eine solche Ursache kann nur die menschliche Natur selbst mit ihren unzerstörbaren Trieben und Neigungen sein.

Ja diese Auffassung ist im Grunde eine Umkehr der rechten Ordnung, ein hysteron proteron. Wie das Individuum und die Familie früher waren als der Staat und erst durch ihre Vereinigung allmählich Staaten gebildet haben, so ist auch das Eigenthum früher als der Staat. Bis zu irgend welchem Grad beburften schon die ersten Menschen des Eigenthums, noch mehr die ersten Familien. Die Familien benöthigten einer eigenen Wohnung, eigener Werkzeuge und auch eines eigenen Grundstückes. Denn die ersten Menschen waren nicht Jäger oder Fischer, sondern trieben Ackerbau und Viehzucht. Sie eigneten sich deshalb von der noch unbewohnten und herrenlosen Erde so viel an, als ihnen nothwendig war. Erst allmählich bildeten sich öffentliche Gemeinwesen oder Staaten. Wie nun die so entstandene öffentliche Gewalt die Rechte der Individuen und Familien überhaupt nicht erst zu schaffen, sondern zu schützen und innerhalb der Schranken des Gemeinwohls zu erhalten hatte: so brauchte sie auch das Privateigenthumsrecht nicht erst ins Dasein zu rufen, es war schon da. Sie hatte es vielmehr zu schützen und mit dem Gemeinwohl in Einklang zu erhalten.

Wir haben übrigens schon bewiesen, daß das Privateigenthum der menschlichen Gesellschaft im großen und ganzen, besonders auf höheren Culturstufen, einfachhin nothwendig ist. Daraus folgt, daß der Bestand desselben wenigstens innerhalb gewisser Grenzen sich auf eine Vernunftforderung stützt. Es hat also die Sanction des Naturgesetzes und braucht nicht erst durch das positive Gesetz geschaffen zu werden.

Wer die positive Rechtsordnung als den Schöpfer des Eigenthumsrechts ansieht, muß auch zugeben, dieselbe könne das Eigenthum wenigstens giltig wieder abschaffen. Wagner gibt diese Folgerung auch ausdrücklich zu[1], meint aber, der Staat müsse sich von den sittlichen Ideen und vom Rechtsgefühl des Volkes leiten lassen. Damit ist aber doch zugegeben, daß rechtlich die Eigenthümer dem Gutdünken und Gewissen der Gesetzgeber (etwa einer Volksvertretung) anheimgegeben sind und sich höchstens über Unzweckmäßigkeit, aber nicht über Ungerechtigkeit der Beseitigung des Eigen-

[1] Grundlegung § 279.

thums beklagen können. Will dagegen ein Anhänger der Legaltheorie behaupten, die Staatsgewalt könne nicht rechtsgiltig das Eigenthum abschaffen, so gibt er damit zu, daß das bestehende Eigenthum durch das Naturrecht nicht nur gegen Diebstahl von seiten der Privatpersonen, sondern auch gegen die Willkür der Staatsgewalt gesichert ist, daß es also eine tiefere Grundlage hat als das positive Gesetz.

Wagner meint freilich, der Einwand gegen die Legaltheorie, daß sie gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt keine Bürgschaften biete, schieße über das Ziel. Denn eine andere Garantie allen Rechts als in der Zucht und Bildung des Volkes gebe es nicht. Allein es ist doch etwas anderes, ob das Volk der Regierung bloß sagen kann: Du handelst unzweckmäßig, oder aber: Du verletzest mein gutes Recht, du überschreitest deine Gewalt, und folglich hast du kein Recht, Gehorsam zu verlangen. Auch in Bezug auf die rein persönlichen Rechte (Leben, Gesundheit, Freiheit) gibt es schließlich keine vollkommene Bürgschaft gegen Mißbrauch der Staatsgewalt; dennoch wird diese eben an der Rechtsüberzeugung aller eine gewaltige Schranke finden, welche sie für die Dauer nicht überschreiten kann. Ganz anders dagegen, wenn die Staatsgewalt das Recht auf ihrer Seite hat.

4. Die Arbeitstheorie. Wir haben schon oben bemerkt, daß es besonders diese Theorie ist, welche den Liberalismus zum Vater des Socialismus gemacht. Unter den liberalen Volkswirthschaftslehrern galt lange Zeit fast allgemein die Arbeit, und zwar nur die wirthschaftliche, direct oder indirect productive Arbeit als die einzige Quelle alles ökonomischen Werthes und alles Eigenthums. Dieses Grundsatzes haben sich nun die Socialisten bemächtigt, um die wuchtigsten Schläge gegen den Bestand des Privateigenthums zu führen (156 ff.). Denn gibt man einmal zu, aller Werth sei nichts als „geronnene" Arbeit, so ist das Eigenthum, wenigstens in seiner heutigen Gestalt, nicht mehr zu rechtfertigen.

Gewiß, das Sparen ist auch ein wichtiger Factor in der Eigenthumsbildung. Mancher bringt es deshalb nie zu etwas, weil er nicht zur rechten Zeit zu sparen versteht, sondern das Erworbene im Dienste seiner Gelüste verschleudert. Allein den Socialisten weiß machen wollen, der kolossale Vermögenszuwachs, der sich heute so rasch vollzieht, sei lauter „aufgesparte Arbeit" des Kapitalbesitzers selbst, ist doch gar zu naiv. Man denke doch an die Actien, bei denen die ganze Arbeit des Besitzers darin besteht, daß er jährlich seine Dividende in Empfang nimmt und auf dem Sopha vergnüglich zusieht, wie sich seine Habe rasch vermehrt, während mancher Handwerker trotz allem Fleiß und Geschick kaum nothdürftig seine Familie ernährt.

Doch auch abgesehen von unseren heutigen Zuständen läßt sich das Eigenthumsrecht unmöglich auf die bloße Arbeit oder auf das Recht, das Product seiner Arbeit ausschließlich zu benutzen, gründen. Daß das private Grundeigenthum sich nicht durch das bloße Recht auf das Erzeugniß seiner Arbeit rechtfertigen läßt, scheint uns unläugbar. Grund und Boden sind schon vor jeder Arbeit vorhanden und gewähren dem Besitzer viele Vortheile, welche von der Arbeit unabhängig sind. Der Mehrwerth, den eine Wiese oder ein Acker am Rhein oder an der Maas, an der Donau oder am Po vor einer gleich großen Wiese auf dem Harz, dem Riesengebirge oder den Hochvogesen hat, ist zum großen Theil von menschlicher Arbeit unabhängig. Er hängt von der Fruchtbarkeit und günstigen Lage des Bodens ab.

Man kann einwenden, daß der Ackerbauer Arbeit und Kapital auf sein Grundstück verwendet, und zwar fortwährend, so daß er auch beständig das

ausschließliche Benutzungsrecht behält. Allein wenn die Arbeit der einzige Eigenthumstitel ist, woher nimmt der Grundbesitzer das Recht, fortwährend andere von dem Mitgebrauch seines Bodens auszuschließen, wenn diese auch einmal die Vortheile erlangen wollen, welche der Besitz des Bodens gewährt? Er mag das Recht haben, für die bereits aufgewendeten Mühen und Kosten entschädigt zu werden; aber das Recht, andere dauernd von dem Vortheil auszuschließen, den der Boden theils selbständig theils als Vorbedingung und Standort der Arbeit bietet, läßt sich unmöglich aus dem bloßen Recht auf das Product seiner Arbeit ableiten.

Auch bei beweglichen Gütern kann die Arbeit nicht der einzige und letzte Grund des Eigenthumsrechtes sein. Der Werth der Producte wird nicht allein von der menschlichen Arbeit (156 ff.), sondern auch von dem Stoffe bedingt, und der Werth der Stoffe ist vielfach von der menschlichen Arbeit unabhängig. Mit welchem Recht kann nun der Arbeiter diesen ganzen Werth dauernd für sich allein in Anspruch nehmen?

Wäre das Recht am Producte seiner Arbeit der letzte Grund des Eigenthumsrechtes, so könnte wenigstens durch einstimmigen Beschluß das Privateigenthum in einem Staate aufgehoben werden, weil jeder auf sein Recht verzichten kann. Eine solche Beseitigung des Privateigenthums ist aber unmöglich, wie aus der Widerlegung des Socialismus erhellt. Also hat die Privateigenthumsinstitution einen tiefern Grund als das bloße Recht auf das Product seiner Arbeit. Aus der Arbeitstheorie würde auch folgen, daß nur diejenigen ein Recht auf Eigenthumsbesitz haben können, welche sich direct oder indirect an der Production betheiligen. Nun gibt es aber viele gesellschaftlich nützliche und nothwendige Berufe, welche nicht zu dieser Kategorie gehören, so z. B. solche, die rein theoretischen Wissenschaften (Geschichtsstudium, Astronomie u. s. w.) oder Künsten obliegen oder als Priester und Lehrer für die religiösen und anderen geistigen Anliegen sorgen.

5. Die rein ökonomische Theorie, welche das Sondereigenthum nicht für nothwendig, sondern bloß für wirthschaftlich vortheilhaft hält, gibt stillschweigend die Durchführbarkeit des Socialismus zu. Sie ist deshalb durch den Nachweis der Unmöglichkeit des Socialismus genügend widerlegt.

Dritter Artikel.

Darlegung der naturrechtlich-ökonomischen Eigenthumstheorie.

§ 1.

Erklärung der richtigen Ansicht.

1. Die allein richtige Theorie leitet das Eigenthum nicht aus dem abstracten Begriff der menschlichen Persönlichkeit oder der Natur der Eigenthumsgegenstände ab, sondern aus der durchschnittlichen Nothwendigkeit desselben für die gedeihliche Entwicklung sowohl der einzelnen Personen und Familien als der gesammten menschlichen Gesellschaft. Dabei geht sie nicht von dem bloßen Begriff des Menschen aus, sondern von der menschlichen Natur, wie wir sie thatsächlich aus der Erfahrung kennen, mit all den guten und bösen Neigungen, welche die große Masse der Menschen durchschnittlich an den Tag legt.

2. Der Sinn dieser Theorie ist ferner nicht, es müsse *ausschließlich* Privateigenthum oder gar ausschließlich individuelles Privateigenthum existiren. Auch die Familien, die Gemeinden, der Staat *können* Eigenthum besitzen. Von jeher gab es neben dem individuellen collectives, neben dem privaten öffentliches Eigenthum. Wie den Privatpersonen kann auch den Gemeinwesen Eigenthum nothwendig sein. Die Grenzen zwischen Privateigenthum und öffentlichem Eigenthum können sich verschieben, so daß zu verschiedenen Zeiten bald mehr bald weniger im Gemeinbesitz ist. Nothwendig ist nur, daß *auch* Privateigenthum existire, und es steigert sich diese Nothwendigkeit durchschnittlich mit der Zunahme der Arbeitstheilung und der Cultur.

3. *Bis wie weit* Privateigenthum bestehen müsse, läßt sich nicht allgemein bestimmen. Hier ist der Gewohnheit, den örtlichen und zeitlichen Bedürfnissen ein weiter Spielraum gelassen. Nur müssen wir hier einem weit verbreiteten Irrthum entgegentreten, der sich namentlich bei A. *Wagner*[1] geltend macht. Dieser Gelehrte ist der Ansicht, ein bloß im allgemeinen bleibender Beweis für die Berechtigung oder Nothwendigkeit des Eigenthums genüge nicht; man müsse in Bezug auf die wichtigeren Eigenthumsarten im *einzelnen* den Beweis der Berechtigung und Nothwendigkeit erbringen.

Das kann nicht zugegeben werden. Wir haben zwar oben die durchschnittliche Nothwendigkeit sowohl des Productiv- als des Grundeigenthums dargethan; aber es wäre irrig, zu glauben, das sei für die Berechtigung des Privateigenthums nothwendig. Muß denn etwa das Individuum dem Staate seine Freiheit in Bezug auf die einzelnen Dinge nachweisen, um sich frei bewegen zu dürfen? Muß nicht vielmehr *umgekehrt* der Staat sein Recht beweisen, wenn er die individuelle Freiheit beschränken oder gar in Bezug auf gewisse Dinge aufheben will?

So weit hat die Staatsallmacht schon die Ideen verwirrt, daß man dem Individuum nur mehr jene Rechte und Freiheiten zuerkennen will, die es dem Staate als nothwendig nachzuweisen und so gewissermaßen abzunöthigen vermag. Das heißt das richtige Verhältniß auf den Kopf stellen. Die Individuen existiren wie die Familie *vor* dem Staat, und sie vereinigen sich zu öffentlichen Gemeinwesen, nicht um ihre Rechte und Freiheiten einzubüßen, sondern um Schutz derselben und Förderung im Guten zu erhalten. Daher sind die Individuen in Bezug auf ihre Freiheit im Besitzstand (in possessione), und der Staat, oder besser die Staatsgewalt, darf diese Freiheit nur so weit beschränken, als es das Gemeinwohl fordert. Wenn sie also die Freiheit des Eigenthumserwerbs beschneiden will, so muß *sie* den Beweis erbringen, daß diese Einschränkung zum Gesammtwohl nothwendig ist. Der Staatssocialismus steckt uns schon so in allen Gliedern, daß man die Bevormundung von oben her als das Gewöhnliche, Ordentliche, sozusagen als das Seinsollende, die freie Bewegung dagegen als das Ausnahmsweise, das nur aus Gnade Geduldete ansieht.

4. Um noch genauer zu bestimmen, inwiefern das Eigenthumsrecht im Naturrecht begründet sei, müssen wir drei Dinge auseinanderhalten: a) die Eigenthumsinstitution, b) das Recht des Eigenthumserwerbs, c) das Eigenthumsrecht an einer bestimmten concreten Sache.

a) Die *Eigenthumsinstitution*, d. h. das thatsächliche Vorhandensein von Privateigenthum mit den dazu gehörigen Rechten, ist im allgemeinen

[1] Grundlegung S. 524.

eine Forderung des Naturrechts. Wir erkennen das Eigenthum durchschnittlich als nothwendig. Daraus schließen wir mit Recht, daß heute, wo die Institution des Privateigenthums thatsächlich besteht, es unvernünftig und ein Verstoß gegen das Naturgesetz wäre, dieselbe gänzlich beseitigen zu wollen. Denn das hieße etwas zerstören wollen, was der menschlichen Gesellschaft zu ihrer Entwicklung unentbehrlich ist. Deshalb machen sich die Communisten und Socialisten eines Frevels gegen die menschliche Gesellschaft schuldig.

b) Aus der Nothwendigkeit der Privateigenthumsinstitution folgt nothwendig für jeden Menschen das *Recht des Eigenthumserwerbs*. Dieses wird von der Eigenthumsinstitution vorausgesetzt. Die letztere kann nur in dem Fall als eine rechtliche Ordnung angesehen werden, wenn jeder das Recht hat, Privateigenthum zu erwerben. Wer den Zweck will, muß auch das nothwendige Mittel wollen. Gott will die Privateigenthumsinstitution, also muß er auch das nöthige Mittel dazu wollen, nämlich jedem das Recht geben, sich Eigenthum zu erwerben.

Dieses Recht bezieht sich auf keinen Gegenstand im besondern; es ist weiter nichts als die Befugniß, sich durch erlaubte Mittel Eigenthum erwerben zu können, etwa wie man sagt, auf Grund der Freizügigkeit und Gewerbefreiheit habe jeder das Recht, irgend ein beliebiges Gewerbe an einem beliebigen Orte anzufangen. Gleichwie es ungerecht wäre, jemand durch unerlaubte Mittel an dem Beginn eines Gewerbes zu hindern, so wäre es auch ungerecht, jemand durch unerlaubte Mittel am Eigenthumserwerb zu hindern. Dem Rechte des Eigenthumserwerbs entsprechen also nur negative Pflichten. Dasselbe kommt ferner jedem Menschen vom ersten Augenblicke seines Daseins zu. Auch das ärmste Bettelkind ist von der Wiege an mit diesem Rechte ausgerüstet. Es *kann* Eigenthum erwerben, einstens sogar ein Millionär werden. Niemand kann dem andern sagen: Ich habe von Geburt aus ein größeres Recht des Eigenthumserwerbs als du.

c) Auf Grund dieses Rechtes des Eigenthumserwerbs entsteht nun das Eigenthumsrecht an einer *concreten Sache* durch Vermittlung irgend einer *Thatsache*. Niemand kann kraft seiner bloßen Natur sagen: Dieses Feld oder jenes Haus gehört mir. Gott hat auch nicht unmittelbar die Güter dieser Erde unter die Menschen vertheilt. Da wir aber doch die Privateigenthumsinstitution durchschnittlich als nothwendig erkennen, also eine Zueignung einer bestimmten Sache an eine bestimmte Person stattfinden muß, so kann diese nur auf Grund irgend einer Thatsache erfolgen, welche die Zugehörigkeit einer bestimmten Sache zu einer bestimmten Person zu begründen im Stande ist.

Unter diesen Thatsachen ist sowohl der Zeit als ihrer Natur nach die erste die einfache *Besitzergreifung*. Ursprünglich waren die Güter dieser Erde herrenlos, d. h. es gab niemand, der sie sein ausschließliches Eigenthum nennen konnte. Da aber jeder das Recht hatte, sich Eigenthum zu erwerben, so genügte es zum Erwerb des Eigenthums an einer bestimmten Sache, daß man dieselbe in seinen Besitz nahm. Unter Besitznahme oder Besitzergreifung (occupatio) versteht man die Ergreifung oder Beschlagnahme einer Sache mit der Absicht, sie als ausschließliches Eigenthum zu behalten. Damit aber die Besitzergreifung ein Privateigenthumsrecht begründe, muß sie gewisse Eigenschaften haben.

α) Die in Beschlag zu nehmende Sache muß ihrer Natur nach sowohl physisch als moralisch fähig sein, Privateigenthum zu werden. Die menschliche Person selbst kann nie Privateigenthum eines andern Menschen werden, wohl aber ist sie Eigenthum ihres Schöpfers und Herrn. Ebenso sind des Privatbesitzes unfähig alle Dinge, die in unerschöpflicher Fülle für alle vorhanden und für alle in gleicher Weise nothwendig und bestimmt sind, wie Licht und Luft, oder die wegen ihrer Natur physisch nicht in ausschließlichen Besitz genommen werden können, wie die Meere.

β) Von seiten des Besitzergreifers gehört zur Begründung des Eigenthumsrechts an der Sache die Absicht, sich dieselbe zum Privateigenthum anzueignen; ferner die thatsächliche Ergreifung oder Beschlagnahme der Sache, d. h. irgend eine äußere That, durch die seine Absicht, Privateigenthümer der Sache zu sein, den anderen genügend kundgethan wird. Der bloße innere Willensact kann die anderen nicht verpflichten, ihn als den ausschließlichen Eigenthümer einer Sache anzusehen, die bisher nicht sein anerkanntes Eigenthum war. Hierin liegt noch eine weitere Bedingung eingeschlossen, die zur Rechtskraft der Besitzergreifung erfordert wird, nämlich daß die Sache dauernd als Privateigenthum gekennzeichnet sei. Die Kennzeichen können natürlich sehr verschiedener Art sein und hangen vielfach von Gewohnheit, Uebereinkommen und anderen Ursachen ab. Bei beweglichen Gütern gilt Aufbewahrung im eigenen Haus, Veränderung derselben durch nützliche Arbeit als genügendes Kennzeichen; bei Grundeigenthum ist das sicherste Zeichen Anpflanzung oder Bebauung und Umzäunung.

Man könnte einwenden: das concrete Eigenthumsrecht an einer bestimmten Sache und folglich auch die Eigenthumsinstitution entsteht dem Gesagten zufolge durch Thatsachen, insbesondere durch Besitzergreifung. Nun aber ist diese Thatsache eine freie, vom Willen des Menschen abhängige. Also kann auch die Eigenthumsinstitution nicht eine auf dem Naturrecht ruhende Einrichtung sein.

Dieses ist eine von den häufigsten Einwendungen gegen die naturrechtliche Eigenthumstheorie. Aber sie ist unschwer zu lösen. Die Thatsachen, die das concrete Eigenthumsrecht begründen, besonders die Besitzergreifung, sind in jedem einzelnen Falle frei, aber in ihrer Gesammtheit oder im großen und ganzen nothwendig. Der Vergleich mit der Ehe mag unsern Gedanken erläutern. Die Ehe beruht auf einem Vertrag zwischen Mann und Weib, und jede einzelne Ehe wird frei geschlossen. Es stände in der Macht der Contrahenten, die Ehe nicht einzugehen. Darf man deshalb die Ehe als Institution in ihrer Gesammtheit eine freiwillige Einrichtung der Menschen nennen, die sie abschaffen dürften, wenn es ihnen beliebte? Gewiß nicht. Zwar werden die Menschen diesen Willen nie allgemein haben. Dafür bürgen uns die in der Natur unzerstörbar vorhandenen Neigungen. Aber selbst wenn sie diesen Willen allgemein hätten, so wäre dennoch ihr Vorhaben, die Ehe zu beseitigen, eine Versündigung gegen das Menschengeschlecht und gegen seinen Urheber, weil die Ehe nun einmal zur menschenwürdigen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nothwendig und deshalb als Institution von Gott gewollt ist.

Aehnlich verhält es sich mit dem Privateigenthum. Die Socialisten mögen warten so lange sie wollen, nie werden die Menschen allgemein sich bereit finden, ihren Besitz an die Gesammtheit abzutreten und auf die Ausübung des Rechtes des Eigenthumserwerbes für immer zu verzichten. Dafür bürgt der unzerstörbare Trieb des Menschen, die Früchte seiner Arbeit selbst einzuheimsen und zu genießen. Aber selbst wenn man einmal alle zu einem solchen Entschlusse bewegen könnte, so wäre derselbe dennoch unvernünftig und unerlaubt, weil nun einmal bloßes Gemeineigenthum auf unseren Culturstufen eine bare Unmöglichkeit ist.

§ 2.

Positive Begründung der Nothwendigkeit des Privateigenthums.

1. Der erste und durchschlagendste Grund für die Nothwendigkeit der Privateigenthumsinstitution ist die moralische Unmöglichkeit einer andern Eigenthumsordnung. Wir sagen: die moralische Unmöglichkeit. Rein begrifflich sind auch andere Eigenthumsordnungen möglich, aber dieselben lassen sich, wie die Menschen nun einmal sind, von besonderen Umständen abgesehen, unmöglich in größeren Gemeinwesen verwirklichen.

Vier Eigenthumsordnungen sind denkbar: Entweder a) sind alle äußeren Dinge negativ gemeinsam (115), d. h. herrenlos, aber allen gleichmäßig zur Verfügung gestellt, so daß alle ein gleiches Recht auf alles haben; oder b) alle Productivgüter sind Eigenthum der Gesammtheit (der Gemeinde oder des Staates), wie die heutigen Anarchisten und Socialisten wollen; oder c) alle Güter stehen im Privateigenthum, aber der Ertrag wird an die Gesammtheit zur allgemeinen Vertheilung abgeliefert; oder endlich d) es besteht wenigstens bis zu gewissen Grenzen eigentliches Privateigenthum, so daß der Einzelne über seine Güter und deren Früchte frei nach seinem Belieben verfügen kann. Nun aber sind die drei ersten Ordnungen unmöglich: also ist die letzte allein möglich und mithin nothwendig.

a) Die erste Annahme der negativen Gütergemeinschaft ist so offenbar unmöglich, daß unseres Wissens niemand dieselbe im Ernst vorgeschlagen hat. Den Grund haben wir schon früher (117) angedeutet. Wer wollte ein Feld anpflanzen, ein Haus bauen oder auch nur Werkzeuge verfertigen, wenn jeder andere das gleiche Recht auf die Früchte des Feldes, auf die Bewohnung des Hauses, auf den Gebrauch der Werkzeuge hätte? Bei dieser Annahme wäre auch Ordnung und Friede unmöglich.

b) Die zweite Eigenthumsordnung ist durch die Widerlegung des Socialismus genügend als unmöglich dargethan. Was wir gegen die denkbar vernünftigste Formulirung des Socialismus gesagt, gilt um so mehr gegen jede andere Form desselben.

c) Auch die dritte Eigenthumsordnung ist jedenfalls auf einer höhern Culturstufe unmöglich. Aristoteles behauptet zwar, dieselbe habe bei einigen nicht griechischen Völkerstämmen bestanden[1]. Aber das können wohl nur Völkerschaften gewesen sein, die ihre Felder durch Sklaven bebauen ließen, oder bei denen strengster Despotismus herrschte und die Culturverhältnisse sehr ärmliche waren. Denn welcher freie Eigenthümer würde sein Feld mit Fleiß bebauen, wenn er gezwungen wäre, alle Früchte an die Gesammtheit abzuliefern?

2. Die Geschichte liefert uns den zweiten Beweis für die Nothwendigkeit des Privateigenthums. Eine Institution, die mit wenigen Ausnahmen bei allen Völkern wiederkehrt, die sich durch allen Wechsel der Zeiten und Anschauungen und durch alle Stürme hindurchrettet, ja überall bei zunehmender Cultur tiefere Wurzeln schlägt und sich weiter ausdehnt, ist gewiß keine willkürliche Erfindung der Menschen, sondern in der menschlichen Natur selbst be-

[1] Polit. II. 5, 1263 a. 4.

gründet; sie ist ein nothwendiges Ergebniß der Bedürfnisse und Neigungen, die der Schöpfer in die menschliche Natur gelegt hat. Nach den Regeln der gesunden Logik fordert eine allgemeine und dauernde Erscheinung einen allgemeinen und dauernden Grund. Einen andern derartigen Grund aber als die menschliche Natur selbst gibt es in unserem Falle nicht. Alles andere wechselt im Laufe der Zeiten, nur die Natur selbst mit ihren wesentlichen und unzerstörbaren Neigungen ändert sich nicht.

Nun aber ist die Privateigenthumsinstitution ein rechtlich anerkanntes und gesetzlich geschütztes Gemeingut aller Völker mit ganz verschwindenden Ausnahmen. Und auch in Bezug auf diese Ausnahmen ist die Gütergemeinschaft nie eine allgemeine, und soweit sie vorhanden, lassen sich noch besondere Gründe für diese Ausnahme-Erscheinung namhaft machen. Sie ist nie eine allgemeine, sie besteht wenigstens in Bezug auf die beweglichen Güter, Waffen, Geräthschaften, Kleider und Heerden nicht. Wo Grund und Boden Gemeineigenthum ist, hat dies seinen Grund in dem Jäger- und Nomadenleben, das seiner Natur nach Privatgrundeigenthum ausschließt. Bei den Inkas und den alten Chinesen (238), die allein unter den Culturvölkern als Beispiele von Gemeineigenthum angeführt werden, war, genau gesprochen, kein Gemeineigenthum. Es gab bei ihnen eigentlich nur einen Grundeigenthümer: den Monarchen, der göttliche Ehre genoß.

Was insbesondere das bei den Chinesen in den ältesten Zeiten vorkommende Lehenssystem betrifft, so hat dasselbe mit Gemeineigenthum nichts gemein. Im streng durchgeführten Lehenssystem sieht der Monarch das ganze Land als sein Privateigenthum an, das er meistens mit den Waffen in der Hand erobert hat. An seine Heerführer und Getreuen vertheilt er den Boden gegen das Versprechen der Treue und Heeresfolge, und auch diese hinwiederum belehnen andere mit einem Theil des ihnen zugewiesenen Besitzes. Die unterste Stufe in dieser hierarchischen Gliederung ist gewöhnlich eine unterjochte und an die Scholle gebundene Bevölkerung (Grundhörige). Bei einer solchen Ordnung kann fürwahr von einem allen Gliedern der Gesammtheit gleichmäßig gehörigen Eigenthum keine Rede sein.

3. Die inneren Gründe für die Nothwendigkeit des dauernden Privateigenthums haben wir schon bei Widerlegung des Socialismus angedeutet. Der Wichtigkeit der Sache halber wollen wir dieselben hier in mehr positiver Weise entwickeln, selbst auf die Gefahr hin, den einen oder andern Gedanken wiederholen zu müssen.

a) Nur das Privateigenthum vermag im gesellschaftlichen Leben die Ordnung mit der Freiheit zu vereinigen. Könnte niemand andere vom Mitgebrauch an äußeren Gütern ausschließen, so daß es jedem freistände, über alles in gleicher Weise zu verfügen, so wäre keine Ordnung möglich. Niemand könnte zum voraus sich einen Plan seines Lebens und Wirkens entwerfen, zum voraus sich die Mittel und Stoffe seiner Erhaltung und seiner Thätigkeit verschaffen, weil jeder andere beliebig in seine Thätigkeitssphäre störend eingreifen dürfte. Wären dagegen alle Productionsgüter Gemeineigenthum, so wäre keine Freiheit möglich. Der Mensch ist nur wahrhaft frei, wenn er auch wenigstens bis zu einem gewissen Grade über äußere Güter nach seinem Belieben verfügen kann, und zwar nicht bloß über Genußgüter, sondern auch

und vor allem über Arbeitsmittel. Der größte Theil der menschlichen Thätigkeit ist direct oder indirect auf Herstellung äußerer Nutzgüter gerichtet, und wenn es kein Privateigenthum gäbe, so würden alle in die größte und allseitigste Abhängigkeit von dem öffentlichen Gemeinwesen gerathen. Beide, Freiheit und Ordnung, können aber bei der Privateigenthumsinstitution wenigstens insoweit in Einklang gebracht werden, als es die Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen gestattet. Das beweist die Geschichte nicht minder als die tägliche Erfahrung.

b) Nur die Aussicht auf dauerndes Privateigenthum vermag die Menschen allgemein zu jener ernsten, andauernden Arbeit anzuspornen, die nun einmal sowohl für den Einzelnen selbst als für die ganze Gesellschaft unumgänglich nothwendig ist. Dies gilt vor allem von der productiven Arbeit. Nur um den Preis angestrengter und planmäßiger Thätigkeit gibt die Erde die nothwendigen Existenzmittel her. Die Früchte müssen ihr sozusagen um den Preis harter Arbeit abgerungen werden. Nun aber vermag nur die Rücksicht auf das eigene Bedürfniß und Interesse den der großen Masse angeborenen Hang zur Trägheit, das Trägheitsmoment, zu überwinden. Dieses Bedürfniß und Interesse ist aber, wie die Menschen thatsächlich sind, nur wirksam, wenn jeder das Recht hat, sich dauerndes Privateigenthum zu erwerben. Nur unter dieser Voraussetzung ist jeder auf seine eigene Arbeit angewiesen und folglich genöthigt, Hände und Füße fleißig zu regen, wenn er leben und in der Welt vorankommen will. Nur unter dieser Voraussetzung hat auch jeder die Bürgschaft, daß der Ertrag seiner Arbeit ihm allein zu gute kommt. So ist das Eigenthum die Triebkraft, das Schwungrad, welches die menschlichen Arbeitskräfte beständig in Thätigkeit versetzt und erhält.

Allein nicht bloß in wirthschaftlicher Beziehung ist dieser Sporn zur Arbeit unentbehrlich. Es gibt viele andere Thätigkeiten und Dienste, die der Gesellschaft ganz nothwendig und vielfach sehr lästig und beschwerlich sind. Man denke nur an die Dienstboten, Aerzte, Chirurgen, Lehrer, um von vielen niedrigeren und noch beschwerlicheren Diensten nicht zu reden. Auch zu dergleichen Thätigkeiten bedarf es eines nachhaltigen, allgemein wirksamen Antriebes, und diesen Antrieb kann nur das Privateigenthum geben, d. h. einerseits die Nothwendigkeit, für sein Fortkommen selbst sorgen zu müssen, und andererseits die sichere Aussicht auf den vollen und ausschließlichen Besitz des Entgeltes für seine Arbeit.

c) Auch die Nothwendigkeit der Arbeitstheilung spricht für die Unentbehrlichkeit der Privateigenthumsinstitution. Sobald die Gesellschaft auf eine höhere Culturstufe gelangt, ist die Arbeits- oder Berufsvertheilung unentbehrlich, und es bedarf einer Triebkraft, welche einen jeden ohne äußeren Zwang zu einem angemessenen Berufe hinzieht. Diese Triebkraft ist das Bedürfniß und die Aussicht auf Erfolg, welche beide das Privateigenthum voraussetzen. Wie in der physischen Ordnung durch die Anziehung, so werden in der gesellschaftlichen Ordnung die Menschen durch das Interesse, die Noth und die Hoffnung aneinander gekettet und durchschnittlich auch an jene Stelle geführt, welche ihren Neigungen und Gaben am meisten entspricht. Allerdings gibt es auch heute und wird in jeder Ordnung geben verfehlte Berufe, und zwar nicht bloß infolge eigener Schuld, sondern infolge des Druckes der

äußeren Verhältnisse. Absolut Vollkommenes gibt es unter der Sonne nichts. Aber gäbe es kein Privateigenthum, so würde es entweder gar keine Berufe, d. h. ein regelloses Chaos, oder aber fast nur Zwangsberufe oder verfehlte Berufe geben.

d) Nicht minder nothwendig ist das Eigenthum für die Familie. Soll die Familie ein selbständiger Organismus in der menschlichen Gesellschaft sein, so muß den Eltern die Sorge für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder obliegen, und zwar unabhängig von äußeren unbefugten Eingriffen. Dazu bedarf sie des Eigenthums, des ausschließlichen Gebrauchs einer Wohnung, der Nahrung, Kleidung und anderer Mittel, die vielfach zum voraus zu beschaffen sind, damit die Familie ein gesichertes und geordnetes Dasein habe. Wie ein Individuum, das keinerlei Eigenthum besitzt, leicht entweder dem Vagabundenleben verfällt oder in völlige Abhängigkeit von fremder Willkür geräth, so auch die Familie. Das Bewußtsein, daß die Erhaltung und das Vorankommen der Familie von ihnen abhängt, treibt Vater und Mutter zu rastlosem Schaffen, und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für ihre Kinder vor Gott und Menschen ist ein mächtiger Hebel für ihr sittliches Verhalten. Andererseits ist das Bewußtsein der völligen Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern auch in Bezug auf ihren Unterhalt und ihr Fortkommen in der Gesellschaft ein äußerst wichtiges erziehliches Moment.

e) Das Schaffen des Menschen soll über die Familie hinaus in die menschliche Gesellschaft hineinreichen. Ein nennenswerther Culturfortschritt ist nur möglich durch ein Zusammenwirken vieler zu großen und weit ausschauenden Unternehmungen, und ein solches Zusammenwirken wird nur dann erzielt werden, wenn eine zahlreiche Klasse mehr besitzt, als sie zu ihrem standesgemäßen Auskommen bedarf, und zugleich ein Interesse hat, diesen Ueberschuß zu größeren, oft unsicheren Unternehmungen zu verwenden. Das Eigeninteresse und der allgemeine Nutzen kommen hier einander auf eine weite Strecke entgegen. Die Privateigenthümer sind im eigenen Interesse gezwungen, ihr Vermögen zu gesellschaftlich nützlichen Unternehmungen zu verwenden, weil ein nutzloses Geschäft sich nicht lohnt.

Ueberblickt man die volkswirthschaftliche Entwicklung der neueren Zeit, so muß man fürwahr staunen, welch großartige Fortschritte und Entdeckungen gemacht, welch riesige Unternehmungen ins Werk gesetzt wurden. Man denke nur an das gewaltige Netz von Eisenbahnen, Dampfschifffahrtslinien, Telephonen und Telegraphen, welches die civilisirte Erde umspannt, man denke an die zahlreichen Tunnels und Kanäle, an die Fortschritte der Elektrotechnik u. s. w., und man wird gestehen, daß das Privateigenthum ein ganz nothwendiger und mächtiger Factor im Culturleben der Menschen ist.

Allerdings halten uns hier die Socialisten die zum Schreckbild gewordene Gestalt des „Kapitalisten" entgegen. Welch eine Unsumme von Gemeinheit und Schlechtigkeit, niedriger Selbstsucht und rücksichtsloser Ausbeutung knüpft sich nicht in manchen Kreisen an diesen Namen („Vampyre")! Doch wir entgegnen, wenn man unter Kapitalisten nur eine gewisse Gattung von Geldmännern versteht, die in unersättlicher Habgier mit allen erdenklichen Mitteln aus der herzlosen Ausbeutung der Schwächeren ein förmliches Gewerbe machen, so hat diese Erscheinung mit dem Eigenthum als solchem nichts zu schaffen.

Gegen dieses Raubritterthum kann man sich wehren, ohne das Sondereigenthum zu unterdrücken. Die Socialisten bezeichnen aber mit dem Namen Kapitalisten jeden Privateigenthümer von Arbeitsmitteln, und in diesem Sinne ist der Kapitalist, und zwar auch der reiche, an und für sich nichts weniger als eine gesellschaftlich unnütze Erscheinung. Es sind die Kapitalisten, denen man die meisten großen Unternehmungen in Handel, Industrie, Herstellung von Verkehrswegen u. s. w. verdankt. Wenn der Kapitalist auch nicht selbst Hammer oder Spaten in die Hand nimmt, so sinnt er doch auf neue Unternehmungen, gibt die Mittel dazu her, stellt die Directoren an und bringt viele Kräfte in Bewegung, die sonst unthätig liegen blieben. Das gilt selbst beim Kapitalisten, der von seinem Unternehmen technisch sehr wenig versteht. So viel versteht er doch, daß sein Kapital nicht müßig bleiben darf, sondern nützlich verwendet werden muß; er sucht deshalb nach einem solchen Unternehmen und den dazu nöthigen Kräften, er überwacht auch dasselbe. Es mag sein, daß er nur aus Eigeninteresse handelt; allein dieser Eigennutz treibt ihn thatsächlich zu Unternehmungen, die der Gesellschaft im ganzen nützlich, manchmal sogar nothwendig sind. Gäbe es keine Eigenthümer, die über ihren eigenen Bedarf hinaus Arbeitsmittel zur Verfügung hätten, so unterblieben die meisten derartigen Unternehmungen. Vielleicht bestände heute auch nicht ein Viertel der vorhandenen Eisenbahnen, Dampfschifffahrtslinien, Telegraphen, elektrischen Beleuchtungen, Eisen- und Stahlfabriken, Spinnereien u. s. w., wenn es keine reichen Privateigenthümer gäbe, und auf den Suezkanal, den Gotthardtunnel könnte man vielleicht noch Jahrhunderte warten.

So viel in Bezug auf das wirthschaftliche Gebiet; aber auch bezüglich der höheren Culturgebiete (Künste und Wissenschaften) sind die reichen Privateigenthümer keineswegs bloße Drohnen. Zwar werden sich in den wenigsten Fällen die Kapitalisten selbst zu Künstlern und Gelehrten ausbilden, aber sie sind indirect die Veranlassung oder Mitursache der Entfaltung von Kunst und Wissenschaft. Nur die Reichen vermögen Kunstgegenstände in größerem Umfang zu bestellen oder ausführen zu lassen, nur sie haben die Mittel, welche oft zur Ausbildung der Künstler und Gelehrten unentbehrlich sind. Andererseits ist auch die Armuth und das Bedürfniß — also wieder die Eigenthumsinstitution — der Grund, warum manche sich zu tüchtigen Künstlern und Gelehrten heranbilden. Von der tüchtigen Ausbildung hängt ihr Emporkommen und ihre Stellung in der Gesellschaft ab. Sie müssen deshalb etwas Gründliches leisten, wenn sie vorankommen wollen. Der Stümper, Pfuscher und Halbwisser wird in den meisten Fällen bald als das erkannt, was er ist, und dementsprechend behandelt. Wie viele schöne Talente wären schon verkümmert und müßig begraben worden, wenn ihnen das Glück bei der Geburt alles reichlich in den Schoß geworfen hätte!

f) Auch die sittliche Bedeutung der Privateigenthumsinstitution darf nicht übersehen werden. Wie alles andere, läßt sich das Eigenthum mißbrauchen und wird vielfach mißbraucht. Nichtsdestoweniger hat es nach der Absicht des Schöpfers eine hohe sittliche Bedeutung. Es ist bezeichnend für den tiefen Blick und die Allseitigkeit der Beurtheilung des großen Denkers von Stagira, daß er bei Begründung des Privateigenthums gegen Plato die sittlichen Gesichtspunkte so sehr in den Vordergrund rückt. Nachdem er die Un-

möglichkeit der Gütergemeinschaft und die wirthschaftlichen und bürgerlichen Vortheile des Privateigenthums dargethan, zeigt er, wie in sittlicher Beziehung einerseits das Privateigenthum zur Arbeit, Sparsamkeit und Ordnung antreibt, und andererseits die gegenseitige Liebe und Freundschaft doch bewirken kann und soll, daß der Gebrauch der irdischen Güter ein möglichst allgemeiner sei; denn unter Freunden soll nach dem Sprichwort alles gemeinsam sein (κοινὰ τὰ φίλων). So kann sich gerade auf Grund des Sonderbesitzes die edelste gegenseitige Freundschaft und Liebe entfalten, während die Gemeinsamkeit des Besitzes nur Haß und Zwietracht zur Folge hätte. Insbesondere könnte, wie Aristoteles hervorhebt, bei Gütergemeinschaft die Freigebigkeit sich nie bethätigen, weil diese Tugend darin besteht, daß man von dem Seinigen reichlich anderen mittheilt[1].

Wir können aber die Eigenthumsfrage noch von einem höhern Standpunkte aus überschauen und so tiefer in ihr volles Verständniß eindringen. Der kleine Planet, auf dem wir leben und leiden und von dem aus wir wie von einer kleinen Insel in den unermeßlichen Ocean des Weltenraumes hinausblicken, ist der uns von Gott angewiesene Ort unserer Prüfung und Wanderschaft. Ohne diese grundlegende Wahrheit bleiben tausend Räthsel dieses Lebens ungelöst; in ihrem Lichte aber hellt sich das Dunkel auf, und alles sonst Unerklärliche stellt sich dar als Glied eines großartigen, weisen Weltplanes, der die Gedanken der ewigen Weisheit und Liebe zum Ausdruck bringt.

Im Widerscheine dieser Grundsätze gewinnt nun auch die uns beschäftigende Frage von der Ungleichheit des irdischen Besitzes und der irdischen Güter überhaupt ein ganz neues Licht. Zu dem von Gott gewollten Zwecke unserer Prüfung, zur Uebung der Tugend und dadurch zur Erwerbung des ewigen Lebens ist diese Ungleichheit der irdischen Güter ein überaus wichtiges Mittel. Durch diese Ungleichheit werden reich und arm aufeinander angewiesen zu gegenseitiger Unterstützung in der Erfüllung der göttlichen Absichten.

Der Reiche bedarf des Armen, nicht nur um der vielen niederen Dienstleistungen willen, deren auch der Reiche nicht entbehren kann, sondern noch viel mehr zu höheren sittlichen Zwecken. Der Arme, der doch des Reichen Bruder ist und demselben ewigen Ziele zustrebt, ist dem letztern eine beständige Erinnerung, daß die irdischen Dinge nicht das Ziel des Menschen, sondern bloß Mittel sind, daß er also nach den irdischen Gütern nur insofern streben darf, als er darüber die ewigen nicht verliert. Der Arme mahnt durch seine Noth den Reichen, daß er nach den Absichten Gottes sich wie einen guten Verwalter ansehen und dem Bedürftigen mit seinen Schätzen zu Hilfe kommen soll. Und so eröffnet die Armuth dem Wohlhabenderen das schönste Feld zur Tugendübung. Ja sehr vielen Tugenden fehlte ohne die Armuth die Gelegenheit und der Anlaß zur Uebung. Haben denn nicht auf diesem Gebiete, um in die übernatürliche Ordnung überzugreifen, die christlichen Tugenden zu allen Zeiten ihre schönsten Triumphe gefeiert? Nur im Lichte dieser Wahrheit wird

[1] Polit. II. 5, 1263 a. 26: Δεῖ γὰρ πῶς μὲν εἶναι κοινάς (τὰς κτήσεις), ὅλως δ' ἰδίας; αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι διῃρημέναι τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μᾶλλον δ' ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἑκάστῳ προσεδρεύοντες· δι' ἀρετὴν δ' ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι κατὰ τὴν παροιμίαν κοινὰ τὰ φίλων.

es verständlich, warum der Sohn Gottes in seiner Schilderung des kommenden Weltgerichtes den Werken christlicher Barmherzigkeit eine so hervorragende Stelle anweist.

In noch höherem Grade bedarf der Arme des Reichen. Gerade darin besteht nicht zum geringsten Theile das Herbe der Armuth, daß der Dürftige sich in Demuth vor dem Reichen beugen und zu ihm die Hand um Erbarmen ausstrecken muß. So ist die Armuth eine beständige, zwar harte, aber erfolgreiche Schule der Demuth und Entsagung. Zugleich löst die Armuth das Herz von diesen irdischen Dingen und richtet den Blick des Dürftigen voll Hoffnung und Vertrauen auf die überfließenden ewigen Güter des Jenseits. Dies ist der innere Grund, warum die zeitliche Armuth für so viele die Quelle unvergänglichen Reichthums wird und unser Erlöser die Armen selig preist. Und warum wollte auch der ewige Sohn Gottes, da er reich war, um unseretwillen arm werden? War es nicht, um unser Herz desto wirksamer für den verborgenen Reichthum der Armuth zu gewinnen?

Reden wir damit etwa dem Pauperismus das Wort? In keiner Weise. Uebermäßige Armuth, eigentliches Elend ist ebenso eine Quelle sittlichen Verderbens wie übermäßiger Reichthum. Aufgabe einer weisen Socialpolitik ist es deshalb, dahin zu streben, daß ein mäßiger Wohlstand möglichst vielen zu theil wird. Aber bei alledem wird es stets wahr bleiben: „Arme habt ihr immer bei euch", und es ist ein thörichtes, weil unmögliches Unternehmen, die Armuth gänzlich verbannen zu wollen.

§ 3.

Der ursprüngliche Eigenthumstitel der Besitzergreifung.

Privateigenthum nicht nur an Genußmitteln, sondern auch an Productionsmitteln, nicht bloß an beweglichen Gütern, sondern auch an Grund und Boden, ist im allgemeinen eine unabweisliche Nothwendigkeit. Daraus folgt, daß jeder Mensch von Geburt an das Recht des Eigenthumserwerbs besitzt (259).

Welches ist aber der ursprüngliche Erwerbstitel, durch den auf Grund des Rechts des Eigenthumserwerbs das Eigenthumsrecht an einer concreten Sache entsteht? Die Besitzergreifung (260).

1. Daß die Besitzergreifung sich ihrer Natur nach zum ursprünglichen Erwerbstitel eignet, scheint von selbst einzuleuchten. Ursprünglich herrschte negative Gütergemeinschaft (115), d. h. die Güter waren noch herrenlos, aber für den Besitz des Menschen bestimmt, so daß sie ein jeder sich aneignen konnte. Hier galt mithin der Rechtsspruch: Prior tempore potior iure. Sobald jemand eine herrenlose Sache dauernd zum ausschließlichen Gebrauch in Besitz nahm und den Willen, sie als Eigenthum zu besitzen, genügend kundgab, wurde er ihr Eigenthümer und konnte andere von dem willkürlichen Mitgebrauche derselben ausschließen. Er verletzte dadurch niemandes Recht, sondern machte nur von dem ihm verliehenen Recht des Eigenthumserwerbes Gebrauch[1]. Und

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 66 a. 5 ad 2um: Quaedam sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae, quae inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur.

dasselbe Recht wie er hatten alle, die nach ihm auf diesem Erdball erschienen, und werden alle haben, die noch auf Erden erscheinen. Auch heute noch ist dieses Recht der Besitzergreifung herrenloser Dinge nicht ohne Bedeutung. Grundstücke werden allerdings nur noch selten — in den civilisirten Ländern wenigstens — herrenlos sein, aber in Bezug auf bewegliche Dinge ist auch in den bevölkertsten Gegenden der Alten Welt die Besitzergreifung der ursprüngliche und keineswegs unbedeutende Eigenthumstitel. Der Jäger, der das Wild im offenen Wald und den Vogel in der Luft erlegt, der Fischer, dem es gelingt, die Fische in sein Netz zu bringen, werden vom ersten Augenblick der Besitzergreifung Eigenthümer ihrer Beute. Wer kostbare Steine, Perlen oder Muscheln findet, wer seine Freude hat am Blumensammeln oder am Schmetterlingsfang, wird vom ersten Augenblick der Besitznahme Eigenthümer. Wie viele Arme in der Nähe größerer Städte leben nicht vom Sammeln wilder Früchte! Man denke ferner an die weggeworfenen oder verlassenen Sachen, die ebenfalls durch bloße Besitzergreifung Privateigenthum werden.

2. Also die Besitzergreifung ist zum ursprünglichen Eigenthumstitel ihrer Natur nach sehr geeignet. Sie ist aber auch *allein* dazu geeignet. Denn außer der Besitznahme könnten allenfalls noch ein ursprünglicher *Vertrag* oder die *Arbeit* in Betracht kommen.

Ein ursprünglicher *Vertrag* kann nicht der erste Erwerbstitel sein, weil er selbst schon Privateigenthum eines Stammvaters, einer Familie oder eines Stammes und mithin auch einen frühern Erwerbstitel voraussetzt. Die Erde war beim Erscheinen der ersten Menschen herrenlos und mußte erst zu einem Theil Eigenthum einer Familie oder eines Stammes werden, ehe sie von diesen vertheilt werden konnte. Vertheilen kann man nur, was einem schon gehört. Es fragt sich also, durch welche *Thatsache* wurde eine Familie Eigenthümerin eines bestimmten Erdstriches?

Oder wollte man etwa annehmen, die ganze Erde sei von Anfang an im positiven Gemeineigenthum *aller* Menschen gewesen und habe nur mit Einwilligung aller oder durch ein Decret des Stammvaters vertheilt werden können?[1] Allein diese Annahme haben wir schon oben (254) zurückgewiesen. Wer möchte behaupten, die wenigen ersten Menschen seien positive Eigenthümer des ganzen Erdballs gewesen, und nur durch allgemeine Einwilligung habe ein Theil desselben Privateigenthum eines Menschen oder eines besondern Volkes werden können? Aus dieser Annahme würde auch folgen, daß das deutsche Volk ungerecht sein Land besitzt, wenn nicht am Anfang alle Menschen wenigstens implicite ihre Einwilligung dazu gegeben. Und mit welchem Recht nahmen die ersten europäischen Ansiedler in den unbewohnten Strecken Amerika's und Australiens Stücke Land in Besitz? Vielleicht läuft das dem ursprünglichen Vertrag schnurstracks zuwider[2].

---

[1] Ueber diese veraltete Ansicht, welche einen Beschluß (Decret) Adams oder Noe's als ursprünglichen Erwerbstitel hinstellt, sieh *De Lugo*, De iust. et iure., disp. 6 s. 1 n. 3; *Lehmkuhl*, Theolog. mor. I. n. 907.

[2] Sehr gut zeigt K. L. v. *Haller* (Restauration der Staatswissenschaft [2. Aufl.] II, 52—53), wie unbegründet die Annahme eines stillschweigenden Vertrags zur Erklärung des Eigenthums ist. „Es bestätigt die allgemeine Erfahrung, daß ohne weitern Vertrag, der nie bestanden hat, ja nicht einmal möglich ist, die Verbindlichkeit, anderen das rechtmäßig in Besitz Genommene zu lassen, überall von den Menschen als allgemeine Regel anerkannt, ja befolgt wird, und diejenigen, welche sie verletzen, von jedermann als

3. Auch die *Arbeit* kann nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. In Bezug auf das Gemeineigenthum ganzer Völker oder Stämme ist dies mehr als einleuchtend. Wir finden seit den ältesten Zeiten bis in unsere Tage Jäger- und Nomadenstämme, die einen bestimmten Bezirk regelmäßig durchstreifen und denselben als ihr ausschließliches Eigenthum beanspruchen, obwohl sie ihn nicht bearbeiten, sondern bloß zeitweilig dort ihre Zelte aufschlagen und ihre Heerden weiden lassen. Worauf gründet sich nun dieses Recht, das ihnen wenigstens im Princip auch die civilisirten Staaten zuerkannten, indem sie ihnen einen Theil des Gebietes abkauften? Von productiver, Werthe schaffender Arbeit — und nur um diese handelt es sich hier[1] — kann wohl keine Rede sein, der einzige Eigenthumstitel ist die Besitzergreifung des noch herrenlosen Bodens.

Was von ganzen Stämmen, gilt auch von einzelnen Familien und Individuen. Wir läugnen gewiß nicht, daß die Arbeit ein Haupterwerbstitel ist, namentlich wenn einmal ein Land ganz in Privatbesitz übergegangen und eine höhere Cultur beginnt; aber sie kann nicht der ursprüngliche Erwerbstitel sein. Das geht schon daraus hervor, daß manche Nutzgüter in der Natur sich vorfinden, die ohne weitere productive Arbeit zum Gebrauche sich eignen und deshalb nur in Besitz genommen zu werden brauchen; so Holz, Früchte, Steinöl, Thiere, kostbare Steine. Auch bei Steinkohlen und vielen anderen Gebrauchsgütern ist die Arbeit nicht der Hauptgrund ihres Werthes, sondern eher die bloße Bedingung. Denn danach, ob in einem Bergwerke viel oder wenig Arbeit zur Förderung der Kohlen nothwendig sei oder nicht, wird von seiten der Käufer nicht gefragt. Uebrigens verweisen wir auf das schon früher hierüber Gesagte (156). Ganz besonders in Bezug auf Grund und Boden kann die Arbeit allein kein ausschließliches und dauerndes Eigenthumsrecht begründen, weil der Boden viele Vortheile bietet, die von der Arbeit vorausgesetzt werden und von ihr unabhängig sind (257).

Wollte man die Arbeit allein als ursprünglichen Eigenthumstitel gelten lassen mit Ausschluß der Besitzergreifung, so würden sich daraus mancherlei

---

ungerechte Räuber angesehen und bestraft werden, ja sogar in ihrem Gewissen sich selbst dafür anerkennen müssen. Man kann die Probe davon jeden Augenblick an Kindern und allen Klassen der Menschen machen, und dergleichen Experimente zum Beweis von rechtlichen oder moralischen Lehrsätzen (über die Giltigkeit von Pflichtgesetzen) sind ebenso lehrreich, ebenso überzeugend als diejenigen, welche zur Bestätigung von physischen Theorien (der Existenz von Naturgesetzen) angestellt werden. Solange unter Kindern irgend ein Gegenstand, ein Ball, eine Frucht u. s. w., noch niemanden gehört, so streiten sie sich darum, sie kämpfen, wer der erste sei, ihn zu nehmen; sobald ihn aber eines ergriffen und in seine Gewalt gebracht hat, so fordert es selbigen als sein Eigenthum, und er wird als solches anerkannt, wenn schon der physische Besitz nicht immer fortdauert. Man werfe Geld oder andere Gegenstände von Werth unter versammeltes, einander unbekanntes Volk oder beweise durch irgend ein anderes Zeichen den Willen, daß man darauf keinen Anspruch mehr macht: die Menge wird zusammenlaufen, es aufzufassen, das Geld ist noch herrenlos; sobald es aber einer behändigt hat, so wird es ihm von Rechtswegen gelassen, und wenn auch bisweilen Streit darüber entsteht, so betrifft er nicht die Regel (in welcher alle einig sind), sondern nur das Factum, wer es zuerst in Besitz genommen habe."

[1] Von dieser productiven Arbeit, durch welche die äußeren Dinge *umgestaltet* werden, reden die Ganz- oder Halbsocialisten, wenn sie die Arbeit als einzige Quelle des Eigenthums bezeichnen. Uebrigens bedarf es wohl keines Beweises, daß die *geistige* Arbeit nicht der ursprüngliche Erwerbstitel an äußeren Gütern sein kann.

Unzuträglichkeiten ergeben. Nehmen wir an, jemand habe ein Stück Holz oder einen Marmorblock gefunden und trage ihn in sein Haus, um ihn gelegentlich zu einem Tisch oder einer Statue umzuarbeiten. Darf nun etwa jeder Beliebige kommen und ihm das Stück Holz ꝛc. vor Beginn der Arbeit wegnehmen? Gewiß nicht. Ebenso wenig als man einem andern die Fische oder das Wild wegnehmen dürfte, die er vielleicht mühelos in seine Gewalt gebracht. Man entgegne nicht, daß das Fangen oder Heimtragen auch eine Arbeit sei. Denn wenn die Arbeit im Gegensatz zur bloßen Besitzergreifung als ursprünglicher Erwerbstitel bezeichnet wird, so versteht man darunter die Arbeit, welche auf die Umgestaltung und Verbesserung der Dinge verwendet wird. Ohne jede menschliche Bethätigung ist allerdings ein ursprünglicher Eigenthumserwerb unmöglich. Auch die Besitzergreifung ist eine Thätigkeit, aber in vielen Fällen eine mühelose, und selbst in den Fällen, wo dieselbe viele Mühe kostet, wie z. B. langes Aufsuchen und Verfolgen des Wildes, ist der eigentliche Erwerbstitel nicht diese vorausgehende Mühe, sondern der vielleicht mühelose Act der Besitznahme durch einen glücklichen Schuß oder Wurf.

4. Man hat sich fast erschöpft in Einwendungen gegen die Besitzergreifung als ursprünglichen Eigenthumstitel. Diese Auffassung sei nahezu kindisch, weil sie demjenigen das Eigenthum zuspreche, dem es zuerst gelänge, auf eine Sache loszustürzen und sie in Beschlag zu nehmen. Allein diese Einwendung scheint von einer irrigen Voraussetzung auszugehen, nämlich von der Voraussetzung, die Menschen ständen alle zu gleicher Zeit bereit und suchten nun einander zuvorzukommen, wie man etwa Jagdhunde auf ein Wild losläßt. Diese Voraussetzung ist ganz unrichtig. Wie der Baum aus dem Samen, hat sich das Menschengeschlecht allmählich aus der ersten Familie entwickelt. Nicht auf einmal kam der Nachwuchs, sondern allmählich und fast unmerklich, dem Wachsthume des Baumes vergleichbar. So wurde allmählich die ganze Erde bevölkert und in Besitz genommen ohne gegenseitige Ueberstürzung.

Also könnte jemand, so hört man nicht selten gegen den Titel der Besitzergreifung eifern, einen großen Theil der Erde für sich in Besitz nehmen und alle anderen davon ausschließen! Die Antwort auf diese Schwierigkeit liegt zum größten Theil schon in dem über die Bedingungen der Besitzergreifung Gesagten (260). Diese Bedingungen, unter denen besonders die Kennzeichnung der Sache als einer im ausschließlichen Privateigenthum befindlichen hervorzuheben ist, schließen ihrer Natur nach ein gar weit über die eigenen Bedürfnisse hinausgehendes Gebiet aus. Und dann, die Besitzergreifung in Bezug auf Grund und Boden, um die es sich in der erhobenen Einwendung hauptsächlich handelt, ist nur so lange von Bedeutung, als ein Land ganz dünn bevölkert ist und weite Strecken herrenlos und unbenutzt daliegen. Unter solchen Verhältnissen hat die Besitzergreifung eines weiten Gebietes gar keinen Werth für den Ansiedler und sie wäre auch ganz unschädlich für andere Menschen. Welchen Werth konnte es für die ersten Menschen oder die ersten Ansiedler haben, ein weites Gebiet, das ihnen doch zu nichts diente und auch niemand streitig machte, in ausschließlichen Besitz zu nehmen? Thatsächlich rühren auch die großen Ungleichheiten im Vermögens- und besonders im Landbesitz keineswegs von der ersten Besitzergreifung her. Oder sind etwa die Rothschilds, Bleichröder, Krupp, Vanderbilt, Gould und andere durch die erste Besitzergreifung zu ihrem Vermögen gelangt? Die ungeheuren Vermögen häufen sich durch abgeleitete Erwerbstitel auf.

5. Keiner hat mehr Einwendungen gegen den ursprünglichen Besitztitel zusammengetragen als der uns schon bekannte Henry George. Freilich stehen Zahl und Werth derselben im umgekehrten Verhältniß. Der Einwurf, daß der Mensch nur dasjenige sein eigen nennen dürfe, was er durch seine Arbeit hervorgebracht habe, und daß er mithin Grund und Boden, der ja nicht das Product seiner Arbeit sei, nicht als Privateigenthum besitzen dürfe — ein Einwurf, den George an unzähligen Stellen in immer neuen Variationen wiederholt —, ist durch unsere obigen Ausführungen schon erledigt. Es ist unrichtig, daß man nur an dem Product seiner Arbeit Eigenthum erwerben könne oder daß die productive Arbeit der ursprüngliche oder gar der einzige Erwerbstitel sei.

Eine andere Einwendung gegen den Besitztitel lautet: „Soll denn der zeitliche Vorrang der Besitznahme einen ausschließlichen, ewigen Rechtstitel auf die Erdoberfläche geben, auf der nach der natürlichen Ordnung unzählige Geschlechter einander folgen sollen? Hatte denn die erste Generation ein besseres Recht auf diese Erde als wir?“[1] Diese pathetische Frage zeigt nur, daß George unklare Begriffe hat. Die Besitzergreifung selbst verleiht kein ewiges, sondern bloß ein lebenslängliches Recht. Mit dem Tode erlöschen die Eigenthumsansprüche des ersten Besitzergreifers, aber dieser hat, wie wir weiter unten zeigen werden, das Recht, die Erben seines Eigenthums zu bezeichnen oder wenigstens zu verlangen, daß ihm seine Familie in seinem Vermögensrechte nachfolge. Der Rechtstitel der zweiten Generation ist also nicht die Besitzergreifung, sondern das Erbrecht, und wer das Erbrecht an Grund und Boden nicht will gelten lassen, muß es folgerichtig auch in Bezug auf bewegliche Güter bestreiten.

Mit Hilfe eines Vergleiches will George beweisen, daß die Besitzergreifung kein ausschließliches Eigenthumsrecht an einem Grundstücke begründen könne. „Hat der zuerst erschienene Gast das Recht, die Besetzung aller Stühle zu verhindern und zu fordern, daß niemand an dem Mahle theilhabe, der sich nicht auf die von ihm vorgeschriebenen Bedingungen einlassen will? Hat der erste, der am Thore des Theaters eine Eintrittskarte vorweist und zuerst hineingeht, das Recht, als der zuerst Gekommene die Thüre zu schließen und allein der Vorstellung beizuwohnen?“[2]

Mit diesem Vergleiche, der sich in gleicher Weise gegen das Eigenthum an beweglichen Gütern kehrt, widerlegt H. George sich selber, wie er schon bei Cicero[3] und beim hl. Thomas von Aquin[4] hätte finden können. Wer zuerst im Theater erscheint, hat nicht das Recht, andere vom Theater auszuschließen; aber er hat das Recht, sich seinen Platz zu wählen und den gegen jedermann zu behaupten. Wer ihn gegen seinen Willen von diesem Platze verdrängte, würde ihm unrecht thun. Gerade so ist es mit der Besitzergreifung dieser Erde. Gott hat das ganze weite Erdenrund den Menschen als Wohnort und Arbeitsfeld angewiesen. Wer zuerst auf der Erde erscheint, kann nach Belieben sich seinen Wohnort wählen, sein Feld umzäunen, sein Haus bauen

[1] George, Progress and Poverty p. 247. [2] L. c. p. 248.
[3] De finib. c. 20. [4] Summa th. 2. 2 q. 66 a. 2 ad 2um.

und beides sein eigen nennen, solange er lebt. Die später Ankommenden mögen sich auch ihre Wohnstätten wählen, haben aber kein Recht, den zuerst Gekommenen von Haus und Hof zu vertreiben. Ganz dieselben Rechte stehen ihren Nachkommen zu, bis der letzte Fleck Erde seinen Eigenthümer gefunden. Dieser Zeitpunkt liegt übrigens, wenn wir die neuen Welttheile und das Innere von Afrika und Asien überschauen, noch in weiter Ferne.

Wo die Bevölkerung stark zunimmt, wird freilich bald kein freier Boden mehr zu haben sein. Die Stühle sind schon alle besetzt. Aber es ist glücklicherweise zum Fortkommen in dieser Welt nicht für jeden nöthig, Grundeigenthümer zu sein, am allerwenigsten heute, wo Industrie, Handel, Gewerbe, die Beamten-, Gelehrten-, Schriftsteller- oder Künstlerlaufbahn so vielen ein genügendes oder selbst reichliches Auskommen verschaffen. Deshalb ist auch die Anerkennung des Privateigenthums nicht, wie George will, gleichbedeutend mit der Behauptung, die einen hätten ein besseres Recht, zu existiren, als die anderen. „Das gleiche Recht aller auf den Gebrauch des Bodens ist ebenso klar als das gleiche Recht aller, die Luft einzuathmen — dieses Recht wird durch die Thatsache ihres Daseins proclamirt. Denn wir können nicht annehmen, daß die einen ein Recht haben, in dieser Welt zu sein, die anderen aber nicht." [1]

Das Recht, zu existiren, haben gewiß alle Menschen in gleicher Weise. Der Reichste und Mächtigste hat kein besseres Recht, da zu sein, als der ärmste Bettler. Dieses Recht besagt aber weiter nichts, als daß jedes Menschen Leben gegen alle unbefugten Eingriffe heilig und unverletzlich sein soll; es enthält ferner die Befugniß, sich im Falle der äußersten Noth (in extrema necessitate) das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige zu nehmen, wo man es findet, weil nach den Absichten des Schöpfers in diesem Falle das Recht des Eigenthumes dem höhern Rechte des Menschen auf sein Leben weichen muß. Endlich ist noch mit dem Rechte, zu leben, den Menschen allgemein auch das Recht, zu erwerben, verliehen.

Aber aus diesem gleichen Rechte, zu leben, folgt nicht das Recht auf den thatsächlichen Besitz der gleichen Mittel zur Sicherung seines Daseins. Wer das Gegentheil behauptet, muß folgerichtig jede Ungleichheit des Besitzes, sowohl in Bezug auf liegende als bewegliche Güter, verurtheilen und den extremen Socialismus als allein berechtigt anerkennen. Wenn jemand deshalb ein besseres Recht, zu leben, beanspruchen soll, weil er sich Eigenthümer eines Grundstückes nennt, so kann man dasselbe auch von dem Eigenthümer einer Bank, eines Handelsgeschäftes, eines Dampfschiffes u. s. w. behaupten. Industrie, Handel, Geld sind heute ebenso gut Mittel zum Leben als Grundbesitz.

„Das Land gehört dem Volk" ist ein weiterer Grund, den man besonders in Amerika gegen die Besitzergreifung von Grund und Boden seitens einer Privatperson geltend gemacht hat. Allein der Satz ist nichts als ein Schlagwort. Wir halten es nicht für unwahrscheinlich, daß dasselbe im Zusammenhang mit der irischen Frage entstanden ist. In Irland sehen wir ein zahlreiches, begabtes Volk seit Jahrhunderten nahezu als fremden Bettler auf dem fruchtbaren Boden seiner

[1] Progress and Poverty p. 243. Aehnlich in der Schrift „Die Landfrage" S. 31: „Wenn das neugeborene Kind ein gleiches Recht, zu leben, hat, dann hat es auch ein gleiches Recht am Boden."

Heimat weilen. Obwohl der Ire mit zäher Liebe an seinem grünen Erin hängt, treibt doch die Noth jährlich viele Tausende zur Auswanderung über den Ocean nach Amerika und Australien. Auch dort in der Neuen Welt tönt ihm das Echo des Rufes nach, der so oft in seiner Heimat an sein Ohr geklungen und der in kürzester Form die Hauptquelle seiner Noth und das Heilmittel dagegen ausspricht: „The land to the people" — das Land dem Volke.

Aber während dieser Ruf in Irland einen ganz bestimmten, durch die irische Leidensgeschichte begründeten Sinn hat und nur besagt, daß das Eigenthum am Boden der grünen Insel dem irischen Volke zum großen Theile widerrechtlich entrissen worden sei und ihm zurückerstattet werden müsse, hat man demselben in Amerika einen ganz andern Sinn unterschoben. Dort hat er den allgemeinen Sinn erhalten: Ein jedes Volk hat als Gesammtheit ein ausschließliches Recht auf das ganze Land. Jetzt dient er nicht mehr bloß als Schlagwort gegen die englischen Grundbesitzer in Irland, sondern überhaupt als Schlagwort gegen jeden Grundeigenthümer.

Wenn wir uns nun nach Beweisen für die Behauptung umsehen, daß jedes Land nothwendig dem Volke als Gesammtheit gehören müsse, so finden wir kaum etwas, was auch nur einem Beweise ähnlich sieht. Oder wird man vielleicht darauf hinweisen, daß die Natur die Erde den Menschen als Gesammtheit gegeben habe? Aber daraus würde folgen, daß die gesammte Menschheit als solche Eigenthümerin der Erde sei, nicht aber, daß irgend ein Volk ein bestimmtes Land, z. B. die Irländer Irland, ihr Collectiveigenthum nennen können. Denn kein Vernünftiger wird behaupten, daß die Natur selbst unmittelbar die Irländer zu Eigenthümern ihrer Insel gemacht habe. Ebensowenig wird jemand behaupten wollen, Irland sei durch den ursprünglichen Vertrag, aus dem manche das Eigenthum ableiten, den Irländern zugewiesen worden. Irland würde also in dieser Voraussetzung, wie jeder andere Erdtheil, der gesammten Menschheit, nicht aber ausschließlich den Irländern gehören. Ich glaube aber, die Irländer selbst würden an erster Stelle gegen diese Auffassung Einspruch erheben.

§ 4.

Ergänzungen zum bisher Gesagten. Einwendungen.

Erst jetzt, nachdem wir die Nothwendigkeit des Privateigenthums und die ursprüngliche Erwerbsart dargelegt, können wir einige Fragen lösen, die uns in das volle Verständniß des Eigenthumsrechts einführen werden.

1. Unter den älteren Theologen pflegte wohl die Frage erörtert zu werden, ob das Privateigenthum menschlichen oder natürlichen Rechtes sei, und wenn letzteres, ob es vom Naturrecht bloß zugelassen oder geboten werde (utrum sit iuris naturalis praecipientis an concedentis).

Die Antwort muß verschieden lauten, je nachdem man das Eigenthumsrecht auffaßt. Versteht man unter Eigenthumsrecht bloß das Recht des Eigenthumserwerbs, so ist es ein natürliches Recht, das jedem auf Grund des natürlichen Sittengesetzes von Geburt an zukommt. Versteht man unter Eigenthumsrecht die Eigenthumsinstitution im allgemeinen, so kann man dasselbe ebenfalls ein natürliches Recht nennen. Denn zum Naturrecht (im objectiven Sinn) gehört alles, was das Naturgesetz unabhängig von jedem menschlichen Gebot vorschreibt. Nun aber ist in der gegenwärtigen Ordnung durchschnittlich unter Voraussetzung einer größern Menschen-

menge Privateigenthum nothwendig, und deshalb gebietet die natürliche Vernunft, daß es eingeführt, beziehungsweise erhalten werde[1].

Versteht man dagegen unter Eigenthumsrecht das Recht, welches irgend eine bestimmte (physische oder moralische) Person an einer concreten Sache hat, z. B. der Herzog von Westminster an seinem ausgedehnten Grundbesitz, so ist dasselbe nur mittelbar natürliches, unmittelbar aber positives, menschliches Recht, denn es setzt eine freie menschliche That voraus, die auch hätte unterbleiben können; es kann ferner wieder aus verschiedenen Gründen rechtmäßig aufhören, z. B. durch Verkauf oder Schenkung. Dennoch ist dieses Recht insofern natürlich, als es auf Grund eines Rechtes entstand, welches jeder Mensch durch das natürliche Sittengesetz und nicht erst infolge einer menschlichen Verordnung besitzt. Deshalb ist auch das rechtmäßig erworbene Eigenthum an einer Sache schon durch das Naturrecht vor jedem unbefugten Eingriff geschützt. Zu diesen unbefugten Eingriffen gehört: a) der Diebstahl, d. h. die ungerechte geheime Wegnahme (Entwendung) einer fremden Sache; b) der Raub oder die offene, gewaltsame ungerechte Wegnahme fremden Eigenthums; c) der Betrug, der in der Aneignung fremder Dinge durch hinterlistige Täuschung besteht; endlich d) die verschiedenen Arten von ungerechter Beschädigung fremden Eigenthums, z. B. durch böswillige Brandstiftung, Zerstörung u. dgl. Alle diese Verbrechen sind schon durch das Naturgesetz verboten und ziehen die Verpflichtung nach sich, den zugefügten Schaden nach Möglichkeit zu ersetzen. Wenn man zuweilen das Eigenthum als „heilig" bezeichnen hört, so kann damit nur gemeint sein, daß das rechtmäßig erworbene Eigenthum durch das natürliche Sittengesetz sowohl als die positiven Gesetze gegen jeden unbefugten Eingriff anderer geschützt ist.

2. Obwohl die Menschen ein wahres und wirkliches Eigenthumsrecht an den äußeren Gütern haben oder Herren derselben sind, so ist doch dieses Eigenthumsrecht ein von Gott abgeleitetes. Der Schöpfer ist es, der all die äußeren Güter ins Dasein rief, sie erhält und dem Menschen zu Füßen legt, damit er über dieselben zu seinem Nutzen nach der Absicht des Gebers verfüge. Deshalb ist und bleibt Gott der Obereigenthümer aller Güter, kann über dieselben verfügen, sie dem einen nehmen, dem andern geben, wie

[1] In diesem Sinne antwortet auch de Lugo (De iust. et iure, disp. 6 s. 1 n. 5) auf die Frage, ob das Eigenthumsrecht zum Naturrecht gehöre: Respondeo, *ius naturae* sumi dupliciter. *Primo* pro iure communi hominibus et belluis, et in hac significatione usurpatur a Iustiniano . . ., et in hoc sensu certum est divisionem rerum et dominiorum non esse de iure naturae, cum sit propria hominis prout differt a brutis. *Secundo* accipitur ius naturale pro lege obligante independenter ab omni praecepto positivo superaddito. Et in hoc sensu *est quidem de iure naturae divisio rerum et dominiorum in genere loquendo, quia naturalis ratio dictat, in circumstantiis praesentibus naturae lapsae, et hominum multitudinis necessariam esse divisionem;* modus tamen illius non est complete de solo iure naturae, sed pendet saltem negative a iure humano: non solum quia multi modi acquirendi et perdendi ac transferendi dominium introduci possunt et de facto introducti sunt iure mere humano, sed etiam quia illi alii modi acquirendi dominium, qui videntur iure naturae introducti, adhuc saltem negative pendent a iure humano, quatenus potuerant iure humano impediri, sicut de facto impeditur, ne thesauri dominium acquiratur inventori privato, et plures redduntur iure humano incapaces acquirendi dominium.

er will. Ihm gegenüber ist der Mensch nur wie ein Lehensträger oder Verwalter, der seinem Herrn verantwortlich bleibt und mit dem Recht zugleich Pflichten überkommen hat.

Es ist also unrichtig, wenn man von einem absoluten Eigenthum redet, gleich als dürfte der Mensch ganz willkürlich über die äußeren Güter zu seinem ausschließlichen Nutzen verfügen, ohne sich um die Pflichten zu kümmern, die Gott mit dem Eigenthum verbunden hat. Die Rechte werden den Geschöpfen nur als die nothwendigen Mittel zur Erfüllung ihrer Pflichten verliehen (I, 399)[1].

3. Welches ist der Zweck des Eigenthums? Der nächste Zweck ist, den verschiedenen physischen oder moralischen Personen die zu ihrer Erhaltung und freien Entwicklung nothwendigen Mittel zu bieten. In dieser Beziehung hat das Eigenthumsrecht, wie alle der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechenden Rechte, einen individualistischen, egoistischen Zug. Zunächst kommt in der Verwendung des Eigenthums der Eigenthümer selbst und der Kreis der ihm insbesondere Anvertrauten, d. h. seine Familie, in Betracht.

Allein das Eigenthum hat auch einen gesellschaftlichen Zweck. Wir würden Gottes Weisheit anklagen, wollten wir annehmen, er habe Menschen auf diese Erde gesetzt, ohne ihnen wenigstens das streng Nothwendige zu ihrer Erhaltung und zur Erfüllung ihrer Pflichten zu geben. Zu diesem Nothwendigen gehören aber auch äußere Güter: Nahrung, Kleidung, Wohnung u. s. w. Es kann deshalb unmöglich Gottes Absicht gewesen sein, daß ein Theil der

[1] Man wirft vielfach dem römischen Recht vor, daß es das Eigenthumsrecht als ein Recht, zu gebrauchen und zu mißbrauchen (ius utendi et abutendi), ansehe; ein solches Recht sei widersinnig, es gebe kein Recht des Mißbrauchs. Allein *abuti* heißt bei den römischen Juristen im Gegensatz zu uti nicht mißbrauchen, sondern verbrauchen (usu consumere). Man vgl. Forcellini, Lexikon. Auch die älteren Theologen und Juristen erklären das abuti in diesem Sinne, cf. Sylvius, Comment. in S. Thomae Summam th. 2. 2 q. 66 a. 1 q. 1. — Uebrigens kann man den Ausdruck „Recht, eine Sache zu mißbrauchen" in einem absoluten und relativen Sinne nehmen. Von einem absoluten, auch Gott gegenüber giltigen Recht, eine Sache zu mißbrauchen, kann selbstverständlich keine Rede sein. Seinem Schöpfer ist der Mensch, wie für all sein Thun und Lassen, so auch für den Gebrauch seines Eigenthums verantwortlich, und dieser wird ihn auch für jeden Mißbrauch zur Rechenschaft ziehen. Es ist auch kaum glaublich, daß die römischen Juristen, unter denen doch manche Christen waren, allgemein einer solchen Ansicht gehuldigt haben.

Versteht man aber unter dem Recht des Mißbrauchs nur das Recht, daß sich die Nebenmenschen, solange wir sie nicht beeinträchtigen, nicht in den Gebrauch unserer Güter zu mischen haben, auch wenn wir dieselben mißbrauchen, so kann man in gewisser Beziehung von einem Recht des Mißbrauchs reden, nicht in dem Sinne, als ob wir ein Recht auf den Mißbrauch als solchen, insofern er etwas Sündhaftes ist, hätten, wohl aber insofern dieser Mißbrauch eine freie Verfügung über unser Eigenthum ist. Wir wollen ja nicht läugnen, daß unter Umständen die öffentliche Gewalt gegen einen solchen Mißbrauch auftreten kann, wenn sich dadurch große Unzuträglichkeiten für das Gesammtwohl ergeben. Aber kein Privatmann hat das Recht, einen andern zur Rede zu stellen, weil er den Wein mißbraucht, um sich zu betrinken, oder weil er unvernünftige Gelage veranstaltet oder sein Haus ohne genügenden Grund niederreißt, um ein neues zu bauen. Wir glauben, diejenigen, welche sich gegen dieses Recht des Mißbrauchs so ereifern, würden nicht weniger entrüstet sein als andere Menschenkinder, wenn der erste beste sie wegen des Mißbrauchs ihres Eigenthums zur Verantwortung ziehen wollte.

Menschen den andern von dem Mitgebrauch der irdischen Güter völlig ausschließe und ihm so ein menschenwürdiges Leben unmöglich mache. Ja wir erkennen vielmehr das Privateigenthum gerade deshalb unter anderem als nothwendig, weil ohne dasselbe nicht eine genügende Fülle von irdischen Gütern *für alle* vorhanden wäre. Also trotz des Privateigenthumsrechts soll der *Gebrauch* der äußeren Güter ein möglichst *allgemeiner* sein[1].

4. Aus dieser Grundwahrheit ergeben sich einige wichtige Folgerungen.

Erstens: In der äußersten Noth darf jeder so viel äußere Güter sich aneignen, als nothwendig ist, um derselben zu entgehen. Wer also in der Gefahr wäre zu verhungern und weder Arbeit noch Erbarmen mitleidiger Seelen fände, hätte das Recht, sich das augenblicklich Nothwendige anzueignen, wem es auch immer gehören möchte. Und wer ihn hieran hinderte, würde ihm ein schweres Unrecht zufügen, auch wenn es der Eigenthümer selbst wäre, es sei denn, daß dieser sich ebenfalls in der äußersten Noth befände. Dies ergibt sich aus dem Gesagten. Man kann dasselbe auch in folgender Weise darthun. Das Recht des Menschen auf sein Leben und folglich auf alles, was zur Erhaltung desselben streng nothwendig, ist ein unmittelbar natürliches, von Gott verliehenes Recht. Das Eigenthumsrecht an bestimmten concreten Dingen aber ist unmittelbar menschliches Recht. Nun aber kann das menschliche positive Recht dem natürlichen und göttlichen keinen Eintrag thun. Also kann niemand ein solches Eigenthum an einer Sache erwerben, daß er befugt wäre, andere auch im Falle der äußersten Noth vom Gebrauche derselben auszuschließen[2].

Zweitens: Jeder hat die Liebespflicht, dem Nächsten in der *äußersten* Noth zu Hilfe zu kommen, sofern es die eigene Erhaltung und die der eigenen Familie gestattet und die Hilfeleistung nicht einen sehr bedeutenden eigenen Schaden zur Folge hat. Außerdem hat jeder, der im Ueberfluß, d. h. mehr besitzt, als zur standesgemäßen Unterhaltung seiner Familie erfordert wird, die Pflicht der Liebe, den Nebenmenschen in ihren leiblichen Nöthen beizuspringen. Das ergibt sich ebenfalls aus dem über die Bestimmung der äußeren Güter Gesagten. Nach Gottes Absicht sollen die äußeren Güter allen Menschen dienen, und das Privateigenthum ist hauptsächlich deshalb unentbehrlich, weil es ohne dasselbe an den nöthigen Gütern und an der geordneten Verwendung derselben fehlte. Diesem höhern Zweck darf das Eigenthum nie entfremdet werden.

Auch das allgemeine Gebot der Nächstenliebe macht es jedem zur Pflicht, den Nothleidenden werkthätig zu Hilfe zu kommen. Als Glieder einer einzigen großen Gottesfamilie sollen sich die Menschen gegenseitig von Herzen lieben

[1] S. *Thom.* Summa th. 2. 2 q. 66 a. 2. Man vgl. hiermit die oben (S. 265) mitgetheilte Ansicht des Aristoteles. Cf. *Costa-Rossetti*, Philos. mor. p. 376 sqq.

[2] S. *Thom.* Summa th. 2. 2 q. 66 a. 7: Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex iure humano procedentem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.

(66 ff.). Der Liebe aber ist es eigen, den Geliebten von den eigenen Gütern gern mitzutheilen. Und wenn nun gar der Nächste in großer Noth ist und sich selbst nicht helfen kann: wie sollte da das Gebot der Liebe nicht auch die Pflicht enthalten, ihm aus seinem Ueberfluß zu Hilfe zu kommen?

Aus dem an erster Stelle vorgebrachten Grund für die Pflicht der Unterstützung des Nebenmenschen könnte man versucht sein zu folgern, diese Pflicht sei eine *Rechtspflicht*. Nach göttlichem Recht soll ja der Gebrauch der Güter ein möglichst allgemeiner sein, und diesem Recht darf das menschliche Eigenthumsrecht an einer bestimmten Sache nicht widersprechen. So könnte man mit einigem Schein von Berechtigung schließen, wenn jeder Reiche nur einem einzigen Nothleidenden gegenüberstände. Das ist aber nicht der Fall. Die Zahl der Armen ist groß und wird es wohl immer bleiben, und es ist unmöglich, daß jeder mit derselben Sache allen zu Hilfe komme. Deshalb mußte es dem vernünftigen Ermessen des Reichen überlassen bleiben, wen von den vielen Armen er unterstützen wolle. Er ist also frei in der Wahl der zu Unterstützenden, und wenn er von mehreren in gleicher Lage Befindlichen den einen den anderen vorzieht, so verletzt er kein Recht[1]. Deshalb kann auch die Pflicht des Almosengebens als solche keine Rechtspflicht gegen die Armen sein, der eine Zwangsbefugniß von seiten der letzteren entspräche.

5. Einige ältere Rechtslehrer reden von einem *Obereigenthum* (dominium altum) *des Fürsten oder der Gesammtheit* (des Staates) an dem Eigenthum der Staatsangehörigen. Nimmt man das Wort Eigenthum im eigentlichen Sinne, so hat der Staat kein derartiges Obereigenthum. Eigenthümer ist, wer über eine Sache zu seinem eigenen Nutzen mit Ausschluß anderer verfügen kann. Nun hat aber der Staat oder der Fürst kein solches Recht. Der Fürst darf nicht nach Willkür über die Güter der Unterthanen schalten und walten, sie nach Belieben nehmen, schenken oder veräußern. Das Eigenthumsrecht entsteht mit dem Individuum und der Familie schon vor dem Staat auf Grund angeborener Rechte.

Wohl aber hat die Staatsgewalt auch *Jurisdictionsrechte* über das Eigenthum der Unterthanen im Interesse der Gesammtheit[2]. Sie soll, wie die übrigen natürlichen Rechte, auch das Eigenthumsrecht schützen und nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit im einzelnen gesetzlich regeln; namentlich steht ihr das Recht zu, die *Erwerbsarten* genauer nach den Anforderungen des öffentlichen Wohles zu bestimmen. Sie hat endlich das Recht, von den Unterthanen zu verlangen, nach Maßgabe ihres Vermögens zu den öffentlichen Lasten beizutragen oder nöthigenfalls einen Theil ihres Vermögens gegen Entschädigung abzutreten (Expropriation).

6. Noch eine letzte Schwierigkeit dürfen wir nicht übergehen, die in jüngster Zeit besonders jenseits des Oceans gegen das Grundeigenthum geltend gemacht wurde, die aber, wenn sie richtig wäre, das gesammte Eigenthum in Frage

[1] S. *Thom.* Summa th. 2. 2 q. 66 a. 7: Quia multi sunt necessitatem patientes et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. *Thomas* (Quodlib. XII. a. 24): Verum est, quod omnia sunt principum ad *gubernandum*, non ad *retinendum sibi vel ad dandum aliis*.

stellen müßte. Wie oft geschieht es, so klagt man, daß der Grund und Boden in der Nähe der Städte und Eisenbahnen und noch mehr das städtische Grundeigenthum in kürzester Zeit gewaltig in die Höhe steigt und so dem Eigenthümer einen mühelosen Einkommenszuwachs (unearned increment) verschafft? Mit welchem Recht nimmt er diesen Zuwachs für sich in Anspruch, den er doch nicht seinen Bemühungen und Talenten, sondern nur der Gesellschaft verdankt? Denn würden sich nicht so viele Menschen an dem Orte niederlassen, so behielte der Boden nach wie vor denselben Werth.

Diese Einwendung hat auf den ersten Blick etwas Bestechendes, näher betrachtet erweist sie sich als grundlos. Wollte man sie gelten lassen, so müßte man das ganze Sondereigenthum läugnen. Gerade so gut wie Grund und Boden verdankt auch das bewegliche Eigenthum zum Theil seinen Werth nicht der innern, unveränderlichen Gutheit, sondern äußeren gesellschaftlichen Zuständen, die vom Willen des Eigenthümers unabhängig sind. Denken wir uns zwei Gastwirthe oder Bierbrauer in einem Städtchen, die bisher sich in ihren Einnahmen ungefähr gleich standen. Plötzlich entsteht ein großer Fremdenzulauf, und dem einen Gastwirth oder Bierbrauer brennen seine Gebäude ab, er erkrankt oder es trifft ihn sonst ein Unfall, der ihn an der Fortführung des Geschäftes hindert. Was wird nun die Folge sein? Dem andern wird fast plötzlich eine zahlreichere Kundschaft zuströmen, vielleicht steigen auch infolge erhöhter Nachfrage die Preise, so daß er ohne vermehrte Anstrengung den doppelten und dreifachen Gewinn erzielt. Das Unglück des einen war das Glück des andern. Aehnliches sehen wir bei Modewaaren. Unversehens kommt eine neue Mode auf. Der glückliche Besitzer der gesuchten Waare kann in kurzer Zeit einen großen Gewinn erzielen. Will man jeden derartigen Mehrwerth, der nicht auf Rechnung eigener Bemühungen, sondern auf die der gesellschaftlichen Zusammenhänge (Conjuncturen) zu setzen ist, dem Individuum streitig machen, so wird auch das bewegliche Eigenthum zum großen Theil in Frage gestellt. Denn auch dieses verdankt seinen Werth theilweise den gesellschaftlichen Zuständen, besonders dem Verhältniß von Angebot und Nachfrage, welches von dem Willen des Einzelnen meistens ganz unabhängig ist.

Ja noch mehr. Auch das Individuum selbst mit seinen Fähigkeiten und Kenntnissen ist zum großen Theil das Product der Gesellschaft, in deren Mitte es lebt, und der Werth seiner Leistungen hängt ganz wesentlich von seiner Umgebung ab. Man versetze einen europäischen Gelehrten: einen Mathematiker, Philosophen, Geschichtsforscher, Astronomen, ja selbst einen genialen Feldherrn und Staatsmann mitten unter einen wilden Volksstamm oder auch nur in eine andere Umgebung, z. B. unter die Hirtenvölker am Ural oder in der Mandschurei, und alle seine Kenntnisse und Talente werden ihn kaum vor dem Hungertode zu bewahren vermögen. Soll man ihm deshalb das hohe Einkommen, welches ihm seine Kenntnisse bei uns verschafft haben, streitig machen, um es an die ganze Gesellschaft zu vertheilen? Dazu würde man schließlich gezwungen, wollte man das Privatgrundeigenthum aus dem Grunde bekämpfen, weil sein Werth zum Theil von der äußern gesellschaftlichen Lage abhängt. Die vernunftwidrigen Folgerungen, zu denen der von uns bestrittene Grundsatz führt, beweisen, daß derselbe unhaltbar ist und sich also nicht als Waffe gegen das Privateigenthum verwerthen läßt.

§ 5.

Die Lehre der Kirchenväter und Theologen.

I. Viele, die sich sonst herzlich wenig um Kirchenväter und Gottesgelehrte kümmern, haben ihnen in der neuern Zeit ihre Aufmerksamkeit zugewendet, nicht um aus ihnen zu lernen, sondern um sie als Vorläufer oder Begünstiger der Socialisten hinzustellen. So beispielsweise, um von Bebel[1] und anderen Socialisten zu schweigen, Heinrich Baudrillart, Mitglied des französischen Instituts[2], W. Roscher[3], Ritschl[4], welche die Väter und das canonische Recht des Socialismus beschuldigen.

1. Die zum Theil in das Corpus iuris canonici aufgenommenen Aussprüche, auf Grund deren man die Väter als Begünstiger communistischer Ideen verdächtigt, lassen sich auf drei Klassen zurückführen.

a) An manchen Stellen behaupten sie, von Natur aus sei alles gemeinsam. So sagt der hl. Ambrosius, die Natur habe allen gemeinsam die Güter dargeboten; Gott habe alles in der Absicht wachsen lassen, damit alle insgesammt zu leben hätten und die Erde der gemeinsame Besitz aller wäre[5].

b) An anderen Orten scheinen sie die Ansicht auszusprechen, das Privateigenthum sei die Wirkung der Sünde oder Ungerechtigkeit. Nur infolge der Sünde habe der eine dies, der andere jenes für sich in Privatbesitz genommen[6].

c) Endlich scheinen sie es als etwas Verwerfliches hinzustellen, daß jemand irgend etwas sein eigen nenne, weil die Natur alles gemeinsam gemacht oder für alle bestimmt habe[7].

2. Diese Einwendungen sind nicht neu. Schon der hl. Thomas[8] und seine Erklärer befassen sich mit denselben und zeigen, wie ungerecht es wäre, auf solche Ausdrücke hin die Kirchenväter als Gegner des Privateigenthums

---

[1] Die Frau S. 169.

[2] Im Journal officiel vom 30. März 1878; vgl. die Zeitschrift Études religieuses (1878) II, 181 ss.

[3] Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland (1874) S. 5, und: Grundlagen der Nationalökonomie (18. Aufl.) § 83 S. 201: „Das Corpus iuris canonici ... steht dem Ideale der Gütergemeinschaft ziemlich ebenso nahe als der heutige Socialismus."

[4] In seiner Göttinger Jubiläumsrede, 1887; s. v. Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Münster 1887. S. 9.

[5] De offic. I, 28: Natura omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia, ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.

[6] So heißt es in einem Ausspruche Clemens' I., der in das Decret Gratians aufgenommen wurde (Cap. Dilectissimis p. II. c. 12 q. 1): Communis usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit; sed per iniquitatem alius dixit, hoc esse suum, alius istud, et sic inter mortales facta est divisio.

[7] So der hl. Ambrosius an der eben angeführten Stelle. Rhetorisch führt er denselben Gedanken wiederholt aus, z. B. in der Schrift De Nabuthe Iezraelita c. 1 n. 2: In commune omnibus divitibus atque pauperibus terra fundata est, cur vobis ius proprium soli, divites, arrogatis? Nescit natura divites, quae omnes pauperes generat. Viele ähnliche Stellen finden sich bei Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen S. 68 ff.

[8] Summa th. 2. 2 q. 66 a. 2; Molina, De iust. et iure, tr. 2 disp. 20.

hinzustellen. Um die wahre Ansicht der Väter zu ermitteln, muß man nicht von zweideutigen, sondern von ganz klaren und bestimmten Stellen ausgehen. Nun sprechen sie sich aber an sehr vielen Orten ganz klar und unzweideutig für die Rechtmäßigkeit des Privateigenthums aus. Der hl. Ambrosius, bei dem sich wohl die schärfsten Auslassungen gegen die damaligen Reichen finden, anerkennt doch ausdrücklich, daß die Reichthümer von Gott kommen, ein Geschenk der göttlichen Güte und eben deshalb mit sittlichen Pflichten verbunden sind[1]; er ermahnt die Reichen, nicht ungerecht nach fremdem Gut zu begehren, sich keiner ungerechten Mittel im Erwerb zu bedienen[2]; vom Ueberfluß sollen sie den Armen mittheilen[3]; namentlich betont er die volle Freiheit im Almosengeben: der Arme hat kein Recht, das Almosen dem Reichen abzuzwingen[4]. Endlich behauptet er ausdrücklich, das „Wehe den Reichen“ gelte nicht denen, welche Reichthümer besitzen, sondern denen, welche sie mißbrauchen[5]. Aehnliches wie vom hl. Ambrosius gilt vom hl. Basilius, Chrysostomus und den übrigen Vätern[6].

Mit derselben Entschiedenheit, mit der die Väter den Reichen die Pflicht des Almosengebens vorhalten, ermahnen sie die Armen an die Pflicht der Demuth und Geduld. Der Neid und die Begehrlichkeit der Armen galt ihnen für ebenso verwerflich als die Habsucht und Verschwendung der Reichen. „Das Beispiel des Lazarus“, sagt Chrysostomus, „ist eine schwere Anklage gegen diejenigen, welche die Armuth nur widerwillig ertragen. Dieser Arme, welcher an der Pforte des Reichen lag, klagte nicht und murrte nicht. Er sagte nicht wie so viele andere: Was soll das mit diesem Reichen? Dieser Schlemmer verpraßt sein Leben in Luxus, und ich, ich liege verachtet da und sterbe Hungers! Nicht also sprach Lazarus; dafür wurde er aber auch bei seinem Tode von den Engeln in Abrahams Schoß getragen. Sagen wir darum nicht: Wenn Gott meine Seele liebte, würde er mich nicht in solcher Armuth schmachten lassen. Erinnern wir uns vielmehr, daß Gott diejenigen züchtigt, welche er liebt.“[7]

[1] Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 15 n. 67) redet die Reichen mit den Worten an: Ab ipso accepistis quod offeratis; ipsius est quod ei solvitis. Dona, inquit, mea et data mea hoc est, quae offertis mihi dona, data sunt mea; ego dedi vobis atque donavi.

[2] L. c. c. 9 n. 41: Utinam non appropries rapinam, utinam quod concupieris, non extorqueas; utinam alienum non petas. Ibid. n. 49: Noli esse Achab, ut possessionem finitimam concupiscas.

[3] De Tobia c. 2 n. 8: Da pecuniam si habes; prosit alii quae tibi otiosa est.

[4] De offic. I, 30: In tua potestate est largiri quod velis. Sehr gut hebt Ratzinger a. a. O. S. 72 diesen Gedanken hervor.

[5] In Luc. l. 5 n. 69. „Wer im Reichthum sich bewährt, der ist wahrhaft vollkommen und des Ruhmes würdig“, sagt derselbe hl. Ambrosius (De Nabuthe Iezrael. c. 13 n. 55). Zur Behauptung: *usurpatio* ius privatum fecit, beachte man, daß usurpatio im Lateinischen sowohl im guten als im schlimmen Sinn gebraucht wird, während Usurpation im Deutschen immer einen schlechten Sinn hat.

[6] Sieh die Belegstellen in den Études religieuses l. c. p. 194 und bei Ratzinger a. a. O. S. 72. Hören wir beispielshalber den hl. Basilius (In illud Luc. Destruam etc. n. 6): „Warum hat dir Gott deine Besitzthümer gegeben? Ist denn Gott, der die Güter des Lebens ungleich vertheilt, ungerecht? Warum bist du reich, während der andere bettelt? Ist es nicht, damit du den Lohn für deine treue Verwaltung, er aber den herrlichsten Entgelt für seine Geduld erhalte?“

[7] De Lazaro conc. 1 c. 9.

3. Im Lichte dieser klaren und unzweideutigen Lehren ist es leicht, die rhetorischen Redewendungen zu erklären, deren sie sich in ihrem Eifer bedienten, um die herzlosen, verweichlichten Reichen zu werkthätiger Liebe gegen die Nothleidenden anzufeuern.

a) Mit der Behauptung, von Natur aus sei alles gemeinsam, weisen sie nur die Ansicht zurück, als besäße der Reiche von Natur aus ein besseres Recht auf diese Erde als der Arme. Wenn wir auch erkennen, daß das Eigenthum im allgemeinen nothwendig und mithin eine Vernunftforderung ist, so hat doch die Natur nicht unmittelbar selbst das Eigenthum an die Einzelnen vertheilt. Niemand ist von Natur zum Reichthum oder zur Armuth bestimmt. Die Scheidung in Reiche und Arme vollzieht sich erst auf Grund positiver Thatsachen und wechselt wieder von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk. Es darf sich deshalb niemand ob seines Reichthums stolz über andere erheben und glauben, die Reichthümer seien nur für ihn vorhanden. Bei dem unerträglichen Hochmuth und der herzlosen Habgier so vieler römischen Großen war die eindringliche Mahnung an diese Wahrheit keineswegs überflüssig.

b) Der Sinn der Behauptung, das Privateigenthum sei nur die Folge der Sünde, der Ungerechtigkeit, kann kein anderer sein als: im Paradiese wäre wohl kein Privateigenthum aufgekommen, wenigstens nicht in dem gegenwärtigen Umfang. Die Erde hätte alles von selbst in reicher Fülle dargeboten, die Arbeit wäre mühelos und angenehm gewesen, und das Band der innigsten Liebe hätte alle umschlossen, so daß es einer Scheidung des Besitzes, wenigstens in Bezug auf Productivgüter, nicht bedurft hätte. Infolge des Sündenfalles aber, welcher das Menschengeschlecht der übernatürlichen Gnadengaben beraubte und die menschliche Natur ihren Neigungen anheimgab, ist es anders geworden. Die Leidenschaften lehnen sich gegen die Vernunft auf, und nur im Schweiße seines Angesichtes kann der Mensch sein tägliches Brod der Erde abringen. Nun ist Privateigenthum — von besonderen, ausnahmsweisen Verhältnissen abgesehen — nothwendig. Mit Rücksicht auf den gegenwärtigen gefallenen Zustand der Menschheit kann man deshalb sagen, das Privateigenthum sei die Folge der Sünde, oder besser, die Sünde habe den Menschen in die Lage gebracht, in welcher sich das Eigenthum als eine nothwendige Vernunftforderung herausstellt.

c) Mit den Redewendungen: die Natur habe alles gemeinsam gemacht, sie habe alles für alle bestimmt, wollen die Väter nur der schon oben (276 f.) dargelegten Lehre Ausdruck verleihen, wonach der Gebrauch der irdischen Güter in gewisser Beziehung allen gemeinsam sein soll. Gott will den Unterschied zwischen reich und arm, aber er will auch, daß zwischen beiden Gerechtigkeit und Liebe walte. Der Reiche soll nicht nur seine Uebermacht nicht mißbrauchen, um den Armen ungerecht zu unterdrücken und auszubeuten, sondern er soll auch, eingedenk des Gebotes der Liebe, seinen Ueberfluß den Armen und Nothleidenden zukommen lassen. Der Eigenthümer ist nicht unumschränkter Herr seiner Güter, sondern in gewisser Beziehung der von Gott bestellte Verwalter der Armen: freilich nicht in dem Sinne, als ob diese den Mitgebrauch der Güter als ihr strenges Recht fordern dürften, wohl aber insofern, als er die strenge Pflicht der Liebe hat, mit seinem Ueberfluß den Armen und Leidenden zu Hilfe zu kommen.

Wie stand es nun mit dieser Liebe und Gerechtigkeit im sinkenden römischen Reich? Die Mächtigen und Reichen fröhnten der zügellosesten Ausschweifung und Genußsucht, während ein großer Theil der Bevölkerung in unsäglichem Elend schmachtete und weder Brod noch Obdach hatte. Und doch war die unersättliche Habgier der Reichen mit ihrem Besitz noch nicht zufrieden. Mit herzloser Grausamkeit, mit allen Mitteln der Erpressung suchten sie dem Armen das letzte Stück seiner Habe zu entreißen [1]. Ist es da zu verwundern, daß das liebeglühende Herz eines Ambrosius, Basilius, Chrysostomus sich bei diesem Anblick von Eifer entflammte und ihren Lippen Worte voll Schmerz und Entrüstung entlockte? Wer wird nun kommen und jede rhetorische Wendung, mit der sie auf der Kanzel ihrem Schmerze Ausdruck verliehen, auf die Goldwage legen? Ist man solchen Männern nicht eher Bewunderung und Dank schuldig, daß sie es wagten, mit solchem Freimuth als Sachwalter der Armen den stolzen Reichen gegenüberzutreten und ihnen die Strafgerichte Gottes für ihre herzlose, unmenschliche Grausamkeit und Habsucht anzudrohen?

II. Aehnlich wie die Kirchenväter sind auch die Theologen, mit ihrem Fürsten, dem hl. Thomas, an der Spitze, dem Schicksal verfallen, in die Reihen der Begünstiger des Socialismus aufgenommen zu werden.

1. Der englische Lehrer behauptet an mehreren Stellen, das Eigenthum sei nicht iuris naturalis, sondern iuris gentium. Das ius gentium aber rechnet er zum positiven, menschlichen Recht. Folglich kann nach ihm, so schließt man, das Privateigenthum, wie alles menschliche Recht, wieder aufgehoben werden, und so hätte denn der Socialismus reine Bahn für die Verwirklichung seiner Pläne.

Das Mißverständniß, auf dem diese Erklärung des ius gentium beruht, haben wir schon früher (I, 439) aufgedeckt. Unter ius gentium versteht der hl. Thomas *jenen Theil der positiven, menschlichen Gesetze und Einrichtungen, welche nothwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechts* enthalten und deswegen nicht *bloß* kraft der menschlichen Einsetzung, sondern auch kraft des Naturgesetzes durch allgemeine Uebung oder stillschweigende Uebereinkunft (condictum humanum) zur Anerkennung gelangen und zu Recht bestehen. Von einer allgemeinen Abschaffung der Institutionen, die auf dem ius gentium beruhen, kann deshalb keine Rede sein, und ein menschliches Gesetz, welches die Privateigenthumsinstitution abschaffen wollte, wäre, da dieselbe in der gegenwärtigen Ordnung nothwendig ist, nicht nur unerlaubt, sondern auch ungiltig, weil offenbar unvernünftig und schädlich.

Daß der hl. Thomas die Privateigenthumsinstitution zum ius gentium im erklärten Sinn und mithin zum Naturrecht in unserm heutigen Sprachgebrauch, d. h. zu den Gesetzen und Einrichtungen, die auch unabhängig vom Willen eines menschlichen Gesetzgebers in Kraft bestehen, rechnet, lehrt er ganz unzweideutig, indem er selbst ausdrücklich das Privateigenthum (proprietas possessionum) als Theil des Naturrechtes (iustum naturale) aufführt. Das Naturrecht zerfällt nach ihm in zwei Theile: der eine ist uns Menschen inhaltlich mit den Thieren gemeinsam, der andere dagegen eigenthümlich, da man

[1] Man vgl. hierzu die ergreifenden Schilderungen des hl. *Ambrosius*, z. B. in seiner Schrift De Nabuthe Iezraelita.

nur durch Schlußfolgerung und Vergleichung zu ihm gelangt. *Zu diesem zweiten Theil* des Naturrechts (iustum naturale) gehört das Privateigenthum, und zwar, was besondere Beachtung verdient, das *Privateigenthum an Grund und Boden*. Denn gerade am Grundeigenthum erläutert der hl. Lehrer seinen Gedanken. Von diesem zweiten Theil des Naturrechts gelten nach ihm die Worte des Juristen Gajus: „Was die natürliche Vernunft unter allen Menschen festsetzt, das wird überall gleichmäßig beobachtet und heißt ius gentium." [1]

Ist schon hierdurch festgestellt, daß nach dem hl. Thomas das Privateigenthum sich in Anbetracht der menschlichen Bedürfnisse als eine nothwendige Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz ergibt, so wird dies noch unzweifelhafter durch die ausdrückliche Berufung auf die Stelle der Politik des Aristoteles [2], wo dieser eingehend die Nothwendigkeit des Privateigenthums darthut.

Damit nicht zufrieden, lehrt Thomas ausdrücklich, das Privateigenthum sei nicht bloß erlaubt, sondern *nothwendig*. Die Gründe hierfür entlehnt er der schon genannten Stelle des „Philosophen". Es sind folgende: *erstens*: das Privateigenthum allein gibt einen genügenden Antrieb zur Arbeit; *zweitens*: es allein vermag die gesellschaftliche Ordnung dauernd zu begründen; *drittens*: das Privateigenthum vermag besser den Frieden unter den Menschen zu bewahren. Man braucht diese Stelle nur mit den betreffenden Ausführungen desselben hl. Thomas in seinem Commentar zur Aristotelischen Politik zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß nach seiner Ansicht in der gegenwärtigen Ordnung das Privateigenthum nicht bloß nützlicher ist als ausschließliches Gemeineigenthum, sondern wahrhaft nothwendig (necessarium).

Daß also die Eigenthumsinstitution als solche, und von ihren besonderen Gestaltungen abgesehen, zum ius gentium gehöre und mithin ein Theil des Naturrechts in unserm Sinne sei, läßt sich vernünftigerweise nicht bezweifeln. Man kann hiergegen nicht einwenden, daß der hl. Thomas das Eigenthum zum menschlichen, positiven Recht zähle und dem göttlichen Recht oder Naturrecht gegenüberstelle. Denn unter menschlichem Recht versteht er auch das ius gentium, d. h. jenen Theil der menschlichen Gesetze und Einrichtungen, welche nothwendige Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Principien des Naturrechts enthalten und eben deshalb durch allgemeine Uebung und Uebereinkunft (als nothwendige Folge) zur allgemeinen Geltung gelangen.

Uebrigens gilt dies nur von der Eigenthumsinstitution als solcher. Denn das concrete Eigenthumsrecht bestimmter Personen an bestimmten Sachen ist einfachhin *menschliches Recht* (275). Die Thatsachen, auf denen es beruht, hangen in jedem einzelnen Fall vom freien Willen der Individuen, von

[1] Summa th. 2. 2 q. 57 a. 3: Ius sive iustum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere *dupliciter*: uno modo secundum absolutam sui considerationem. . . Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet, unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc, quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2. Polit. c. 3.

[2] Polit. II. c. 5, ed. Bekk.

ihrer stillschweigenden Uebereinkunft oder auch von der öffentlichen Gewalt ab, insofern dieselbe die Erwerbsarten im einzelnen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des öffentlichen Wohls näher bestimmen und regeln darf.

2. Die bedeutendsten Theologen stimmen der Mehrzahl nach mit dem hl. Thomas in Betreff der Nothwendigkeit des Eigenthums im allgemeinen ganz überein. Nach Dom. Soto O. Pr. gehört das Eigenthumsrecht zum ius gentium, weil das Naturrecht keiner Schlußfolgerung bedürfe, das ius gentium aber Schlußfolgerungen enthalte, die aus dem Naturrecht abgeleitet seien[1]. Ganz ähnlich theilt sein Ordensgenosse Dom. Bañez das menschliche, positive Recht in zwei Theile: das ius gentium et ius civile. Letzteres ist jenes Recht, welches sich ein jedes Volk selbst durch wahrscheinliche, aber nicht nothwendige Folgerungen aus dem Naturrecht schafft; das ius gentium dagegen besteht aus nothwendigen und unläugbaren, wenn auch nicht einfachhin einleuchtenden Folgerungen aus den Principien des Naturrechts. Nun aber gehört zum ius gentium die Theilung der Güter im allgemeinen (divisio rerum in communi), zum ius civile dagegen die divisio rerum in particulari, d. h. die Eigenthumsinstitution im allgemeinen ist eine nothwendige Folgerung aus dem Naturrecht, das concrete Eigenthumsrecht an bestimmten Sachen dagegen ist einfachhin menschliches Recht[2].

Der Cardinal Toledo stellt die Behauptung auf: nach Adams Sündenfall war die Theilung und Aneignung der Besitzgüter angemessen und nothwendig, und beruft sich für diese Behauptung, deren Richtigkeit er durch eine Reihe von Gründen nachweist, auf die allgemeine Ansicht der Theologen[3]. Nicht minder ausdrücklich lehrt L. Molina die Nothwendigkeit der Theilung der irdischen Güter und gibt sogar zu, es sei im allgemeinen Pflicht, die Theilung der Güter vorzunehmen[4]. Fr. Suarez scheint zwar in seinem Werke über die Gesetze[5] das Privateigenthum bloß als angemessen, nicht als einfachhin nothwendig anzuerkennen; dagegen lehrt er in seinem später geschriebenen Buche vom Sechstagewerk ausdrücklich die Nothwendigkeit des Privateigenthums[6].

Am eingehendsten und klarsten spricht sich Cardinal de Lugo in seinem classischen Werke De iustitia et iure für die Nothwendigkeit und den naturrechtlichen Bestand des Eigenthums im allgemeinen oder der Eigenthumsinstitution aus. Wir haben seine eigenen Worte schon oben (274 Anm.) mitgetheilt. Auf die Einwendung, nach den Theologen sei die Theilung der Güter bloß iuris gentium, antwortet er im unmittelbaren Anschluß an die oben

---

[1] De iustit. et iure l. 4 q. 3, tertia conclusio. Mehrmals nennt er die divisio dominiorum necessaria. Ja er meint, citra miraculum könne Gütergemeinschaft nicht lange Zeit bestehen.

[2] Decisiones de iure et iust. Praeambul. De Dominio ad quaest. 62 q. 3 concl. 4.

[3] Enarr. in Summam S. Thom. tom. II. q. 66 a. 2.

[4] De iust. et iure tom. I. tr. 2 disp. 20. [5] De leg. II. c. 14 n. 13 et 17.

[6] De opere 6 dierum l. 5 c. 7 n. 17: Divisio rerum nunc *necessaria* est tum propter rixas vitandas inter homines pacemque servandam tum propter sustentationem hominum, quia si bona essent communia, homines negligerent custodire et operari illa.

angeführten Worte: das gelte von der Theilung im allgemeinen (von der Eigenthumsinstitution), und dann gehöre das ius gentium zum Naturrecht, insofern dieses den Menschen im Unterschied von den Thieren eigenthümlich sei[1].

3. Einige Theologen jedoch, unter ihnen auch solche, deren Namen sonst einen guten Klang hat, z. B. L. Lessius[2] und P. Laymann[3], drücken sich in der Eigenthumsfrage mindestens sehr unklar aus und scheinen keine eigentliche Nothwendigkeit, sondern bloß eine größere Angemessenheit des Privateigenthums anzuerkennen. Sie haben also mit unseren Socialisten, welche das Privateigenthum als verwerflich bezeichnen und seine Beseitigung verlangen, nichts zu schaffen. Ja nach ihnen wäre eine solche allgemeine Beseitigung verderblich und deshalb zum wenigsten unerlaubt. Trotzdem glauben wir, daß ihre Ansicht nicht haltbar ist. Wenn die Gründe, welche Lessius und mit ihm die meisten Theologen für das Privateigenthum vorbringen, etwas beweisen, so beweisen sie die Nothwendigkeit des Privateigenthums[4].

Daß diese Gelehrten in der Eigenthumsfrage sich nicht richtiger ausgesprochen, hat unseres Erachtens in der unrichtigen Auffassung der Lehre des hl. Thomas vom ius gentium seinen Grund. Weil sie nämlich das ius gentium als einfachhin menschliches Recht ansahen und die Stellen vor Augen hatten, an denen der hl. Thomas das Privateigenthum dem ius gentium zuschreibt, so mußten sie nothwendig zur Schlußfolgerung gelangen, das Privateigenthum sei einfachhin menschliches Recht und mithin keine nothwendige Forderung der natürlichen Vernunft. Uebrigens haben die neueren eingehenderen Untersuchungen größere Klarheit in unsere Frage gebracht, so daß heute kein nennenswerther Theologe das Privateigenthum im allgemeinen nicht als eine naturrechtliche Einrichtung ansieht. Ganz im Einklang hiermit lehrt Papst Leo XIII., das Eigenthumsrecht rühre von der Natur selbst her und werde durch das Naturgesetz als unverletzlich geschützt[5].

---

[1] De iustit. et iure disp. 6 sect. 1 n. 5: Quando ergo dicitur iure gentium introductas esse rerum divisiones, sermo est de divisione in genere loquendo, praescindendo ab hoc et illo modo dividendi et acquirendi dominium: et *tunc ius gentium* condistinguitur quidem a iure naturali in prima acceptione, prout commune est belluae, *non tamen a iure naturali in secunda acceptione*; imo ipse Iustinianus expresse dicit, ius gentium esse quod naturalis ratio dictat faciendum esse, *ubi aperte ius gentium accipit pro eo quod theologi vocant ius naturae*, nimirum quod praescindit ab omni decreto positivo superaddito ipsi naturae lumini.

[2] De iustit. et iure c. 5 dub. 3.

[3] Theolog. mor. l. 3 tr. 1 c. 5 n. 5.

[4] Man sehe sich nur die Gründe an, mit denen Lessius (l. c. dub. 2 n. 3) die Nützlichkeit des Privateigenthums beweist. Primo, si possessiones mansissent communes, relictae fuissent incultae. . . Secundo, si mansissent communes, *mundus arderet perpetuis contentionibus et bellis* . . . et potentiores plerumque omnia raperent etc. Wenn diese Gründe wahr sind, ist das Eigenthum nicht bloß nützlich, sondern nothwendig.

[5] Encycl. Quod apostolici d. d. 28. Dec. 1878: Ius proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum; lege naturali sancitum. Ganz eingehend hat Leo XIII. in der Encyklika De conditione opificum vom 15. Mai 1891 die Nothwendigkeit des Privateigenthums dargethan und die socialistischen Bestrebungen, dasselbe abzuschaffen, als verderblich gebrandmarkt. Das Eigenthumsrecht leitet er vom Naturrecht her: Possidere res privatim ut suas *ius est homini a natura tributum*.

Vierter Artikel.

Das Urheberrecht oder das geistige Eigenthum.

1. Erst jetzt, nachdem wir Wesen und Grundlagen des Eigenthumsrechts allseitig erörtert, können wir eine Streitfrage erledigen, der man in neuester Zeit große Wichtigkeit für die ganze Eigenthumsfrage beigelegt hat. A. Wagner, der dieselbe eingehend behandelt[1], ist der Ansicht, sie sei von principieller Wichtigkeit für den Eigenthumsbegriff und beweise, daß der bisherige Eigenthumsbegriff, wonach es nur Rechte an Sachen geben könne, zu eng sei. Außerdem soll das Urheberrecht oder das geistige Eigenthum ein auffallendes Beispiel einer neuen Rechtsbildung durch die positive Gesetzgebung auf Grund der veränderten Technik und Rechtsauffassung sein. Er meint geradezu, das geistige Eigenthum sei ein starker Beweis zu Gunsten der Legaltheorie, welche das Eigenthumsrecht als eine Schöpfung der Staatsgewalt ansieht.

Es scheint uns jedoch eine unrichtige Methode zu sein, daß man seinen Ausgangspunkt von zweifelhaften und unsicheren Grundlagen nehme. Wir haben deshalb absichtlich zuerst die Eigenthumsfrage allseitig klargestellt, um mit größerer Sicherheit die vorliegende Streitfrage entscheiden zu können.

Unter Urheberrecht versteht man das Recht, Geistesproducte (geistiges Eigenthum) ausschließlich und beliebig mechanisch zu vervielfältigen und zu veröffentlichen. Im engern Sinn umfaßt das Urheberrecht nur das Recht an literarischen Erzeugnissen und Kunstwerken, im weitern Sinn auch das Recht an Erfindungen, Mustern und Modellen.

2. Das Urheberrecht ist fast ganz[2] eine Erscheinung der modernen Welt, dessen weder im römischen noch in den altdeutschen Rechten Erwähnung geschieht. Erst infolge der Erfindung der Buchdruckerkunst und der Fortschritte der Plastik konnte die Veröffentlichung von Büchern, Zeitungen, Kunstwerken, Photographien zu einem eigenen Erwerbszweige sich ausbilden und so ein eigentliches Vermögensrecht an geistigem Eigenthum entstehen. Wird infolge davon ein neuer, weiterer Eigenthumsbegriff nöthig? Wagner behauptet dies, allein er scheint nicht genügend zu unterscheiden zwischen dem Eigenthumsrecht und dem Gegenstand desselben.

Ohne Zweifel können sich infolge der Fortschritte auf dem volkswirthschaftlichen Gebiete neue Gegenstände des Eigenthumsrechts oder neue Eigenthumsarten bilden; allein daraus folgt noch nicht die Nothwendigkeit eines neuen Eigenthumsbegriffes. Wenn man neue Pflanzen- und Thierarten entdeckt, wird damit etwa ein neuer Begriff von Thier und Pflanze nothwendig? Das wird niemand zugeben. Nun, gerade so verhält es sich mit dem Eigenthum. Es sind im Laufe der Zeit schon viele vermögenswerthe Gegenstände in Kunst und Literatur, Handel und Gewerbe entdeckt oder neu hergestellt worden. Man denke nur an die Feuerwaffen, Dampfmaschinen, Dampfschiffe, Telegraphen, Eisenbahnen, Telephone u. s. w. Daraus folgt nicht, daß nun ein neuer Eigenthumsbegriff in zweiter, verbesserter Auflage nöthig geworden sei.

[1] Grundlegung § 281 ff.

[2] Wir sagen „fast ganz", weil von jeher jeder das Recht hatte, daß man ihm sein Manuscript nicht entwende.

Wahrscheinlich will auch Wagner nicht von einem neuen Eigenthumsbegriff, sondern von einer bessern Begriffsbestimmung reden. Gleichwie alle Menschen einen sehr klaren Begriff von Zeit und Bewegung haben, und es dennoch nicht so leicht ist, denselben zu bestimmen und in Worten genau wiederzugeben: so ließe sich vielleicht behaupten, nicht der Eigenthumsbegriff selbst, wohl aber die bisherige Bestimmung desselben sei einer Verbesserung bedürftig. Allein auch in diesem Sinne scheint die Behauptung Wagners der genügenden Begründung zu entbehren. Allerdings nennen viele ältere und neuere Rechtslehrer nach dem Vorgange von Bartolus († 1357) das Eigenthumsrecht das Recht der Verfügung über körperliche Sachen. Daraus folgert Wagner die Nothwendigkeit der Erweiterung des Eigenthumsbegriffs. Aber diese Schlußfolgerung ist nicht berechtigt. Denn man könnte aus dem Vordersatz ebenso gut folgern: also ist das sogenannte „geistige Eigenthum" kein eigentliches Eigenthum, man muß diese Benennung des Urheberrechts aufgeben und dasselbe zu einer andern Art von dinglichen oder Forderungsrechten ziehen.

Thatsächlich sehen die meisten neueren Rechtslehrer das Urheberrecht nicht als ein eigentliches Eigenthum an, gehen aber in der nähern Bezeichnung der Art von Rechten, der es beizuzählen sei, weit auseinander. Einige betrachten es als unvollkommenes dingliches Recht oder als ein dingliches Untersagungsrecht, andere als ein Persönlichkeitsrecht, wieder andere als ein Persönlichkeitsrecht verbunden mit einem Vermögensrecht[1].

3. Bei dieser ganzen Streitfrage scheint es sich mehr um das Wort als um die Sache zu handeln. Alle geben zu, daß, wenigstens auf Grund der positiven Gesetze, der Urheber das ausschließliche Recht der mechanischen Vervielfältigung seines Geistesproductes hat, so daß derjenige, der gegen seinen Willen eine solche Vervielfältigung bewerkstelligt, die ausgleichende Gerechtigkeit in einer vermögenswerthen Sache verletzt und zur Wiedererstattung verpflichtet ist. Ob man nun dieses Recht als Eigenthum auffasse oder als dingliches Recht (Nutzungsrecht, dingliches Untersagungsrecht u. s. w.), scheint sehr belanglos zu sein.

Doch glauben wir, daß man ganz richtig das Urheberrecht als eine Art Eigenthum auffassen kann. Der Ausdruck „geistiges Eigenthum" beweist, daß sich diese Auffassung in weite Kreise hineingelebt, und sie hat auch ihren innern Grund. Eigenthümer einer Sache wird jemand genannt, wenn keinem andern ein höheres Recht an derselben zusteht, oder wenn die Rechte anderer an derselben nur untergeordnete oder abgeleitete sind. Nun aber steht dem Urheber das höchste Recht an seinem Geistesproducte zu, und die Rechte, welche andere an demselben besitzen, sind abgeleitete und untergeordnete, weil er ihnen dieselben abtrat, und zwar mit einer sehr wichtigen Beschränkung, indem er sich (bezw. seinem Verleger) das Recht der mechanischen Vervielfältigung ausschließlich vorbehielt.

Aber das Eigenthum bezieht sich auf körperliche Sachen, mithin kann es kein geistiges Eigenthum geben! Ganz recht; aber auch beim sogenannten geistigen Eigenthum handelt es sich um eine körperliche Sache. Der eigentliche

[1] Die näheren Angaben bei Holtzendorff, Rechtslexikon (3. Aufl.), Artikel Urheberrecht.

Gegenstand des Urheberrechts ist nicht der geistige *Inhalt*, sondern die concrete, irgendwie sinnlich wahrnehmbar gemachte *Form*, in welche dieser Inhalt gebracht wurde und in der er einer mechanischen Vervielfältigung fähig ist. Man kann also die hergebrachte Begriffsbestimmung des Eigenthumsrechts auch auf das Urheberrecht anwenden. Uebrigens bemerken wir, daß die gewöhnliche Definition nur vom Eigenthumsrecht im strengen Sinn im Unterschied zu den sonstigen dinglichen Rechten gilt, und zwar nur vom *menschlichen* Eigenthumsrecht. Denn daß Gott ein vollkommenes Eigenthumsrecht auch an rein geistigen Wesen und insbesondere auch an der menschlichen Seele besitzt, folgt unmittelbar aus seiner Eigenschaft als Schöpfer, Erhalter und Endziel aller Dinge.

Die weitere Einwendung, das geistige Eigenthum sei deshalb kein eigentliches Eigenthum, weil dasselbe keine unbegrenzten Befugnisse des Eigenthümers, namentlich keine unbegrenzte Dauer und keine Rechte ohne Pflichten enthalte, beruht nur auf der irrigen Voraussetzung, daß nach der Ansicht der römischen Rechtslehrer das Eigenthumsrecht ein völlig unbeschränktes, in seinem Gebrauch an keine Pflichten gebundenes sei [1].

4. Wichtiger ist die Frage, ob das geistige Eigenthum eine *bloße Schöpfung des positiven Rechts*, d. h. der staatlichen Gesetze sei oder auf *naturrechtlicher Grundlage* ruhe, oder genauer gesprochen, ob der Urheber bloß auf Grund der positiven Gesetze anderen den Nachdruck verbieten dürfe oder schon kraft des Naturrechtes.

Mit den meisten deutschen Juristen sieht *Wagner* [2] das geistige Eigenthum als eine bloße Schöpfung des positiven Rechts an. Die „geschichtlich unzweifelhafte Thatsache, daß eine wichtige Eigenthumskategorie, wie das geistige Eigenthum, ganz allein auf dem *Gesetze* beruhe ... widerlegt die Bedenken, welche gegen die Begründung des Eigenthums überhaupt auf Recht und Gesetz geltend gemacht worden sind“. Daß die Rechtslehrer in Deutschland durchschnittlich derselben Ansicht huldigen, ist nur eine nothwendige Folgerung aus ihrem Rechtspositivismus. Wer überhaupt kein Naturrecht anerkennt, kann auch das Eigenthum und besonders das geistige Eigenthum nicht als naturrechtlich begründet ansehen.

Unseres Erachtens ruht das geistige Eigenthum auf *naturrechtlicher Grundlage*.

a) Unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung, auf Grund des Naturgesetzes selbst, hat jeder ein unbestreitbares Recht, ausschließlich und allein die Früchte seiner Arbeit zu genießen und darüber nach seinem Belieben zu verfügen. Wer würde sich ernster und dauernder Arbeit unterziehen, wenn andere ihm die Früchte seines Schaffens gegen seinen Willen entreißen könnten? Es ist also eine Forderung des Naturrechts, daß man sich nicht aus den Früchten fremder Arbeit auf Kosten des Arbeitenden bereichere. Nun ist aber das literarische Erzeugniß — und Aehnliches gilt von sonstigen Geistesproducten — die Frucht des Nachdenkens und der Anstrengung des Urhebers, und diese Frucht hat heute nicht bloß geistigen, sondern auch Vermögenswerth. Er hat also das natürliche Recht, zu verlangen, daß niemand sich die Früchte seiner Arbeit gegen seinen Willen aneigne. Wer dies dennoch thut, bereichert sich ungerecht auf fremde Kosten.

[1] Man sehe oben S. 275 Anm. [2] Grundlegung § 282 a.

Stände es jedem frei, das Werk durch Nachdruck zu vervielfältigen, so würde der Verfasser in seinem Honorar beeinträchtigt und *somit verhindert, die ganze Frucht seiner Arbeit selbst zu ernten*. Denn es liegt auf der Hand, daß das Honorar bedeutend geschmälert würde, wenn der Verleger ein Werk nicht mit dem ausschließlichen Recht der Vervielfältigung erwerben könnte. Wer also unbefugt ein Werk nachdruckt, hindert den Verfasser ungerecht, den vollen wirthschaftlichen Nutzen aus seinem Werke zu ziehen, und bereichert sich auf dessen Kosten.

Ein Haupteinwand gegen diese naturrechtliche Begründung des Urheberrechts ist: dasselbe sei aus sich ganz *unbestimmt* sowohl in Bezug auf die Dauer als den Umfang. Allein daraus folgt nur, daß es Pflicht des Gesetzgebers ist, dieses Recht nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und den concreten Verhältnissen genauer zu bestimmen und zu sanctioniren; es folgt jedoch nicht, daß dieses Urheberrecht kein natürliches Recht sei, *wenigstens soweit es unabhängig von der positiven Gesetzgebung klar vorliegt*. So viel ist unzweifelhaft, daß mindestens der Verfasser selbst oder der Verleger, dem er sein Recht abgetreten hat, unabhängig von den Staatsgesetzen das von ihnen veröffentlichte Werk in den ersten Jahren als die Frucht ihrer Arbeit ausschließlich für sich in Anspruch nehmen können.

b) Gewiß zweifelt niemand daran, daß es ein Diebstahl wäre, einem andern ein druckfertiges Manuscript heimlich zu entwenden und einem Verleger zu verkaufen, auch wenn der Name des Verfassers genannt und mithin kein eigentliches Plagiat begangen würde. Ein druckfertiges Manuscript hat für den Verfasser Vermögenswerth, weil er es entweder selbst oder durch einen Verleger vervielfältigen und verkaufen kann. In dieser Benutzung seiner Arbeit würde er aber sehr benachtheiligt, wenn auch andere gegen seinen ausgesprochenen Willen das Werk nachdrucken und verkaufen könnten. Die Staatsgesetze zum Schutze des Urheberrechts sind also nicht erst die Schöpfer dieses Rechts, sie setzen es vielmehr voraus, bestimmen es nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit näher und leihen ihm ihren schützenden Arm.

c) Jeder Eigenthümer hat das Recht, an den Verkauf seiner Sache gewisse *Bedingungen* zu knüpfen. Das gilt auch vom Verfasser eines Werkes, der dasselbe hat drucken lassen oder vom Verleger, dem er seine Rechtsansprüche abgetreten hat. Der Verfasser bezw. der Verleger können also die Exemplare eines von ihnen veröffentlichten Werkes nur unter der *Bedingung* verkaufen, *daß es nicht zum Zweck des Nachdruckes verwendet werde*, und in dieser Voraussetzung erlangt der Käufer das Recht des Nachdruckes *nicht*. Nun aber ist es heute allbekannt, daß die Verleger die Exemplare nur mit diesem Vorbehalte verkaufen. Zum Ueberfluß ist dies auch auf allen Exemplaren *ausdrücklich* vermerkt. Der Käufer erwirbt also dieses Recht nicht. Er ist sonst voller Herr über das gekaufte Exemplar, er hat alle Rechte des Eigenthümers daran, mit *einziger Ausnahme des Rechtes der mechanischen Vervielfältigung desselben*. Maßt er sich dieses Recht an, so macht er sich einer Rechtsverletzung schuldig.

Wird denn — so wendet man ein — das durch den Druck veröffentlichte Werk nicht ein *Gemeingut* aller (publici iuris)? In Bezug auf den *Inhalt* wohl, aber nicht in Bezug auf die concrete *Form*, in welche dieser Inhalt

vom Verfasser gebracht wurde. Die Verfügung über den Inhalt in dieser Form behält sich der Verfasser ausschließlich vor, soweit er nicht den gegentheiligen Willen genügend zu erkennen gibt. Das gilt sogar nicht bloß in Bezug auf den Nachdruck, sondern auch in Bezug auf die anderweitige Verwerthung ganzer Theile seines Werkes in der vorliegenden Form. Wer ganze Stellen aus einem fremden Werke wörtlich und ohne Quellenangabe abschreibt, begeht wenigstens ein Plagiat, er stiehlt dem Mitmenschen etwas von der ihm allein gebührenden Achtung, weil er sich mit fremden Federn schmückt. Geschieht ein solcher geistiger Diebstahl in größerem Maßstabe, so kann derselbe auch vermögensrechtliche Nachtheile für den Bestohlenen zur Folge haben und die Pflicht des Schadenersatzes nach sich ziehen.

Aus unserer Darstellung ergibt sich, daß das Urheberrecht ganz unrichtig als ein von der Staatsgewalt verliehenes Monopol aufgefaßt wird. Allerdings, wäre das Urheberrecht nur eine Schöpfung des Staatsgesetzes, so müßte es folgerichtig als eine Art Monopol angesehen werden. Aber diese Anschauung halten wir für unrichtig. Das Autorrecht ist ein natürliches Eigenthumsrecht, und der Urheber kann sein geistiges Eigenthum ganz oder zum Theil, mit oder ohne Einschränkung veräußern.

Das hier zunächst vom Urheberrecht im engern Sinne Gesagte gilt in ähnlicher Weise auch von dem Urheberrecht im weitern Sinne in Bezug auf Erfindungen, Muster und Modelle. Denn auch hier haben wir das ausschließliche Recht des Arbeiters auf die Frucht seiner Arbeit. Weil aber hierin noch mehr als beim eigentlichen Urheberrecht manches aus sich unbestimmt ist und leicht Streitigkeiten oder ungerechte Benachtheiligungen entstehen können, so ist es Pflicht des Gesetzgebers, dasselbe im einzelnen nach den Anforderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit näher zu bestimmen und zu sanctioniren. An die Beobachtung dieser Gesetze sind die Unterthanen im Gewissen gehalten.

Fünftes Kapitel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln.

Erster Artikel.

Von den abgeleiteten Erwerbstiteln mit Ausschluß des Erbrechts.

§ 1.

Von den Titeln des Zuwachses, der Verbindung, der Specification und des Fruchterwerbs.

Der ursprünglichste Erwerbstitel des Eigenthums ist die Besitzergreifung, von der schon früher (260) gehandelt wurde. Alle übrigen Erwerbsarten werden abgeleitete oder untergeordnete genannt, weil sie schon ein Eigenthum voraussetzen und dasselbe entweder bloß vermehren und umgestalten oder aber von einem Eigenthümer auf den andern übertragen.

Bei der Darlegung dieser Erwerbstitel werden wir uns hauptsächlich an das römische Recht halten, weil wir der Ansicht sind, daß die Bestimmungen desselben, wenn sie auch nicht bis ins einzelnste schon als strenge Forderungen

des Naturrechtes gelten können, dennoch den Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit in hohem Grade entsprechen.

1. Durch Zuwachs oder Verbindung (accessio) erwirbt jemand neues Eigenthum, wenn eine vorher selbständig existirende Sache mit der seinigen sich so vereinigt, daß die erstere ein integrirender, untergeordneter Bestandtheil der letztern wird. Wir sagen: untergeordneter. Denn bei der physischen und unzertrennlichen Verbindung zweier Dinge wird derjenige Eigenthümer des Ganzen, dem die Hauptsache gehört, nach dem Grundsatz: Die Nebensache folgt der Hauptsache (accessorium sequitur principale).

Der Eigenthumserwerb durch Verbindung kann in dreifacher Weise geschehen: a) durch Hinzutreten von Unbeweglichem zu Unbeweglichem, wie z. B. durch allmähliche Anschwemmung (alluvio), wenn durch allmählich angeschwemmtes Land ein Feld vergrößert wird oder ein Fluß sein Bett verändert; b) durch Verbindung von Beweglichem mit Unbeweglichem. Hat jemand auf fremden Boden gesät, Bäume gepflanzt oder ein Haus gebaut, so wird der Eigenthümer des Bodens auch Eigenthümer des Hauses und der Pflanzen, sobald die Verbindung eine unauflösliche ist, aber er hat denjenigen, der in gutem Glauben auf fremden Boden gesät oder gebaut, schadlos zu halten; c) durch Verbindung von Beweglichem mit Beweglichem. Wenn jemand auf fremdes Papier oder fremde Leinwand schreibt oder malt, so muß einem von beiden: dem Eigenthümer des Stoffes oder dem Arbeiter, das Eigenthum zufallen, zugleich mit der Last der Schadloshaltung des andern. Auch hier gilt der Grundsatz: Die Hauptsache zieht die Nebensache nach sich. Die Anschauungen darüber, was Haupt- und Nebensache sei, können natürlich oft weit auseinandergehen. Wohl niemanden wird heute die Bestimmung des römischen Rechts befriedigen: das Eigenthum des Papiers ziehe auch das Eigenthum des darauf Geschriebenen nach sich[1].

2. Vermischung und Vermengung (confusio et commixtio). Während die Römer beide Ausdrücke als gleichbedeutend behandelten, unterscheiden wir dieselben im Deutschen und reden nur bei Flüssigkeiten von Vermischung, bei trockenen Körpern dagegen von Vermengung. Verschiedene Getreidearten werden vermengt. Werden mehrere Sachen so miteinander vermischt oder vermengt, daß ihre Trennung praktisch unausführbar ist, so erhält jeder Eigenthümer ein Miteigenthum am Ganzen im Verhältniß zur Menge und zum Werth der nicht mehr trennbaren Sache[2]. Von dem Zuwachs unterscheidet sich die Vermischung und Vermengung dadurch, daß nicht eine Nebensache mit einer Hauptsache, sondern zwei gleich hauptsächliche Dinge miteinander verbunden werden.

3. Durch Umgestaltung oder Specification erwirbt man Eigenthum, wenn man fremde Rohstoffe durch Arbeit in ein Gut höherer Art umwandelt, wenn man z. B. fremdes Holz zur Verfertigung eines Tisches oder fremdes Korn zum Backen gebraucht. Durch die Arbeit entsteht hier ein ganz neuer Werth. Hat der Arbeiter in gutem Glauben gehandelt, so wird nach römischem Recht das Eigenthum an der neuen Sache demjenigen zugesprochen, dem die Hauptsache gehört, und als Hauptsache gilt die Form, so daß derjenige, welcher die Form gegeben, Eigenthümer der Sache wird, falls die ursprüngliche Form nicht wieder hergestellt werden kann.

[1] § 33 I. (2, 1.) [2] § 28 I. (2, 1.)

4. *Fruchterwerb*. Unter Früchten versteht man alle Erzeugnisse einer Sache, in deren Hervorbringung ihr Werth besteht, z. B. Junge von Thieren und Feldfrüchte. Ist der Eigenthümer im thatsächlichen Besitz seiner Sache, so gehören selbstverständlich alle Früchte ipso iure ihm. Der Pächter oder Beneficiat erwirbt ebenfalls das Eigenthum an den Früchten, sobald dieselben von der fruchttragenden Hauptsache getrennt sind.

Aus den aufgeführten Erwerbstiteln erhellt, daß die Arbeit nur zufällig, wenn man in gutem Glauben fremde Stoffe bearbeitet hat, ein ursprünglicher Erwerbstitel sein kann. Abgesehen von diesem schuldlosen Irrthum kann man durch Arbeit nur dann Eigenthum erwerben, wenn man entweder schon eigenes Material besitzt und dasselbe durch die Arbeit im Werthe erhöht, oder aber wenn man gegen entsprechenden Lohn seine Arbeitskraft verdingt.

§ 2.

Von den Eigenthumstiteln der Uebertragung und Ersitzung.

Während die im vorigen Paragraphen genannten Titel an und für sich bloß das schon vorhandene Eigenthum erhöhen oder vermehren, verändern die Uebertragung, Ersitzung und das Erbrecht den Eigenthümer.

1. Die *Uebertragung* (Tradition) ist die Veränderung des Eigenthümers einer Sache (Eigenthumsübertragung) durch gegenseitige Uebereinkunft. Rein naturrechtlich genügt zur Eigenthumsübertragung die gegenseitige äußerlich kundgegebene Uebereinkunft; nach römischem Recht aber findet die Eigenthumsübertragung erst mit der thatsächlichen Uebergabe des Besitzes statt. Zur Giltigkeit derselben wird selbstverständlich erfordert, daß der Uebertragende wirklich Eigenthümer sei, und eben deshalb ist sie wesentlich eine abgeleitete Erwerbsart. Sie geschieht durch die verschiedenen Arten von Verträgen, von denen später die Rede sein wird.

Die Uebertragung ist, wie unmittelbar aus dem Begriff des Eigenthums folgt, eine schon durch das Naturrecht rechtskräftige Erwerbsart. Der Eigenthümer hat das Recht der vollen Verfügung über seine Sache, solange er dadurch kein fremdes Recht verletzt. Er kann also dieselbe unter beliebigen Bedingungen an andere abtreten, wenn diese sie annehmen wollen. Eine solche Uebertragung ist ein Vortheil für beide Contrahenten und gereicht niemand zum Nachtheil. Ja die Möglichkeit rechtlicher Uebertragung des Eigenthums ist ein nothwendiges Erforderniß des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die gegenseitige Unterstützung und Hilfe würde äußerst erschwert, wenn jeder unzertrennlich mit dem einmal erworbenen Eigenthum verbunden wäre oder dasselbe dem ersten besten Besitzergreifer überlassen müßte.

2. Die *Ersitzung* (usucapio) ist der Eigenthumserwerb einer fremden Sache durch den bloßen gutgläubigen Besitz während der gesetzlich bestimmten Zeit. Die usucapio heißt im römischen Recht auch praescriptio acquisitiva im Unterschied zur praescriptio liberativa (Verjährung), durch die eine Schuld getilgt wird.

Zur Ersitzung gehört a) eine *ersitzbare Sache*, d. h. eine Sache, die ihrer Natur und der allgemeinen Rechtsanschauung nach fähig ist, Privateigenthum zu werden; b) der *ununterbrochene Besitz* einer Sache mit

dem Willen, sie kraft eigenen Rechtes innezuhaben; c) der *gute Glaube* oder die Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit des Besitzes; d) ein *Besitztitel*, d. h. eine äußere Thatsache, welche die Ueberzeugung des Besitzers von der Rechtmäßigkeit des Besitzes begründet — ohne einen solchen Titel kann der gute Glaube kaum entstehen —; e) die gesetzlich vorgeschriebene *Zeit* des Besitzes. Nach römischem Recht genügen 3 Jahre ruhigen Besitzes, um bewegliches, und 10 Jahre inter praesentes, 20 Jahre inter absentes, um unbewegliches Eigenthum zu ersitzen.

Durch die Ersitzung wird das Eigenthum nach Ablauf der festgesetzten Zeit von dem frühern rechtmäßigen Eigenthümer auf den thatsächlichen Besitzer übertragen. Es fragt sich, ob dieser Erwerbstitel schon *vermöge des Naturrechts* Geltung habe oder eine Schöpfung des *positiven Rechtes* sei? Man kann zugeben, es sei eine nothwendige Vernunftforderung, daß die positive Gesetzgebung diesen Erwerbstitel festsetze und im einzelnen bestimme, aber erst durch diese Gesetzgebung erlangt er Rechtskraft.

Der erste Theil dieser Behauptung ergibt sich daraus, daß ohne den Erwerbstitel der Ersitzung eine große Unsicherheit in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der thatsächlich vorhandenen Eigenthumsordnung entstehen würde. Im allereigensten Interesse der Eigenthumsinstitution muß es einen Augenblick geben, wo alle früheren Rechtsansprüche gegenüber den thatsächlichen redlichen Besitzern erlöschen. Welcher heutige Eigenthümer ist sicher, daß in der langen Kette von Besitzveränderungen, die sein Eigenthum durchgemacht, bis es auf ihn kam, keine ungerecht und ungiltig war?

Doch erst durch das positive Gesetz wird die Ersitzung zu einem rechtsgiltigen Erwerbstitel. Ein wesentliches Erforderniß der Ersitzung ist der Besitz während einer bestimmten *Zeit*. Eine solche Zeitbestimmung liegt aber durch die Natur der Dinge nicht vor, sie muß vielmehr erst durch die positive Gesetzgebung getroffen werden. Höchstens in Bezug auf die Ersitzung *seit unvordenklichen Zeiten* (praescriptio immemorialis) kann man behaupten, sie müsse schon auf Grund des Naturgesetzes um der allgemeinen Rechtssicherheit willen als giltiger Erwerbstitel anerkannt werden.

Zweiter Artikel.

Das Erbrecht.

§ 1.

Vorbegriffe. Unrichtige Ansichten.

1. Die kleine Erde, auf der wir wohnen, ist wie ein großes Gasthaus, in welchem jeder nur kurze Zeit verweilt und bald den Nachdrängenden Platz machen muß. Den Winkel des Hauses, den er innegehabt, die Werkzeuge, Genußmittel und sonstigen Güter, welche er besessen, muß er zurücklassen, damit sie nach der Absicht des Schöpfers anderen dienen, welche an seine Stelle treten. Es bedarf deshalb eines Kanals, welcher auf geordnetem, rechtlichem Wege das Eigenthum von den Todten auf die Ueberlebenden überleitet, damit nicht bei jedem Todesfall ein allgemeiner Erbschaftskrieg entbrenne. Dieser Kanal ist das *Erbrecht*.

Das Erbrecht ist, wenigstens in einer schon geordneten Gesellschaft, unstreitig die wichtigste und umfangreichste aller Erwerbsarten. Das ist auch der Grund, warum so viele Socialisten seit Bazard (121) diesen Erwerbstitel anfechten, zumal er so viele ohne jede eigene Mühe in den Besitz eines großen Vermögens bringt und hierdurch zu einer Hauptursache der gesellschaftlichen Ungleichheit unter den Menschen wird.

Das Erbrecht hängt innig mit der Familie zusammen und könnte daher unten beim Familienrecht zur Sprache kommen. Doch ziehen wir es vor, dasselbe hier im Zusammenhang mit den übrigen Eigenthumsfragen zu behandeln.

2. Unter Erbschaft oder Erbe versteht man das gesammte von einem Verstorbenen hinterlassene Vermögen. Das Vermögen im erbrechtlichen Sinne enthält nicht bloß die Güter und Rechte, sondern auch die Schulden. Nach strenger römischer Anschauung gibt es, im Grunde genommen, nur eine Universalsuccession, d. h. eine Erbfolge an der Gesammtheit des Vermögens, nicht aber an Theilen desselben. Das Vermögen bleibt eine Einheit, die dem Erben ganz zu theil wird, so daß dieser vermögensrechtlich die Persönlichkeit des Erblassers vertritt. Ist der Erbe eine Mehrheit von Personen, so theilt sich die Erbschaft unter sie nach ideellen Theilen. Durch diese Auffassung der Erbfolge als Universalsuccession bleiben die Forderungen der Gläubiger des Erblassers gesichert, weil der Erbe auch alle Schulden übernehmen muß. Wird dagegen das Vermögen zu einzelnen Theilen verschiedenen Erben vermacht (Singularsuccession, wie dies nach den neueren Rechten vielfach geschieht), so entsteht die Frage, wer die Schulden zu bezahlen habe. Diese Frage ist bei der Universalsuccession von selbst gelöst, weil der Erbe vermögensrechtlich an die Stelle des Erblassers tritt[1].

Das Erbrecht im objectiven Sinne ist die Gesammtheit der natürlichen und positiven Rechtsgesetze, welche die Uebertragung der Hinterlassenschaft eines Verstorbenen regeln. Im subjectiven Sinne ist das Erbrecht die Befugniß, sich die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen anzueignen.

Die Uebertragung der Erbschaft kann sowohl durch letztwillige Verfügung als durch Intestaterbfolge geschehen. Bei der letztwilligen Verfügung überträgt der ausdrückliche Wille des Erblassers die Erbschaft, bei der Intestaterbfolge dagegen der vorausgesetzte Wille desselben bezw. das positive Gesetz im möglichsten Anschluß an diesen vorausgesetzten Willen.

Die letztwillige Verfügung ist wieder doppelter Art. a) Die einseitige letztwillige Erklärung des Erblassers, wer sein Erbe sein solle, heißt Testament, die dem Testament beigefügte Bestimmung über einzelne Schenkungen, welche die Erben zu entrichten haben, Vermächtniß (legatum). b) Die Uebereinkunft, die der Erblasser bei Lebzeiten mit seinem Erben über Art und Bedingungen der Erbfolge trifft, wird Erbvertrag genannt, oder wenn sie sich nur auf einen Theil der Hinterlassenschaft bezieht, Schenkung auf Todesfall (donatio mortis causa). Letztere ist wohl zu unterscheiden von der Schenkung unter Lebenden (donatio inter vivos), durch die der Erblasser sich schon zu Lebzeiten des Eigenthumsrechts an einer Sache zu Gunsten eines andern begibt und sich nur den Besitz oder die Nutznießung bis zum Tode vorbehält.

[1] Sieh Vering, Geschichte und Institutionen des röm. Privatrechts (1870) § 239.

Vom Testament unterscheidet sich der Erbvertrag dadurch, daß dieser nicht beliebig und einseitig, sondern nur durch gegenseitige Uebereinkunft wieder rückgängig gemacht werden kann, während die Aufhebung (Vernichtung) oder Veränderung des Testamentes jederzeit in der Macht des Erblassers steht. Im Gegensatz zum römischen Rechte, welches Erbverträge als der Testirfreiheit und den guten Sitten zuwiderlaufend nicht duldete, erkennen die meisten neueren Rechte dieselben an.

3. Bis auf S. Pufendorf sahen alle Rechtslehrer das Testirrecht und das Recht der Intestaterbfolge als im Naturrecht begründet an, in Gemäßheit mit dem Grundsatz des römischen Rechts: Nichts ist der natürlichen Billigkeit so angemessen, als daß man den Willen des Eigenthümers, der sein Eigenthum übertragen will, anerkenne[1]. Pufendorf selbst anerkannte noch die naturrechtliche Begründung der Intestaterbfolge, läugnete aber die naturrechtliche Giltigkeit der Testamente[2]. Seither ist vielfach sowohl der testamentarischen als der Intestaterbfolge der naturrechtliche Charakter abgesprochen worden; bloß auf Grund der positiven Gesetzgebung soll die Erbfolge Rechtskraft haben. Daß alle Rechtspositivisten dieser Ansicht huldigen, bedarf kaum der Erwähnung[3].

Der Hauptgrund, um dessentwillen man die naturrechtliche Giltigkeit der letztwilligen Verfügungen bestreitet, ist: weil zur Uebertragung des Eigenthums immer gleichzeitig zwei Willen, der des Uebertragenden und der des Empfängers, zusammentreffen müssen. Dieses Erforderniß fehlt aber beim Testament. Solange der Erblasser am Leben ist, hat er nicht den Willen, sich seines Eigenthumsrechtes zu begeben, und nach dem Tode hat er kein Recht mehr dazu. Der Empfänger dagegen kann erst nach dem Tode des Erblassers, also zu einer Zeit, wo dieser kein Uebertragungsrecht mehr hat, die Erbschaft annehmen.

4. Leibniz suchte dieser Schwierigkeit durch den Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele zu begegnen. Die Verstorbenen behalten nach ihm das Eigenthumsrecht, und die bezeichneten Erben sind nur ihre Verwalter[4]. Allein die Annahme, daß die Verstorbenen noch das Eigenthumsrecht an ihren Vermögen behalten, ist nicht richtig. Wohl bleiben die Dahingeschiedenen im Besitz jener Rechte (z. B. auf den guten Ruf), deren Träger die vom Leibe getrennte Seele sein oder die sie noch als ihr nützlich ansehen kann; jene Rechte aber, welche der Seele bloß in Vereinigung mit dem Leibe dienen, erlöschen beim Tode. Dazu gehören die Vermögensrechte[5].

[1] § 40 I. (2, 1.) [2] De iure nat. et gent. l. 4 c. 3.

[3] Auch unter den katholischen Rechtslehrern des vorigen Jahrhunderts traten mehrere der Ansicht Pufendorfs bei: so J. Schwarz, Institut. iur. nat. et gent. p. II. tit. 2; Schmalzgrueber, In l. 3. Decretal. tit. 26 n. 3—9; Zallinger, Institut. iuris nat. l. 1 § 120; die ungeheure Mehrheit der Theologen hielt dagegen immer an der Ansicht fest, daß das Recht, zu testiren, ein natürliches Recht des Menschen sei. Cf. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1143.

[4] Method. nova iurisprud. p. II. § 20: Testamenta mero iure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis; sed quia mortui adhuc revera vivunt, ideo *manent domini rerum:* quos vero haeredes reliquerunt concipiendi sunt ut procuratores in rem suam.

[5] Cf. De Lugo, De iust. et iure disp. 14 s. 3 n. 44.

Neuere Schriftsteller haben diese Schwierigkeit auf andere Weise zu umgehen gesucht, nämlich durch die Annahme, die *Familie* als solche sei die eigentliche Trägerin des Eigenthums, nicht der Vater oder die Mutter. Hieraus würde sich ergeben, daß beim Tode der Eltern keine Eigenthumsübertragung stattfinde. Wenn in einer Gesellschaft ein Glied stirbt, so findet in Bezug auf das Gemeineigenthum derselben keine Uebertragung statt, da ja der Einzelne nicht Träger des Eigenthums war.

Auch diese Ansicht hat nicht geringe Bedenken gegen sich. Es ist gewiß Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen, und man kann sogar zugeben, daß nicht zum wenigsten um des Nutzens der Familie willen den Menschen das Recht des Eigenthumserwerbs verliehen wurde. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Kinder bei Lebzeiten der Eltern schon wahre Miteigenthümer am elterlichen Vermögen seien. Gerade durch ihre Bestimmungen über Testamente und Intestaterbfolge anerkennen alle Gesetzgebungen, daß sie die Eltern und nicht die Familie als Gesammtheit für die Eigenthümer halten. Wenn die Familie und nicht der Vater Eigenthümer wäre, müßte man es geradezu als ungerecht ansehen, daß dem Vater in allen Gesetzgebungen gestattet wird, ein Drittel oder gar die Hälfte an Auswärtige zu verschenken oder damit ein Familienglied auf Kosten der anderen zu bereichern. Wenn ferner die Moraltheologen mit dem hl. Alphons die Frage aufwerfen, wie viel erfordert sei, damit ein Diebstahl der Kinder am elterlichen Vermögen als schwer sündhaft zu gelten habe, so setzen sie offenbar voraus, die Kinder seien nicht Miteigenthümer. Endlich ist unzweifelhaft, daß der Vater (bezw. die Mutter) vor der Ehe der alleinige Eigenthümer seines Vermögens war. Wie läßt sich nun behaupten, sobald er sich vereheliche und Kinder erhalte, verliere er dieses ausschließliche Eigenthumsrecht, die Familie werde Eigenthümerin des Vermögens, und er sei nur mehr der Verwalter des Familienvermögens?

Auch für die Kinder ist diese Ansicht nichts weniger als günstig. Denn, um davon zu schweigen, daß sie zur Gleichberechtigung der Kinder und folglich zur Gleichtheilung und damit zur Auflösung der Familie nach dem Tode führt: wenn man das elterliche Vermögen als Eigenthum der Familie ansieht, so muß man folgerichtig auch behaupten, alles, was die Kinder innerhalb der Familie ererben oder sonstwie erlangen, sei Eigenthum der ganzen Familie. Denn man sieht nicht ein, warum die Kinder, nicht aber die Eltern Sondereigenthum sollten besitzen dürfen. Endlich müßten die Schulden des Vaters nicht bloß aus Pietät, sondern aus strenger Gerechtigkeit von der Familie übernommen werden. Auch diese Lösung der oben genannten Schwierigkeit ist also unhaltbar.

5. Wir müssen uns also nach einer andern Lösung umsehen; dieselbe ist auch unschwer zu finden. Die Gegner gehen in ihrer Beweisführung von der Voraussetzung aus, es handle sich bei der testamentarischen Erbfolge um eine Uebertragung (Tradition) im gewöhnlichen Sinn. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Bei den gewöhnlichen Uebertragungen müssen allerdings zwei Willen gleichzeitig übereinkommen. Aber das Testament ist seiner Natur nach eine von den übrigen verschiedene Uebertragung, ein einseitiges Rechtsgeschäft besonderer Art. Der Erblasser erklärt zu seinen Lebzeiten, wo er noch das volle Verfügungsrecht über sein Vermögen hat,

was mit seinen Gütern und Rechten nach seinem Ableben geschehen solle. Daß diese Willenserklärung auch nach dem Tode noch als rechtskräftig anerkannt werden muß, ist eine Forderung, die im Eigenthumsrechte enthalten ist oder sich aus der Bestimmung desselben nothwendig ergibt, wie wir gleich zeigen wollen.

§ 2.

Naturrechtliche Begründung des Testaments und der Intestaterbfolge.

Das Privateigenthum ist *erstens* dem Eigenthümer selbst, *zweitens* der Familie und *drittens* der menschlichen Gesellschaft überhaupt nothwendig. Demgemäß hat es auch einen dreifachen Zweck. Zunächst soll es dem Eigenthümer, dann seiner Familie und weiterhin auch anderen Mitmenschen dienen. Nach allen diesen Richtungen würde das Eigenthumsrecht seinen Zweck nur ungenügend erreichen, wenn es nicht das Recht der letztwilligen Verfügung in sich begriffe. Also ist dieses Verfügungsrecht im Eigenthumsrecht enthalten und mithin wie dieses ein natürliches Recht.

1. Das Privateigenthum ist zunächst eine naturrechtliche Forderung, weil es allein dem Menschen den nöthigen Stachel zur Arbeit gibt. Was würde aber geschehen, wenn der Eigenthümer nicht befugt wäre, über die Verwendung seiner Güter nach seinem Hingang rechtsgiltige Bestimmungen zu treffen? Jeder würde, sobald er einmal den genügenden Unterhalt für sich und die Seinen auf die Dauer seines Lebens erworben, die Sorge für weitere Arbeiten und Unternehmungen darangeben und das Erworbene möglichst selbst noch mit den Seinigen aufbrauchen, bevor ihn der Tod ereilt. Denn er weiß ja nicht, in welche Hände die Ueberbleibsel von dem Erwerb seiner Mühen und Sorgen fallen werden. Für andere unentgeltlich zu arbeiten, dazu sind die wenigsten Menschen zu bewegen. Ohne das Testirrecht wäre das Eigenthumsrecht, wenigstens über bestimmte Grenzen hinaus, nahezu eine Aufforderung zur Trägheit, zum Genuß und zur Verschwendung.

2. Die Familie ruht zum großen Theil auf dem Eigenthum, wie der Baum auf dem Boden. Wir werden später zu zeigen haben, welch große Rolle der Familie in socialer und sittlicher Beziehung zugewiesen ist. Sie ist die Erzieherin des Menschengeschlechts, der natürliche Kanal der Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, das Bindeglied, welches das gegenwärtige Geschlecht mit Vergangenheit und Zukunft verknüpft. Nun aber kann die Familie nur unter Voraussetzung des Erbrechts und besonders der letztwilligen Verfügung von seiten des Vaters die Beständigkeit und auch die sittlichen Eigenschaften haben, deren sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedarf. Eine besitzlose Familie, in der sich kein Eigenthum vererbt, hat keine Dauer, sie ist wie Flugsand, der mit dem Tode der Eltern in alle Welt zerstreut wird. Nur das Eigenthum, und zwar vor allem das Grundeigenthum, wenigstens der Besitz eines eigenen Heims, vermag die aufeinanderfolgenden Geschlechter innig zusammenzuhalten (s. oben 183).

3. Das Eigenthum soll nicht nur dem Einzelwesen und der Familie, sondern wenigstens in untergeordneter Weise auch der weiteren Gesellschaft

dienen. Auch diesen Zweck würde es ohne das Recht der letztwilligen Verfügung von seiten der Eigenthümer nicht genügend erreichen. Setzen wir den Fall, der Nachlaß sei herrenloses Gut. Was wäre die Folge? Entweder kann ihn der erste beste in Beschlag nehmen oder der Staat bemächtigt sich desselben. Im ersten Fall würde ein allgemeiner Wettlauf nach den Hinterlassenschaften entstehen, und der Zank um das Mein und Dein bei Todesfällen wäre an der Tagesordnung.

Wird aber das Eigenthum dem Staate zugesprochen, so werden die wenigsten eine Erbschaft hinterlassen. Die allermeisten würden es vorziehen, entweder selbst ihr Eigenthum aufzuzehren oder bei Lebzeiten durch Schenkung auf den Todesfall an andere abzutreten. Dieses letztere Auskunftsmittel ließe sich wohl in einzelnen Fällen bewerkstelligen, aber allgemein könnte das nicht geschehen, ohne die Eigenthumsinstitution zu untergraben oder wesentlich zu schmälern. Denn niemand weiß, wann der Tod an seine Thüre klopft. Wollte er also sein Eigenthum vor dem Fiscus sicherstellen, so müßte er schon frühzeitig unwiderruflich über sein Eigenthum verfügen.

Nach welchem Maßstabe sollte auch der Staat die Erbschaften vertheilen? Wollte man die Hinterlassenschaften einfach zu öffentlichen Zwecken der Regierung zur Verfügung stellen, so würde bald nichts mehr hinterlassen werden. Man müßte also annehmen, die Staatsgewalt sei verpflichtet, das Vermögen der Familie zu überlassen, um so der Eigenthumsinstitution gerecht zu werden. Damit würde wenigstens zugegeben, daß der Erblasser das Recht hat, seine Familie als die rechtmäßige Erbin seiner Güter nach seinem Tode anzusehen.

4. Das zuletzt gemachte Zugeständniß droht unserer ganzen Beweisführung die Spitze abzubrechen. Es ließe sich nämlich einwenden, zur Vermeidung all der Uebel, die nach uns eintreten würden, wenn die letztwillige Verfügung nicht Rechtskraft hätte, genüge, daß beim Tode des Eigenthümers seine *Familie* das natürliche Recht habe, in seine Vermögensrechte einzutreten, daß also die *Intestaterbfolge* eine naturrechtlich begründete sei, nicht aber, daß die Eltern das Recht haben, allgemein über die Verwendung ihres Vermögens nach ihrem Ableben Bestimmungen zu treffen. Wäre diese Einwendung begründet, so würde nothwendig folgen, daß das Testament nicht nur keine naturrechtliche Giltigkeit habe, sondern daß es dem Naturrecht widerspreche. Hat die Familie oder die Gesammtheit der Kinder ohne Rücksicht auf den Willen der Eltern das natürliche Recht auf deren Hinterlassenschaft, so kann der Vater sie dieses Rechtes nicht berauben, wenigstens solange sie die Pflicht gegen denselben nicht schwer verletzen, und auch die staatliche Gesetzgebung kann ihm dieses Recht nicht gewähren. Es würde weiterhin folgen, daß die Erbschaft entweder den Kindern als Ganzes bleiben oder aber zu gleichen Theilen unter sie vertheilt werden muß. Denn das Naturrecht macht hierin zwischen den Kindern keinen Unterschied. Höchstens könnte man sagen, der Erstgeborene sei durch die Natur der Verhältnisse zum Stellvertreter oder Haupt der Familie und deshalb auch zum Erben bestimmt. Dann würde aber die Erbfolge nach dem Erstgeburtsrecht naturrechtlich die allein zulässige Erbfolge sein, was wohl niemand zugeben wird.

5. Die richtige Anschauung sieht die Intestaterbfolge nicht als das an und für sich Seinsollende an, sondern bloß als einen Ersatz für den Fall, daß die Eltern vor ihrem Tode ihren Willen nicht ausdrücklich kundgegeben

haben. Die Intestaterbfolge gründet sich auf den *muthmaßlichen* oder *vorausgesetzten* Willen des Erblassers und kann folglich nur dann eintreten, wenn kein *ausdrücklicher* Wille vorliegt. Wie die Eltern, an erster Stelle der Vater, die Gründer und natürlichen Gesetzgeber der Familie sind, so gehört es auch zu ihrer Befugniß, zu bestimmen, was nach ihrem Hinscheiden ein jedes von den Kindern vom elterlichen Vermögen erhalten soll. Dieses Recht ist auch eine mächtige Stütze des elterlichen Ansehens, eine Stütze, die auch dann noch unerschüttert bleibt, wenn alle anderen Pfeiler zusammenbrechen.

Erst wenn keine formelle Willensäußerung vorliegt, greift man auf den muthmaßlichen Willen der Eltern zurück, und in diesem Fall ist es allerdings eine naturrechtliche Forderung, daß nicht Fremde, sondern die Kinder der Verstorbenen die Erbschaft erhalten. Denn besonders um der Familie willen erkennen wir das Eigenthum als nothwendig, und außerdem besteht die innigste Beziehung zwischen Eltern und Kindern, da jene in diesen gewissermaßen fortleben. Endlich haben die Eltern die strengste Pflicht der Pietät, für das Fortkommen ihrer Kinder zu sorgen. Sind also die Eltern ohne Hinterlassung einer letztwilligen Verfügung gestorben, so muß man es als eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ansehen, daß die überlebenden Kinder ihr Vermögen erhalten.

6. Daß in der That die Intestaterbfolge nicht ausreichen würde für die Zwecke des Privateigenthums, geht schon daraus hervor, daß manche in der Ehe kinderlos bleiben oder es vorziehen, ehelos zu leben. Dieser Fall ist keineswegs eine Seltenheit. Was soll nun beim Ableben kinderloser Erblasser mit ihrem Vermögen geschehen? Wer soll über die Verwendung dieses Vermögens verfügen? Das kann nur der Erblasser selbst, es sei denn, man wolle alles in den Riesensack des Fiscus stecken und so bewirken, daß alle kinderlosen Eigenthümer ihr Vermögen noch bei Lebzeiten irgendwie durchzubringen suchen.

Man kann hiergegen nicht einwenden, die Staatsgewalt habe für solche Fälle die nöthigen Bestimmungen zu treffen. Denn nach welcher Regel soll dieselbe bei der Vertheilung derartiger Hinterlassenschaften verfahren? Antwortet man, es gebe eine solche naturrechtliche Regel, so kommt die Staatsgewalt mit ihren Vorschriften zu spät, sie kann höchstens diese allgemeine Regel nach den concreten Umständen im einzelnen genauer bestimmen. Erwiedert man hingegen, es sei einfachhin Aufgabe der positiven Gesetzgebung, diese Bestimmung zu treffen, so heißt das so viel als behaupten, die Eigenthumsinstitution erhalte erst durch die Staatsgewalt die zu ihrem Bestand und ihrem Zweck nothwendigen Erfordernisse. Das ist aber unrichtig. Die Eigenthumsinstitution besteht kraft des Naturrechtes und muß folglich auch kraft des Naturrechtes die Vollmachten in sich begreifen, die ihr zur Erreichung ihrer Aufgabe nothwendig sind.

7. Auch das Wohl der Gesellschaft über die Grenzen der Familie hinaus macht das natürliche Testirrecht mindestens räthlich. Dem Gemeinwohl sind große gemeinnützige Anstalten und Unternehmungen nothwendig, und zwar Anstalten von unbegrenzter Dauer: Spitäler, Waisenhäuser, Blinden- und Irrenanstalten, Schulen, Kirchen, Museen u. dgl. Woher soll das Geld dazu

kommen? Alles aus Staatsmitteln, auf Kosten der Steuerzahler zu bestreiten ist jedenfalls unthunlich. Der naturgemäße Weg dazu ist die Freigebigkeit der Besitzenden, besonders bei letztwilligen Verfügungen. Oft besitzt der Erblasser ein reiches Vermögen, von dem ein Theil für seine Kinder vollständig ausreicht. Unter Voraussetzung des Testirrechts ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich durch dauernde gemeinnützige Stiftungen die Mit- und Nachwelt zu verpflichten und seine Wirksamkeit auf Erden weit über die Grenzen seines Lebens bis auf die fernsten Geschlechter auszudehnen. Thatsächlich sind viele der herrlichsten und wohlthätigsten Stiftungen durch Privatfreigebigkeit bei letztwilligen Verfügungen ins Leben gerufen oder wenigstens mächtig gefördert worden. Die Aussicht auf eine solche wohlthätige Wirksamkeit über die Grenzen des Grabes hinaus hat schon viele Vermögen zusammengehalten und vermehrt, die sonst in alle Winde zerstoben wären. Daß heute in derartigen Stiftungen, zum Schaden der leidenden und darbenden Menschheit, weniger geschieht als vormals, hat nicht nur in der Erkaltung der Nächstenliebe in unserer selbstsüchtigen Zeit seinen Grund, sondern auch in der ungebührlichen Zurückdrängung der privaten Liebesthätigkeit durch staatliche Fürsorge. Die Staatsgewalt begnügt sich nicht mit einem bloßen Aufsichtsrecht, sondern bringt immer mehr die gemeinnützigen Anstalten in directe Abhängigkeit von Regierungsbeamten und setzt Privatstiftungen nicht selten die größten Hindernisse entgegen, namentlich wenn sie religiösen Zwecken dienen sollen. Das heißt die Privatwohlthätigkeit ersticken, anstatt sie zu unterstützen und zu fördern. Dadurch erkaltet auch die Nächstenliebe in den Herzen, die nur dann sich entfalten kann, wenn ihr reiche Gelegenheit zu freiwilliger Bethätigung geboten ist; es schwindet endlich das Bewußtsein der Eigenthümer, daß sie nicht ausschließlich sich allein mit ihren Gütern hegen und pflegen dürfen, sondern daß sie gewissermaßen von Gott bestellte Verwalter sind, welche mit ihrem Ueberfluß die Hungrigen nähren, die Nackten kleiden, die Betrübten trösten und aufrichten sollen.

§ 3.

Die positive Gesetzgebung betreffend die letztwilligen Verfügungen.

1. Da die Befugniß zu letztwilligen Verfügungen im Eigenthumsrecht enthalten, mithin wie dieses im Naturrecht begründet ist, so folgt, daß die öffentliche Gewalt dieselbe nicht unterdrücken darf, sondern vielmehr schützen soll.

Weil aber das Testirrecht, wie die meisten naturrechtlichen Forderungen, aus sich nicht bis ins einzelnste geregelt ist, so ist es Aufgabe der positiven Gesetzgebung, dasselbe nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit mit Berücksichtigung der zeitlichen und örtlichen Bedürfnisse im einzelnen genauer zu bestimmen.

Es ist also vor allem das Recht und die Pflicht der Staatsgewalt, die näheren Bedingungen und Formen der letztwilligen Verfügungen, wie auch, in Ermangelung derselben, der Intestaterbfolge festzusetzen, damit der Richter jederzeit klare und unzweideutige Normen zur Schlichtung der Erbstreitigkeiten zur Hand habe. Alle Gesetzgebungen kommen auch dieser Pflicht nach. Die Unterthanen sind an und für sich im Gewissen an die Vorschriften dieser Gesetze gebunden und erlangen durch dieselben auch das Recht, den ihnen gesetzlich zuerkannten Erbtheil vor Gericht zu fordern.

2. Was ist aber von den sogenannten *formlosen* Testamenten (testamenta informia) zu halten, d. h. von jenen letztwilligen Verfügungen, welche ohne die vorgeschriebenen gesetzlichen Formen in Bezug auf Zeugen u. dgl. getroffen wurden? Sind sie einfachhin als *ungiltig*, d. h. als rechtlich in jeder Beziehung wirkungslos anzusehen? oder sind sie *bloß vor Gericht* als der Rechtskraft entbehrend zu betrachten?

Setzen wir den Fall, ein Vater habe vor seinem Tode ein mit einem wesentlichen Formfehler behaftetes Testament gemacht. Dürfen nun die im Testamente genannten Erben trotz dieses Formfehlers die Erbschaft mit gutem Gewissen antreten, oder sind sie im Gewissen gehalten, das Testament als jeder Rechtskraft entbehrend anzusehen, mithin ihren Ansprüchen auf die Erbschaft, soweit sie sich auf das formlose Testament stützen, zu entsagen?

Die Lösung der Streitfrage hängt von der wahren Bedeutung der positiven Gesetze ab, welche die formlosen Testamente für ungiltig erklären. Daß innerhalb gewisser Grenzen die Gesetzgebungsgewalt das *Recht* habe, die formlosen Testamente gänzlich für null und nichtig zu erklären, so daß sie überhaupt gar keine Rechtswirkung haben und von allen als einfachhin nicht vorhanden angesehen werden müssen, wird fast allgemein zugegeben[1]. Aber es fragt sich: haben die Gesetzgeber *thatsächlich* von dieser Gewalt Gebrauch gemacht, oder wollten sie solchen Testamenten bloß das Recht der Geltendmachung vor Gericht entziehen, so daß sie wenigstens so lange als giltig angesehen werden können, bis sie vor Gericht angefochten und für nichtig erklärt werden?

Die Frage muß nach der thatsächlichen, allgemeinen Erklärung der positiven Erbgesetze, die in verschiedenen Ländern verschieden sind, beantwortet werden. Solange es nicht durch den klaren Wortlaut der Gesetze oder die übereinstimmende Erklärung der Gelehrten zweifellos feststeht, daß der Gesetzgeber die *völlige* und *unbedingte Nichtigkeit* der formlosen Testamente habe aussprechen wollen, darf jeder dieselben so lange für giltig betrachten, bis diese Giltigkeit vor Gericht umgestoßen wird. Solche formlosen Testamente haben also gewissermaßen eine *vorläufige* oder *bedingte Giltigkeit*, d. h. sie haben Geltung, solange der Richter ihre Ungiltigkeit nicht authentisch ausgesprochen hat. Ist diese gerichtliche Nichtigkeitserklärung erfolgt, so muß derjenige, welcher auf Grund derselben eine Erbschaft angetreten hat, sie wieder an diejenigen herausgeben, die entweder auf Grund eines andern giltigen Testamentes oder nach der Intestaterbfolge zur Erbschaft berechtigt sind.

Thatsächlich sind nun viele Gelehrte, wenigstens in manchen Ländern, der Ansicht, der Gesetzgeber habe nicht die völlige Nichtigkeit der formlosen Testamente aussprechen wollen. Demgemäß kann in diesen Ländern jeder mit gutem

[1] Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, daß Testamente und fromme Vermächtnisse zu *kirchlichen* und *religiösen* Zwecken nicht der staatlichen, sondern der kirchlichen Gesetzgebung unterstehen und deshalb von den staatlichen Nichtigkeitserklärungen nicht berührt werden.

Gewissen ein solches Testament als giltig ansehen, bis das Gericht dasselbe umgestoßen hat [1].

3. Wie die Eigenthumsfrage überhaupt, so hat auch die Erbrechtsfrage nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine politisch-ökonomische Seite. Nachdem wir die Rechtsfrage erledigt, wollen wir noch in Kürze einige allgemeine Gesichtspunkte über die Erbschaftspolitik hinzufügen, deren weitere Ausführung in die Jurisprudenz und die Volkswirthschaft gehört.

In Bezug auf die testamentarische Erbfolge stehen drei Wege gesetzlicher Regelung offen. Entweder a) schränkt man die Testirfreiheit so ein, daß sie nahezu aufgehoben erscheint und die Intestaterbfolge, sei es nun nach dem Princip der Erstgeburt oder nach dem der Gleichberechtigung, ganz in den Vordergrund tritt, oder b) man gewährt volle Testirfreiheit, oder endlich c) man wählt einen Mittelweg, indem man zwar bestimmte Pflichttheile für die gesetzlichen Erben festsetzt, aber so kleine, daß dem Eigenthümer immer noch ein beträchtlicher Theil seines Vermögens zur freien letztwilligen Verfügung bleibt.

a) Den ersten Weg, der das Testirrecht fast ganz beseitigt, und zwar zu Gunsten der Gleichberechtigung der Kinder, hat das französische bürgerliche Recht (Code Napoléon) betreten. Dasselbe beschränkt die Testirfreiheit des Familienvaters auf ein Viertel seines Vermögens, sobald er drei Kinder hinterläßt. Die übrigen drei Viertel sollen gleichmäßig unter die Erben vertheilt werden. Der Vater kann zwar bei Wahrung des Pflichttheils die Vertheilung selbst vornehmen, entweder durch Testament oder durch Uebereinkunft mit den Kindern, aber diese Theilung ist so erschwert, daß sie schon zu zahlreichen Processen den Anlaß gegeben hat und immer mehr außer Gebrauch kommt.

Nach der Intestaterbfolge soll die Erbschaft zu gleichen Theilen an die gesetzlichen Erben gelangen. Jeder Erbe hat nach Artikel 826 und 832 das Anrecht auf seinen Theil an jedem unbeweglichen Gut. Es ist unmöglich, daß der Erblasser einen Grundbesitz einem Kinde vermache mit der Pflicht, die übrigen in Geld abzufinden. Sind die Immobilien nicht theilbar, so müssen sie, wenn die Erben sich nicht einigen können, versteigert werden.

Gegen diese Zwangstheilung haben sich mit Recht innerhalb und außerhalb Frankreichs zahlreiche Rechts- und Volkswirthschaftslehrer ausgesprochen. Namentlich hat Le Play und die von ihm gegründete volkswirthschaftliche Schule [2] die schädlichen Folgen dieses Systems aufgedeckt.

Le Play unterscheidet drei Arten von Familien: die patriarchalische, die unbeständige und die Stammfamilie. In der Patriarchalfamilie behält der Vater alle, auch die verheirateten Söhne bei sich, ohne ihnen einen eigenen Erbtheil zu geben; nach des Vaters Tode tritt der Erstgeborene an seine Stelle. Wird die Familie zu zahlreich, so zweigen sich Sprossen davon ab und gründen anderwärts neue Ansiedelungen. Diese Einrichtung herrscht bei den orientalischen Hirtenvölkern und zum Theil bei den Slaven in Mitteleuropa. Die unbeständige Familie ist diejenige, in welcher die verheirateten Kinder alle aus der Familie scheiden

[1] Cf. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1147; Van Gestel, De iustitia et legib. (ed. 2) n. 63 sqq.

[2] Die Union de la paix sociale, ein großer, über ganz Frankreich und Belgien verbreiteter Verein von Socialpolitikern, welche den Grundsätzen Le Play's huldigen. Das Vereinsorgan ist die Zeitschrift Réforme sociale (seit 1881).

und den gleichen Theil am väterlichen Erbe erhalten. In der Stammfamilie endlich wählt sich der Vater auf Grund des freien Testirrechts unter seinen Söhnen einen Nachfolger, überträgt demselben das Familienvermögen, während die anderen eine Unterstützung erhalten und eine neue Familie gründen. Diese Familie findet Le Play hauptsächlich in England und Nordamerika vertreten. Den drei Familienarten entsprechen die drei Vererbungsarten: der Patriarchalfamilie die gezwungene Erhaltung des Familienbesitzes durch das Erstgeburtsrecht, der unbeständigen die Zwangsgleichtheilung, der Stammfamilie das freie Testirrecht.

Die Zwangsgleichtheilung begegnet in der That manchen Vorwürfen und Bedenken. Le Play und seine Schule machen ihr besonders folgende Vorwürfe:

1) Es ist niemand da, welcher die Familie als solche vertritt und fortsetzt. Denn eine Familie als solche kann sich nur fortsetzen, wenn dauernder Besitz vorhanden ist, der von einem Geschlecht auf das andere übergeht und so die Nachkommen mit ihren Vorfahren verbindet. 2) Der Erwerbszweig des Vaters kann in den meisten Fällen nicht auf die Söhne vererbt werden, wenigstens sobald mehrere Kinder vorhanden sind. Weil das Geschäft sich nicht theilen läßt, muß es veräußert werden. 3) Die Zwangstheilung wirkt verderblich auf die Sittlichkeit. Hat eine Familie mehr als zwei Kinder, so vermag sie durchschnittlich bei gleicher Theilung nicht ihren frühern Stand zu wahren, sie sinkt auf eine tiefere gesellschaftliche Stufe herab. Die Folge davon ist das sogenannte Zweikindersystem, das ein ganzes Land sittlich verdirbt und entvölkert. Frankreich bietet mit seinem von Jahr zu Jahr geringer werdenden Nachwuchs eine traurige Illustration zu dieser Behauptung [1]. 4) Die Zwangsgleichtheilung löst die Familie schon zu Lebzeiten der Eltern auf. Die Kinder leben und sterben vielfach fern von Vater und Mutter. So sehen sich die letzteren in ihrem Alter vereinsamt, und die Kinder sind des moralischen Einflusses ihrer Eltern beraubt. 5) Die Gleichtheilung schwächt das väterliche Ansehen. Obwohl die Familie vor allem durch das Band gegenseitiger Liebe zusammengehalten werden soll, so genügt dasselbe doch nicht immer, um die väterliche Autorität genügend zu schützen. Diese bedarf außer den rein moralischen Mitteln auch einer fühlbaren Sanction. Daran fehlt es aber im System der Gleichtheilung, weil der Vater für gewöhnlich weder die guten Kinder genügend belohnen noch die schlechten genügend bestrafen kann. Die widerspänstigen Kinder wissen, daß ihnen ihr gesetzlicher Theil am väterlichen Erbe nicht geschmälert werden darf, daß sie sich mithin nur so viel um die väterliche Autorität zu kümmern brauchen, als ihnen beliebt. 6) Der sechste und letzte Vorwurf richtet sich gegen die vielen Streitigkeiten und Processe, welche infolge der Zwangsgleichtheilung nicht selten die Kinder derselben Familie entzweien, ja zu erbitterten Feinden machen [2].

Daß diese Vorwürfe, besonders derjenige, welcher die schnelle Auflösung der Familie betrifft, nicht aus der Luft gegriffen sind, beweist das Zeugniß des Mannes, von dem das französische Gesetzbuch seinen Namen erhalten hat. Am 5. Juni 1806 schrieb Napoleon I. an seinen Bruder Joseph: „Führe den

[1] In gut katholischen Gegenden treten allerdings diese Folgen nicht ein, aber — was wohl zu beachten ist — nicht wegen, sondern trotz der Gleichtheilung.

[2] Man vgl. hierzu die lesenswerthen Ausführungen von L. v. Hammerstein in den Stimmen aus Maria-Laach XIII, 164 ff. und 367 ff.

Code civil in Neapel ein, und alles, was dir nicht zugethan ist, wird sich in wenigen Jahren auflösen; alles aber, was du willst, sich befestigen. Das ist der große Vortheil des Code civil; er befestigt deine Macht, da er alles, was nicht Fideicommiß ist, vernichtet, und nur jene großen Häuser übrig läßt, die du als Lehen einsetzest. Das ist der Grund, warum ich den Code civil rühme und ihn eingeführt habe." [1]

b) Le Play und viele seiner Anhänger fordern, um die genannten Uebel der Gleichtheilung zu verhindern, volle Testirfreiheit. Diese gilt ihnen als die nothwendige Voraussetzung der dauernden Stammfamilie, da sie es in die Hand des Vaters legt, das von den Eltern überkommene und durch eigene Arbeit vermehrte Erbe ganz seinen Nachkommen zu übermachen. Auch das Naturrecht scheint ihnen die Testirfreiheit zu fordern. Nicht die Familie, sondern der Vater oder die Eltern sind die Eigenthümer des Vermögens, und als solche haben sie auch das Recht, über die Verwendung ihrer Güter nach ihrem Tode zu verfügen. Aeußert man hiergegen Besorgniß, die Eltern möchten unbillig ein Kind enterben oder das eine auf Kosten der anderen übervortheilen, so entgegnen sie: unmöglich könne man das Mißtrauen gegen die Eltern als allgemeines Princip aufstellen; auch sei es eine falsche Voraussetzung, die Kinder hätten alle ein gleiches Recht auf das elterliche Vermögen.

c) In diesen Anschauungen Le Play's, die in Frankreich in weiten Kreisen getheilt werden, liegt gewiß viel Gesundes. Trotzdem läßt sich bezweifeln, ob die volle Testirfreiheit ohne jede Einschränkung die beste Regelung der Erbfolge sei. Gewiß, wo die ganze Gesellschaft von conservativen Gesinnungen durchdrungen ist und althergebrachte Gewohnheiten der Erbfolge eine bestimmte Richtung vorzeichnen, mag eine solche Freiheit zulässig oder selbst empfehlenswerth sein, da sie unstreitig auch manche Vortheile bietet. Wo aber die Familie einmal so beweglich geworden, wie es heute thatsächlich in sehr vielen Gegenden der Fall ist, und die meisten erwachsenen Kinder infolge des erwählten Berufes aus der Familie scheiden müssen, hat sie auch ihre Nachtheile. Gar leicht können die entfernt lebenden Kinder über Gebühr zurückgesetzt oder ganz übergangen werden. Sodann hat die Festsetzung eines bestimmten Pflichttheils den Vorzug, daß sie eine gleichmäßigere Vertheilung des Reichthums anbahnt. Bleibt das väterliche Vermögen fast ganz in einer Hand, so sind die nachgeborenen Kinder genöthigt, entweder wie Dienstboten zu Hause zu bleiben oder sich dürftig durch das Leben zu schlagen. Man mag den Code civil verurtheilen, aber immerhin bleibt wahr, daß in keinem Land der Welt der Reichthum verhältnißmäßig so gleichartig vertheilt ist als in Frankreich und in jenen Theilen Deutschlands und der Schweiz, wo das französische Erbrecht Eingang gefunden [2].

[1] Mémoires du roi Joseph (Paris 1853) II, 275. Nach dem Zeugniß des Moniteur vom 10. März und 26. December 1793 hatte schon der Convent die Absicht, durch diese Bestimmungen, welche später in den Code civil übergingen, die alten Familien mit ihren Ueberlieferungen zu vernichten. Auch hierin war Napoleon ein Erbe der Revolution.

[2] Le Play verweist auf England und Nordamerika als die classischen Länder der Testirfreiheit. Allein wo ist das Vermögen so ungleich vertheilt und der Abstand zwischen reich und arm so groß als gerade hier? Kleine und mittlere bäuerliche Grundbesitze, die in Frankreich eine so zahlreiche Klasse bilden, fehlen hier fast ganz.

Ein Umstand, der auch nicht wenig zu Gunsten der gleichen Erbtheilung spricht, ist die merkwürdige Thatsache, daß sich der Code civil so leicht in die Anschauungen des Volkes hineingelebt hat, ja allgemein liebgewonnen wurde, und zwar gerade wegen der gleichen Erbtheilung. Obwohl derselbe noch nicht ein Jahrhundert alt ist, so gibt es doch viele Gegenden, wo das Volk nur mit Widerstreben die Gleichtheilung aufgeben würde.

d) Wir glauben deshalb, daß durchschnittlich ein Mittelweg zwischen unbeschränkter Testirfreiheit und Zwangsgleichtheilung die beste Lösung des Erbfolgeproblems ist. Wir sagen: durchschnittlich, d. h. von besonderen Verhältnissen und Umständen abgesehen. Ist es überhaupt verkehrt, nach allgemeinen Schablonen in die praktischen, so unendlich mannigfaltigen Lebensverhältnisse einzugreifen, so gilt dies noch besonders von der Regelung der Erbfolge. Man wird also immer zunächst die Bedürfnisse und ganz besonders auch die althergebrachten Anschauungen und Gewohnheiten zu berücksichtigen haben, die in einem bestimmten Lande und für bestimmte Stände herrschen. Hat sich einmal eine bestimmte Art der Erbfolge in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes hineingelebt, so soll man dieselbe nicht ohne sehr dringende Gründe beseitigen.

Sehen wir aber von solchen besonderen Umständen ab, so glauben wir, daß der bezeichnete Mittelweg in den meisten Fällen die beste Lösung des Erbfolgeproblems ist. Thatsächlich haben auch fast alle neueren Gesetzgebungen, ähnlich wie das Justinianische Recht, diesen Weg betreten. Selbst der Code civil überläßt wenigstens principiell einen Theil des Vermögens der letztwilligen Verfügung des Erblassers. Es scheint uns also das beste, daß die Gesetzgebung den Kindern einen bestimmten Pflichttheil sichere. Derselbe darf aber, um die Testirfreiheit nicht allzusehr zu beschränken, nicht zu groß sein. Etwa die Hälfte des Vermögens sollte der freien Verfügung des Vaters anheimgegeben werden. Das österreichische Recht genügt dieser Forderung, und auch der „Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich" stimmt mit ihm überein. Unter dieser Voraussetzung ist es in die Gewalt des Vaters gelegt, einem Sohne den größern Theil seines Vermögens und namentlich sein Gewerbe oder seinen Grundbesitz zu übergeben, ohne ihn durch Abfindungen übermäßig zu belasten. Es muß ferner dem Erblasser gestattet sein, mit Wahrung des Pflichttheils selbst sein Vermögen unter die Kinder zu vertheilen, wie es ihm am besten scheint, um unnütze Zerstückelungen zusammenhängender Güter zu vermeiden. Es muß ihm also auch freistehen, den Pflichttheil in Geld zu bezahlen. Endlich darf die letztwillige Verfügung bei kleineren und mittleren bürgerlichen Vermögen nicht allzusehr durch Steuern belastet werden. In Frankreich wird der kümmerliche Rest von Testirfreiheit, der dem Eigenthümer geblieben, hauptsächlich aus dem Grunde werthlos, weil die Steuern an den Fiscus und die Gebühren für Notare sich so hoch belaufen, daß sie einen ganz erheblichen Theil kleinerer Erbschaften verschlingen [1].

e) In Bezug auf die Intestaterbfolge wird sich — wo keine althergebrachten Gewohnheiten einen andern Weg vorzeichnen — die Gleich-

[1] Le Play, L'organisation de la famille. Paris 1871. p. 251.

theilung als die beste Regelung der Erbfolge empfehlen. Bleibt dem Vater — und das setzen wir hier voraus — die Testirfreiheit innerhalb der bezeichneten Schranken, so hat er es in seiner Gewalt, den Hauptstock des Vermögens einem der Kinder zu hinterlassen. Macht er von dieser Gewalt keinen Gebrauch, so kann man annehmen, er habe keinen seiner Erben bevorzugen wollen.

Fünftes Buch.

Von den Verträgen.

Erstes Kapitel.

Von den Verträgen im allgemeinen.

Wie eine tausendfach verschlungene Kette verbinden die Verträge die Menschen durch gegenseitige Rechte und Pflichten miteinander. Die Familie, die Urzelle des gesellschaftlichen Organismus, wurzelt in einem Vertrag zwischen den Ehegatten; nach vielen soll auch der Staat durch einen Vertrag entstehen; die meisten privat- und öffentlichrechtlichen Verhältnisse in Bezug auf Anstellung der Beamten, Dienstboten, Lohnarbeiter, Gesellschaften, Vereine beruhen ebenfalls auf Verträgen. Endlich sind die Verträge, sobald einmal ein Theil der Erde in Besitz genommen ist und ein Gemeinwesen sich gebildet hat, die Haupterwerbsquelle des Eigenthums. Eine wissenschaftliche Erklärung und Begründung der Verträge darf deshalb in einer Moralphilosophie nicht fehlen.

Erster Artikel.

Wesen und Eigenschaften der Verträge.

§ 1.

Begriff der Verträge.

Der Vertrag ist eine bindende Willenseinigung zweier oder mehrerer in Bezug auf irgend eine Sache oder Leistung. Durch den Vertrag kommen also mehrere in Bezug auf irgend eine Sache oder Leistung (Unterlassung) überein, und zwar in der Weise, daß wenigstens der eine der Vertragschließenden eine Pflicht übernimmt. Wenn zwei Wanderer zufällig miteinander denselben Weg zu machen übereinkommen, ohne daß wenigstens der eine von beiden eine Pflicht übernimmt, ist kein Vertrag vorhanden.

Durch den Beisatz „zweier oder mehrerer“ wird angedeutet, daß zu einem Vertrag wenigstens zwei Willen in Bezug auf dasselbe übereinkommen müssen. Ein einseitiges, noch nicht angenommenes und deshalb beliebig widerrufliches Versprechen oder eine gleichartige Schenkung, wie das Testament, sind keine Verträge.

Die gegebene Begriffsbestimmung bezieht sich auf den Vertragsabschluß oder auf die That der Willenseinigung (contractus in fieri). Die Wirkung

dieses Vertrags ist die nach demselben bleibende Verpflichtung (contractus in facto esse, Obligation). Der Pachtvertrag z. B. wird in einem Augenblicke abgeschlossen, aber das dadurch entstandene Rechtsverhältniß zwischen Eigenthümer und Pächter ist ein bleibendes.

Unter den neueren Rechtslehrern wird vielfach über den letzten Grund der Rechtskraft der Verträge gestritten. Die Rechtspositivisten leiten die verbindende Kraft der Verträge entweder vom Staat oder von der Volksgewohnheit ab. Aber um davon zu schweigen, daß manche von ihnen den Staat durch Vertrag entstehen lassen, mithin nicht ohne fehlerhaften Kreis die Rechtskraft der Verträge allgemein vom Staate herleiten können, so setzt die Entstehung des Staates ihrer Natur nach manche Rechtsverhältnisse voraus, die sich nur durch Verträge erklären lassen. Der Staat entwickelt sich aus der Familie, die Familie aber hat den ehelichen Vertrag zu ihrer Wurzel. Auch das Eigenthum bestand vor dem Staat und brachte naturnothwendig mancherlei Vertragsverhältnisse unter den Familien hervor, bevor sich ein eigentliches politisches Gemeinwesen bildete. Wer endlich den Staat als die letzte Quelle der bindenden Kraft der Verträge ansieht, muß den internationalen Verträgen die Rechtskraft bestreiten. Denn über den Staaten gibt es in der rein natürlichen Ordnung keine höhere Autorität, von der sich die Verpflichtung herleiten ließe.

Ebenso wenig als die staatliche Gesetzgebung kann eine bloße Gewohnheit — und mag sie noch so alt und allgemein sein — aus sich eine Verpflichtung erzeugen. Nur wenn höhere, von allen anzuerkennende Rechtsgrundsätze vorhanden sind, vermag eine Uebereinkunft oder eine Gewohnheit Rechte und Rechtspflichten zu erzeugen.

R. v. Jhering[1] erklärt die bindende Rechtskraft der Verträge aus der Rücksicht auf das gesellschaftliche Wohl. Die verpflichtende Kraft der Verträge ergebe sich nothwendig aus der praktischen Function derselben, weil ein unverbindliches Versprechen seinen Zweck nicht erreichen würde. Das ist allerdings richtig. Der nächste Grund der Verpflichtung der Verträge ist die Nothwendigkeit einer solchen Verpflichtung für das gesellschaftliche Leben. Aber es kehrt gleich die Frage wieder: Warum bin ich denn verpflichtet, das zu thun oder zu unterlassen, was zum gesellschaftlichen Wohl nothwendig ist? Hierauf kann man nur antworten: Weil das eine Forderung des Naturgesetzes ist, mithin wie dieses seine Verpflichtung vom ewigen, gesetzgeberischen Willen Gottes hat. Weil wir erkennen, daß Gott die Beobachtung der uns geziemenden Ordnung gebietet, und daß zu dieser Ordnung alles gehört, was zu einem gedeihlichen Zusammenleben in der Gesellschaft nothwendig ist, unter anderem die Einhaltung der abgeschlossenen Verträge: sehen wir auch ein, daß wir die Verträge zu halten verpflichtet sind.

§ 2.

Eigenschaften und Erfordernisse der Verträge.

Zur Giltigkeit der Verträge sind sowohl von seiten der Vertragschließenden (Contrahenten) als von seiten des Gegenstandes und der Form der Verträge mehrere Bedingungen erfordert. Wir berücksichtigen hier

[1] Der Zweck im Recht (2. Aufl.) I, 266.

unserm Zweck entsprechend nur die naturrechtlich nothwendigen Eigenschaften; denn die Bedingungen und Formen nach den Anforderungen der natürlichen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls im einzelnen zu regeln, ist Sache der staatlichen Gesetzgebung.

1. Von seiten der Contrahenten ist zur rechtlichen Giltigkeit des Vertrags erforderlich, daß sie vertragsfähig seien, mithin im Augenblick des Vertragsabschlusses den vollen Gebrauch der Vernunft haben. Denn der Vertrag ist eine freie Verfügung über eine Sache und setzt deshalb nothwendig den Vernunftgebrauch voraus. Folglich kann niemand im Zustand der Trunkenheit oder des Irrsinns giltig einen Vertrag abschließen. Die positiven Gesetze können die Vertragsunfähigkeit über die naturrechtlichen Grenzen ausdehnen, z. B. bestimmen, wie dies auch in vielen Gesetzgebungen der Fall ist, daß Kinder unter sieben Jahren gar nicht, Minderjährige nur unter gewissen Bedingungen Verträge eingehen dürfen.

2. Der Gegenstand des Vertrages muß vor allem der freien Verfügung der Contrahenten unterstehen, wenigstens soweit im Vertrag darüber verfügt wird. Er muß ferner möglich sein, weil sich niemand zu etwas Unmöglichem verpflichten kann. Endlich muß er nicht sittlich unerlaubt sein. Denn zu etwas Unsittlichem kann es keine Verpflichtung geben; sonst wäre man durch Vertrag verpflichtet, etwas zu thun, und durch das Naturgesetz verpflichtet, dasselbe zu unterlassen, was ein Widerspruch ist.

3. Von seiten der Form des Vertrages ist a) erfordert, daß die Willensübereinstimmung wirklich innerlich vorhanden und nicht bloß äußerlich erheuchelt sei. Von gesetzlichen Anordnungen abgesehen, kann nur der Wille der Rechtsträger Rechte auf andere übertragen oder von anderen annehmen. Von einer Rechtsübertragung durch Gesetz kann aber in unserm Fall nach der Voraussetzung nicht die Rede sein, weil es sich um eine Uebertragung durch Vertrag handelt. Ist somit der innerliche ernstliche, zum Vertrag nöthige Wille nicht vorhanden, so ist der Vertrag ungiltig. Allerdings ist derjenige, der bloß äußerlich einwilligt, in sehr vielen Fällen, sei es nun auf Grund der positiven Gesetze, sei es kraft des Naturgesetzes, welches die ungerechte Schädigung des Nächsten verbietet, zur vertragsmäßigen Leistung verpflichtet, aber diese Pflicht wird nicht durch den Vertrag als solchen erzeugt. Außerdem braucht der Betrogene nicht zu glauben, der andere Contrahent habe nicht die Absicht gehabt, sich zu verpflichten. Dieses muß positiv bewiesen werden.

b) Die Einwilligung muß auch äußerlich kundgegeben werden. Es handelt sich ja um die Uebertragung oder Uebernahme von Rechten oder Rechtspflichten. Die beiden Contrahenten müssen also wissen, was sie beiderseitig hingeben bezw. annehmen wollen, und dies kann nur durch Aeußerung des Willens von beiden Seiten geschehen. Die Aeußerung des Willens muß ferner, wie aus dem Begriff des Vertrages folgt, gegenseitig geschehen und beiderseitig mit der Absicht verbunden sein, dem andern Contrahenten seinen Willen kundzuthun. Ohne diese Absicht kann höchstens eine materielle und zufällige, aber nicht eine formelle und bewußte oder beiderseitig beabsichtigte Willenseinigung zu stande kommen.

c) Die Einwilligung muß endlich freiwillig sein. Diese Freiwilligkeit kann sowohl durch Unkenntniß und Irrthum als durch Zwang und Furcht verhindert werden.

4. Der Irrthum kann ein wesentlicher oder unwesentlicher sein. Wesentlich ist der Irrthum, der sich auf die Substanz, das Wesen der Sache oder auf die Art des abzuschließenden Vertrages bezieht; jeder sonstige Irrthum gilt als unwesentlich und nebensächlich. So ist es ein wesentlicher Irrthum, wenn dem Käufer statt des bestellten Weines Bier oder Essig geschickt wird, oder wenn der eine Contrahent eine Sache kaufen, der andere bloß leihen wollte. Ein derartiger wesentlicher Irrthum macht den Vertrag ungiltig, weil thatsächlich keine Willenseinigung in Bezug auf dieselbe Sache oder Leistung stattfindet.

Ein unwesentlicher Irrthum hat, wenn er den Vertrag nicht verursachte, keinen Einfluß auf die Giltigkeit desselben, weil sonst kaum je ein Vertrag giltig abgeschlossen werden könnte. Solche nicht wesentliche Irrungen kommen in menschlichen Rechtsgeschäften gar zu leicht vor.

Ist dagegen der unwesentliche Irrthum die Veranlassung oder Ursache des Vertrages gewesen, so muß man zwischen unentgeltlichen und entgeltlichen, gegenseitig belastenden Verträgen unterscheiden. Die unentgeltlichen Verträge werden durch einen solchen Irrthum nichtig, weil dieselben als Wohlthaten an andere ihrer Natur nach allseitige Freiwilligkeit voraussetzen; an dieser gebricht es aber, wenn ein Irrthum die Ursache des Vertrages ist. Die entgeltlichen Verträge hingegen werden durch einen nicht wesentlichen Irrthum in ihrer Giltigkeit nie betroffen. Denn weil solche Irrthümer bei Rechtsgeschäften leicht mit unterlaufen, so würden sich viele Mißstände ergeben, wenn alle derartigen Verträge wegen eines nebensächlichen Irrthums nichtig wären oder umgestoßen werden könnten. Nur wenn der nicht wesentliche Irrthum von einem der Contrahenten durch absichtliche Täuschung verschuldet wurde und der andere Contrahent dadurch zum Vertragsabschluß bewogen wurde, so hat letzterer das Recht, nach Entdeckung des Irrthums den Vertrag rückgängig zu machen. Manche Rechtslehrer sehen sogar den Vertrag in einem solchen Fall als einfachhin nichtig und ungiltig an. Die meisten dagegen betrachten ihn als vorläufig giltig, d. h. für so lange giltig, als der Getäuschte nicht selbst die Auflösung desselben verlangt. Dieser letztere hat es also in seiner Gewalt, den Vertrag bestehen zu lassen, wenn ihm derselbe nach Entdeckung des Irrthums noch gefällt, oder aber ihn rückgängig zu machen, d. h. vom andern Contrahenten zu verlangen, daß der Vertrag als nichtig angesehen und behandelt werde[1].

5. Gewalt hindert die Giltigkeit der Verträge, sobald sie die Freiheit eines der Contrahenten aufhebt. Eine gewaltsam erzwungene Unterschrift ist rechtlich werthlos.

6. Die Furcht verhindert die Giltigkeit der eingegangenen Verträge, wenn sie die klare Besinnung raubt. In einem solchen Zustand fehlt die erforderliche Freiheit. Läßt die Furcht die nöthige Besinnung bestehen, so wird ein Vertrag nur dann in Bezug auf seine Giltigkeit davon berührt, wenn man jemand absichtlich durch ungerechte und schwere Furcht zum Vertragsabschluß bestimmt hat. Unter Voraussetzung einer solchen ungerechten und schweren Furcht werden die unentgeltlichen Verträge ungiltig, die gegenseitig belastenden

[1] Cf. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1059.

dagegen sind aus sich nicht ungiltig, können aber von demjenigen rückgängig gemacht werden, der das Opfer der ungerechten Furcht gewesen. Die Gründe hierfür sind ganz analog denen, welche wir oben bei Besprechung der aus einem zufälligen Irrthum geschlossenen Verträge angeführt haben.

Zweiter Artikel.

Eintheilung der Verträge.

Die Verträge lassen sich eintheilen sowohl nach ihrer Wirkung für die Vertragschließenden als nach ihrer Form und ihrem Gegenstand.

1. Mit Rücksicht auf ihre formale Wirkung (Verpflichtung) unterscheidet man einseitige und zweiseitige Verträge (contractus unilaterales et bilaterales), je nachdem nur der eine der Contrahenten eine Pflicht übernimmt oder beide. Ein angenommenes Versprechen und eine Schenkung sind einseitige Verträge, weil sie nur den einen Contrahenten (den Versprechenden) binden; alle übrigen Verträge sind doppelseitig.

2. Ebenfalls mit Rücksicht auf ihre formale Wirkung unterscheidet man ferner unentgeltliche und entgeltliche oder einseitig und gegenseitig belastende. Unentgeltliche (contractus gratuiti) sind diejenigen, die dem einen einen Vortheil gewähren, ohne ihm eine Last zu Gunsten des andern aufzulegen. Ein solcher Vertrag ist das angenommene Versprechen oder der Leihvertrag. Entgeltlich oder gegenseitig belastend (onerosi) sind die Verträge, welche beiden Contrahenten eine Last oder Leistung auferlegen, z. B. der Miethsvertrag, Kauf und Verkauf u. s. w. Alle entgeltlichen Verträge sind gegenseitig, aber nicht umgekehrt. So ist der Leihvertrag ein gegenseitiger, aber unentgeltlicher Vertrag, weil er seiner Natur nach nur dem einen zu Gunsten des andern eine Last auferlegt.

3. Das römische Recht unterschied zwischen eigentlichen Verträgen (contractus) und formlosen Abmachungen (pactum nudum). Pactum nudum hieß jede nicht in den bestimmten Formen abgeschlossene und deshalb vor Gericht nicht klagbare Uebereinkunft. Die übrigen, in regelrechter Form eingegangenen Uebereinkünfte hießen Verträge (contractus).

Diese Verträge wurden eingetheilt in Real-, Verbal-, Literal- und Consensualcontracte. Zur Klagbarkeit eines Uebereinkommens war nämlich erfordert, daß entweder von der einen Seite schon eine Leistung (res) begonnen habe und eine Gegenleistung erheische — und so entstand der Realcontract —, oder die Uebereinkunft mußte in bestimmter Wortform (verbis, Frage und Antwort) ausgedrückt oder durch Eintragen in das Hausbuch (literis) abgeschlossen werden — und so entstanden die Verbal- bezw. Literalcontracte. Nur ausnahmsweise konnte ein Vertrag durch bloße gegenseitige Willenserklärung abgeschlossen werden, wie z. B. beim Kauf. Derartige Verträge hießen Consensualcontracte. In den heutigen Rechten hat diese Unterscheidung keine Bedeutung mehr, weil die Verbal- und Literalcontracte im römischen Sinne außer Gebrauch gekommen sind und alle übrigen Verträge durch bloße Willenserklärung bindend und klagbar werden.

Wenn die Römer den formlosen Verträgen (pacta nuda) die Klagbarkeit vor Gericht nicht zuerkannten, so darf man daraus nicht schließen, sie hätten denselben jede im Gewissen bindende Rechtskraft abgesprochen.

4. Eine weitere im römischen Recht vorkommende Eintheilung ist die in benannte und unbenannte Verträge (contractus nominati et innominati). Benannt hießen jene Verträge, welche im Gesetzbuch einen eigenen Namen hatten und eine gesetzlich bestimmte Klagbarkeit vor Gericht begründeten. Alle übrigen Verträge hießen unbenannt und konnten nur auf Grund der allgemeinen Rechtsgrundsätze klagbar gemacht werden. Man unterschied vier Arten derselben nach der Formel: Do ut des; do ut facias; facio ut des; facio ut facias [1].

5. In Bezug auf die Form lassen sich außer den schon genannten noch unterscheiden schriftliche oder mündliche, absolute oder bedingte, ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. Stillschweigend heißt ein Vertrag, wenn er nicht durch förmliche Worterklärung eingegangen wird, sondern durch Handlungen, welche die Willenserklärung enthalten oder einschließen. Von den stillschweigenden Verträgen zu unterscheiden sind die sogenannten Quasicontracte des römischen Rechts, d. h. Fälle, die bei vertragsähnlichem Thatbestand auf Grund des Gesetzes die Wirkung eines Vertrages haben, auch wenn die Willensübereinstimmung nicht vorhanden ist.

6. Nach der Verschiedenheit des Gegenstandes kann man kirchliche oder staatliche, öffentliche oder private, vermögens- oder nichtvermögensrechtliche Verträge unterscheiden, deren Bedeutung aus den Namen selbst genügend erhellt.

Zweites Kapitel.

Von den Verträgen im besondern.

Erster Artikel.

Von den unentgeltlichen Verträgen.

Die unentgeltlichen Verträge, welche nur der einen Vertragspartei eine Last auferlegen, sind das Versprechen, die Schenkung, der Leih- und Hinterlegungsvertrag und das Darlehen.

1. Das Versprechen (promissio) ist ein Vertrag, durch den sich jemand unentgeltlich zu irgend einer Leistung gegen einen andern verpflichtet. Erst wenn das Versprechen von demjenigen, zu dessen Gunsten es gemacht worden, angenommen ist, verpflichtet es, und zwar entweder aus Treue oder aus Gerechtigkeit, je nach der Absicht des Versprechenden.

2. Die Schenkung (donatio) ist die unentgeltliche Uebertragung des Eigenthums an einer Sache oder einem Rechte auf einen andern. Wie das Versprechen wird auch die Schenkung erst durch die Annahme von seiten des Beschenkten rechtskräftig. Zur Giltigkeit ist erfordert, daß der Schenker die Sache frei veräußern und der andere dieselbe annehmen könne.

---

[1] L. 5 pr. D. (19, 5.) Dare bedeutet die Hingabe einer Sache oder eines dinglichen Rechts, facere jede sonstige Leistung. Wenn im Contracte Do ut des eine Sache gegen Geld umgetauscht wird, so ist der Vertrag ein Kauf, also kein unbenannter Vertrag mehr.

3. Der Leihvertrag (commodatum) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zu zeitweiligem und unentgeltlichem Gebrauch überläßt. Ist der Leihvertrag von seiten des Verleihers beliebig widerruflich, so heißt er precär (precarium). Der Entleiher darf die geliehene Sache nicht vertragswidrig gebrauchen, sie nicht an dritte verleihen und ist zur sorgfältigen Erhaltung derselben verpflichtet.

4. Der Hinterlegungsvertrag (depositum) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern eine Sache zur Aufbewahrung übergibt mit dem Vorbehalt, sie beliebig zurückfordern zu dürfen. Derselbe ist immer ein zweiseitiger Vertrag, durch den beide Vertragschließenden eine Verpflichtung übernehmen; wird aber von seiten des Verwahrers keine Belohnung verlangt, so ist er ein unentgeltlicher. Natürlich ist der Hinterleger immer verpflichtet, dem Verwahrer den Schaden zu ersetzen, der ihm durch das Aufbewahren der Sache entstanden ist, oder die Kosten, welche er für dieselbe aufgewendet hat. Der Verwahrer hingegen ist zu einer vernünftigen Sorgfalt für die Erhaltung der ihm anvertrauten Sache verpflichtet und darf dieselbe ohne besondere Ermächtigung nicht gebrauchen.

Nicht zu verwechseln mit dem Hinterlegungsvertrag ist die Einbringung von Sachen bei Gastwirthen, die gewerbsmäßig Fremde beherbergen. Zur größeren Sicherheit des Eigenthums der Reisenden pflegen nämlich die positiven Gesetze die Gastwirthe auch in solchen Fällen zur sorgfältigen Aufbewahrung und zum allenfallsigen Schadenersatz zu verpflichten, wo sie aus dem bloßen Hinterlegungsvertrag nicht dazu verpflichtet wären. Wir haben hier ein den römischen Quasicontracten analoges Verhältniß.

5. Das Darlehen (mutuum) ist ein Vertrag, durch den das Eigenthum an einer Quantität vertretbarer Sachen (116) auf einen andern übertragen wird mit der Verpflichtung, zur festgesetzten Zeit eine gleich große und gleich gute Quantität derselben Sache zurückzuzahlen. Zu den vertretbaren Sachen gehört auch das Geld. Dieses spielt aber heute eine andere Rolle als ehemals und ist gewöhnlich nicht mehr Gegenstand eines unentgeltlichen Darlehens, sondern eines entgeltlichen Vertrages, der verzinsliches Darlehen heißt und dessen Zulässigkeit wir jetzt eingehender zu untersuchen haben.

Zweiter Artikel.

Das Gelddarlehen.

§ 1.

Vorbegriffe.

1. Zur richtigen Beurtheilung der Streitfrage über die Zulässigkeit des Zinsnehmens müssen wir nothwendig einige Bemerkungen über Natur und Bedeutung des Geldes vorausschicken.

Geld ist ein materieller Gegenstand, der als allgemeines Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel und als allgemeines Werthmaß dient. Sobald die Cultur und damit die Arbeitstheilung auf eine höhere Stufe gelangt, vermag der Einzelne nur für den geringsten Theil sich seine Bedarfsgegenstände selbst zu beschaffen. Er muß sich in einem Zweige

des Erwerbslebens ausbilden und durch Umtausch seiner Producte mit anderen Gebrauchsgegenständen das Nöthige erwerben. Anfänglich wird der Tausch ohne Vermittlung zwischen den Consumenten vollzogen. Der Bäcker wird von seinem überflüssigen Brod dem Fleischer, Weber oder Tischler geben und von diesen dafür unmittelbar das nöthige Fleisch, Tuch, die nöthigen Hausgeräthe erhalten. Aber diese ursprünglichen Verhältnisse können nicht lange dauern. Der Bäcker wird vielleicht von dem Weber oder Tischler oder Bierbrauer mehr Gebrauchsgegenstände zu empfangen haben, als er selbst braucht. Er wird deshalb von seinen Schuldnern eine Waare zu erhalten wünschen, die er leicht aufbewahren und gegebenen Falls leicht gegen beliebige andere Waaren umtauschen kann. Außerdem bedarf man beim Austausch eines bestimmten allgemeinen Maßstabes, mit dem man den Tauschwerth der Waaren messen und miteinander vergleichen kann. Dieses allgemeine Tauschmittel und Werthmaß, das auch als Werthaufbewahrer und Zahlungsmittel dient, ist das Geld[1].

Auf niederen Culturstufen wurden verschiedene Gegenstände als Geld gebraucht: nicht nur Metalle, sondern auch Vieh, Pelzwerk, Muscheln. Noch heute dienen in einem großen Theil Afrika's die Kauris als Geld[2]. Damit sich ein Gegenstand zum Geld am besten eigne, muß er Dauerhaftigkeit, leichte Theilbarkeit und Transportfähigkeit besitzen. Diese beiden letzten Eigenschaften setzen voraus, daß auch ein verhältnißmäßig kleiner Theil des Gegenstandes einen großen Werth habe und alle Theile gleichartig (homogen) seien. Hieraus erklärt sich, warum bei den Culturvölkern die Metalle, besonders die Edelmetalle Silber und Gold, allmählich fast alle anderen Geldarten verdrängt haben.

Die Prägung der Metalle zu Münzen hat den Zweck, die zeitraubende und schwierige Arbeit des jedesmaligen Abwägens und Prüfens zu ersparen. Es lag in der Natur der Sache, daß das Münzrecht bald von der öffentlichen Gewalt als ein ausschließliches Recht (Münzregal) behandelt wurde. Fast nur auf diesem Wege konnte wirksam dem sonst so leicht möglichen Betrug im Geldverkehr gesteuert werden. Auch ihr Ansehen allein konnte ihm durchschnittlich den Charakter eines allgemein anzuerkennenden Zahlungsmittels verschaffen.

Das Geld ist dem Gesagten zufolge nicht ein bloßes Zeichen, ein bloßer Repräsentant des Werthes (wie das Papiergeld), sondern ein Gut, das schon aus sich einen Gebrauchswerth hat, wie z. B. die Edelmetalle, welche auf die schönste und dauernste Weise gewisse Luxusbedürfnisse befriedigen. Dieser Gebrauchswerth ist jedoch nur die Voraussetzung für die eigentlichen Functionen des Geldes. Das Geld soll als Werthmaß, Tausch- und Aufbewahrungsmittel dienen. Man hat es mit einem Rade verglichen, welches im Getriebe des menschlichen Verkehrs die Existenzmittel in die verschiedensten Theile des Ganzen hinführt.

2. Aus der eben genannten Function des Geldes ergibt sich nun die Hauptschwierigkeit gegen die Erlaubtheit des Zinsnehmens. Eben weil das Geld bloß ein Mittelglied im Verkehr bildet, ist es seiner Natur nach unproductiv, es erhöht die vorhandenen Werthe nicht, sondern führt sie nur in

---

[1] Sieh Nasse in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie I, 336.

[2] Andere Beispiele bei Roscher, Grundlagen I. § 118. 119, und Geistbeck, Bilder aus der Völkerkunde (1883) S. 70 ff.

andere Hände über. Wer deshalb einem andern eine Geldsumme für eine bestimmte Zeit leiht, scheint kein Recht zu haben, nach Ablauf der bestimmten Frist nicht nur die geliehene Summe zurückzuerhalten, sondern auch noch einen Zins, d. h. einen Zuschlag als Vergütung für die zeitweilige Ueberlassung des Geldes zu fordern. Daraus würde dann weiter folgen, daß das Gelddarlehen, wie alle anderen Darlehen, ein unentgeltlicher, einseitig belastender Vertrag ist. Es würde weiterhin folgen, daß jede Vergütung, die man auf Grund der geliehenen Summe und über dieselbe hinaus verlangt, Wucher, d. h. ungerechte Uebervortheilung im Darlehen ist, daß es mithin keinen Unterschied zwischen Zins und Wucher gibt[1].

3. Unter Zinstitel versteht man die Gründe, auf die sich die Berechtigung des Zinsnehmens beim Darlehen stützt. Man unterscheidet innere und äußere, oder besser, allgemeine und zufällige Zinstitel.

Aeußere oder zufällige Zinstitel sind solche, welche bloß zuweilen und unter besonderen Umständen vorliegen und deshalb in jedem einzelnen Fall nachgewiesen werden müssen; innere oder allgemeine dagegen sind solche, die allgemein vorhanden sind und deshalb im einzelnen Fall keines Beweises bedürfen, sondern präsumirt werden.

Bei den älteren Rechtslehrern pflegen folgende vier äußeren Zinstitel aufgezählt zu werden: a) entstehender Schaden (damnum emergens)[2], b) Gewinnverlust (lucrum cessans), c) besondere Gefahr für das geliehene Kapital (periculum sortis)[3], d) vereinbarte Strafe (poena conventionalis). Es durfte also auch nach der Ansicht der älteren Canonisten und Moraltheologen außer der Rückgabe der Summe noch eine Entschädigung ausbedungen werden, wenn dem Darleiher durch das Darlehen ein Schaden entstand oder ein Gewinn entging oder dasselbe mit einem besondern Risico verbunden war oder endlich, wenn der Entleiher ausdrücklich versprach, eine Zulage als Strafe bezahlen zu wollen für den Fall, daß er schuldbarerweise zur bestimmten Zeit die geliehene Summe nicht zurückerstatte. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um das Darlehen als solches, sondern um Entschädigung für einen Nachtheil oder eine Gefahr, die man zu Gunsten des Nächsten auf sich nahm und die man nicht unentgeltlich auf sich zu nehmen brauchte. Anderer Ansicht dagegen war man in Bezug auf den Zins bloß auf Grund des Darlehens selbst (vi mutui), wie wir gleich auseinandersetzen wollen.

---

[1] Ganz dieser Anschauung entsprechend bedeutet im Lateinischen foenus und usura dasselbe. Erst in der neuern Zeit fängt man an, den Namen usura (Wucher) auf den ungerechten Zins zu beschränken.

[2] Den Titel damnum emergens anerkennt schon der hl. Thomas ausdrücklich als rechtmäßig (De malo q. 13 a. 4 ad 14; ebenso Summa th. 2. 2 q. 78 a. 2 ad 1um). Den Titel lucrum cessans scheint er an der zuletzt genannten Stelle zu verwerfen. Aber nur scheinbar. Er redet nur von dem Gewinn, den man nicht mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit voraussehen konnte, und verbietet nur, daß man diesen möglichen Gewinn selbst in Anschlag bringe. Daß sich aber jemand eine Vergütung dafür bedingen dürfe, daß er zu Gunsten eines andern der wahrscheinlichen oder sichern Aussicht auf einen Gewinn entsagen muß, läugnet der hl. Thomas nicht.

[3] Das periculum sortis findet sich schon in den Decretalen Gregors IX. (c. 19 X h. t. 19, 19). Sieh Funk, Zins und Wucher (1868) S. 79. Auch das foenus nauticum des Justinianischen Rechts (D. 22, 2), das die Moralisten nicht beanstandeten, setzt den Titel einer besondern Gefahr für das geliehene Kapital als rechtmäßig voraus.

4. Es wird vielleicht nicht überflüssig sein zu bemerken, daß wir im folgenden nicht vom Kapitalzins überhaupt, sondern nur vom Leihzins, insbesondere vom Geldzins handeln. Das Geld ist nur ein Theil des Kapitals (116), mithin ist der Geldzins auch nur ein Theil des Kapitalzinses, und zwar nur des Leihkapitalzinses.

Man kann ferner das Geld wie das Kapital überhaupt in öffentlich- oder genauer nationalwirthschaftlicher und privat- oder einzelwirthschaftlicher Beziehung betrachten. Ich kann zunächst fragen, ob das Geld mithelfe, den gesammten Vorrath an Nutzgütern und Werthen eines ganzen Volkes (bezw. der ganzen Menschheit) zu vermehren oder nicht. Das ist die nationalwirthschaftliche Bedeutung des Geldes. Ich kann aber auch fragen, ob das Geld seinem Besitzer eine Vermehrung seines Privateinkommens verschaffe. Der Kleinhandel z. B. vermehrt die vorhandenen Nutzgüter nicht, und dennoch ist er eine Einkommensquelle für sehr viele. In unserer Untersuchung haben wir es zunächst nur mit der privatwirthschaftlichen Seite des Geldes zu thun.

§ 2.

Zur Geschichte des Zinsnehmens.

Wenige Kapitel der Culturgeschichte sind so lehrreich wie die Entwicklung der Anschauungen über das Zinsnehmen. Ueber wenige Fragen sind auch so viele und eingehende Untersuchungen angestellt worden.

1. Dem israelitischen Volke war es gestattet, von den Fremden Zinsen zu nehmen, aber nicht von den eigenen Angehörigen[1]. Es fragt sich, wie diese Erlaubniß des Zinsnehmens von den Fremden zu verstehen sei. Manche meinen, dieselbe habe bloß den Sinn der Straflosigkeit oder der Duldung eines nothwendigen geringern Uebels gehabt[2]. Andere nehmen eine eigentliche Erlaubniß an, sei es nun auf Grund eines besondern Kriegsrechtes[3] oder einer unmittelbaren Schenkung Gottes, des höchsten Herrn über alles Eigenthum. Wieder andere endlich schließen aus dieser Erlaubniß, das Zinsnehmen müsse unter den thatsächlichen Verhältnissen seiner Natur nach nicht allgemein ungerecht gewesen sein.

2. Die griechischen und römischen Philosophen und Staatsmänner scheinen der Mehrheit nach das Zinsnehmen zu verurtheilen. So schon Plato[4], Aristoteles[5], Cato[6], Seneca[7], Plutarch[8]. Die öffentliche Meinung über den Wucher leuchtet aus folgenden Worten Cato's hervor: „Unsere Ahnen straften gesetzlich den Dieb um das Doppelte, den Wucherer um das Vierfache.“[9] Das römische Recht gestattete in der ältesten Zeit des Zwölf-

---

[1] Deut. 23, 19: „Leihe nicht auf Wucherzins deinem Bruder Geld oder Speise oder andere Sachen, wohl aber dem Fremden“ (alieno). Vgl. Ex. 22, 25; Lev. 25, 36.

[2] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 78 a. 2 ad 1um; De malo q. 13 a. 4 ad 1.

[3] S. Ambros. L. de Tob. c. 15.

[4] De leg. V, 722. [5] Polit. I, 3, 23 Schn.

[6] Bei Cic., De offic. l. 2 c. 25. [7] De benefic. VII, 10.

[8] In seiner Schrift περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι.

[9] De re rustica, praefat.: Maiores ita in legibus posuerunt, furem dupli condemnari, foeneratorem quadrupli.

tafelrechtes einen kleinen Zins, infolge von wiederholten Schuldunruhen wurde jedoch das Zinsnehmen um 339 v. Chr. verboten [1]. Die Volkspartei hielt an der Fortdauer des Zinsverbotes nachher immer fest; aber thatsächlich wurde später das Zinsnehmen wieder zugelassen. Kaiser Justinian schränkte die Zinserlaubniß, die er vorfand, ein, ohne sie ganz aufzuheben [2]. Die Canonisten und Theologen erblickten entweder in den Zinserlaubnissen des römischen Rechtes eine bloße Duldung des Zinses, nicht eine eigentliche Erlaubniß, oder verurtheilten sie als ungerecht [3].

Bei den ältesten Germanen bestanden keine Wuchergesetze, aus dem einfachen Grunde, weil das Zinsnehmen nach Tacitus unbekannt war (De mor. Germ. c. 26). In den ältesten Kapitularien dagegen finden sich schon strenge Zinsverbote, und an diesen haben auch die deutschen Gesetze bis in die neueste Zeit fast allgemein festgehalten.

3. Die katholische Kirche hat sich seit den ältesten Zeiten bis zum Anfang dieses Jahrhunderts stets gegen das Zinsnehmen ausgesprochen. Bei den älteren Kirchenvätern tritt es allerdings nicht immer klar zu Tage, ob sie unter Wucher jeden Zins oder nur den übertriebenen, ungerechten verstehen [4], aber um so unzweideutiger verurtheilten viele Kirchenversammlungen jedes Zinsnehmen auf Grund des bloßen Darlehens als solchen. Um von älteren Entscheidungen zu schweigen [5], verurtheilt das Concil von Vienne (1311) die Behauptung als häretisch, das Zinsnehmen (exercere usuras) sei erlaubt. Das fünfte Lateranconcil, welches die früheren kirchlichen Zinsverbote erneuert, gibt zugleich eine genaue Begriffsbestimmung des Wuchers. „Darin besteht das eigentliche Wesen des Wuchers, daß man aus dem Gebrauch einer unfruchtbaren Sache ohne Arbeit, ohne Kosten und ohne Gefahr Gewinn und Frucht zu ziehen sucht.“ [6]

Die letzte größere kirchliche Entscheidung gegen das Zinsnehmen erging im Jahre 1745 von Benedikt XIV., der zwar die äußeren Zinstitel anerkennt, aber den Zins auf Grund des bloßen Darlehens als solchen mit aller Entschiedenheit verwirft [7].

Erst in diesem Jahrhundert hat die Kirche eine Milderung in ihrem Verfahren gegen den Zins eintreten lassen. Eine förmliche kirchliche Entscheidung zu Gunsten der Erlaubtheit des Zinsnehmens ist zwar noch nicht erfolgt, aber die römischen Congregationen haben doch zu wiederholten Malen erklärt,

---

[1] Liv. VII, 42. Tacitus, Annales VI, 16.

[2] L. 26 § 1. C. (4, 32); daselbst finden sich auch die Zinserlasse der früheren Kaiser zusammengestellt.

[3] Cf. S. Thom. De malo q. 13 a. 4 ad 6um; Zech, Rigor moderatus circa usuras, dissert. 1 c. 2 § 69 sqq. (Migne, Cursus theologiae XVI); Lugo, De iustit. et iure d. 25. s. 2 n. 13.

[4] Ueber die Lehre der Kirchenväter in Betreff des Wuchers sieh Ratzinger, Die Volkswirthschaft S. 232 ff.

[5] Eine Zusammenstellung derselben bei Zech, Rigor moderatus circa usuras, dissert. 1 § 67 sqq. Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1098.

[6] Conc. Later. V. sess. 5: Ea est propria usurarum interpretatio, quando videlicet ex usu rei, quae non germinat, nullo labore, nullo sumptu nullove periculo lucrum foetusque conquiri studetur.

[7] Encycl. „Vix pervenit“ ad Episcop. Italiae.

man solle diejenigen, welche einen mäßigen Zins nehmen, nicht im Gewissen beunruhigen, wofern sie nur bereit seien, sich den etwaigen kirchlichen Entscheidungen zu unterwerfen. Anfänglich wurden diese Erklärungen durch den Beisatz eingeschränkt, es sei erlaubt, den Zins zu nehmen, welchen die Landesgesetze erlauben; in späteren Antworten fiel dieser Zusatz fort [1].

Diese Entscheidungen der kirchlichen Behörde haben nach der Erklärung der Moraltheologen nicht den Sinn einer bloßen Duldung, sondern den einer wirklichen Erlaubniß [2].

4. Die Canonisten und Theologen waren das ganze Mittelalter hindurch einstimmig in der Verwerfung des Zinsnehmens, wenn man von äußeren Zinstiteln absieht. Der Hauptgrund, auf den man sich abgesehen von den kirchlichen Entscheidungen berief, war die Natur des Geldes als einer Sache, die durch den Gebrauch selbst verloren geht, bei der man daher in Tauschgeschäften nicht die Substanz der Sache und den Gebrauch derselben getrennt in Anrechnung bringen darf, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Wer einem Käufer die Substanz des Weines und einem andern den Gebrauch verkaufen wollte, würde gegen die Gerechtigkeit verstoßen, weil er entweder dasselbe zweimal verkauft oder etwas verkauft, was gar nicht vorhanden ist. So ist es auch mit dem Geld [3].

Ein anderer Beweis gegen die Erlaubtheit des Zinsnehmens, der uns namentlich bei mehreren nachtridentinischen Theologen begegnet, ist folgender. Die ausgleichende Gerechtigkeit verlangt volle Gleichheit zwischen dem, was man hingibt, und dem, was man als Entgelt annimmt. Wer aber beim Darlehen außer der Zurückerstattung des Kapitals Zinsen verlangt, fordert mehr zurück, als er hingegeben. Hat er z. B. 100 Thaler geliehen, so darf er nur 100 Thaler zurückverlangen. Allerdings ist es erlaubt, wegen zufälliger Titel eine Entschädigung zu begehren, aber das ist kein Zins [4]. Fragt man weiter, warum man denn nach einem Jahr nicht mehr zurückfordern und die Last, das Geld ein Jahr lang zu entbehren, nicht in Anschlag bringen könne, so lautet die Antwort: weil am Ende des Jahres die 100 Thaler ganz den gleichen Werth haben wie am Anfang desselben.

5. Die Reformatoren Luther, Melanchthon und Zwingli „verwarfen im Einverständniß mit der alten Kirche das Nehmen von Zinsen“ [5]. Eine Ausnahme machte Calvin, der, dem Beispiel der Albigenser folgend, das Zinsnehmen unter mancherlei Einschränkungen gestattete. Wie unbegründet aber damals seine Ansicht war, erhellt daraus, daß seine Anhänger sich durch sein Ansehen nicht daran hindern ließen, das Zinsnehmen allgemein zu verwerfen [6].

---

[1] Eine große Zahl kirchlicher Entscheidungen sieh bei Migne, Cursus theologiae XVI, 1065 sqq.; Collect. Lacensis concil. VI, 677 sqq.

[2] Ballerini-Gury (edit. 2) I, 605 not. a. Weun deshalb Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie § 191 Anm. 9, behauptet, für streng katholische Länder bestehe das Zinsverbot noch immer fort, so bedarf das einer Berichtigung.

[3] So z. B. der hl. Thomas (Summa th. 2. 2 q. 78 a. 1 et De malo q. 13 a. 4).

[4] Cf. De Lugo, De iustit. et iure disp. 25 s. 2 n. 10 et s. 3 n. 21.

[5] Herzog, Real-Encyklopädie, Artikel Wucher; daselbst die näheren Nachweise.

[6] Herzog a. a. O.

Fast gleichzeitig mit Calvin trat C. Molinäus und ein Jahrhundert später Salmasius als Vertheidiger des Zinsnehmens auf, von denen besonders der letztere viele Anhänger fand [1].

6. Auch unter den Canonisten machte sich seit Anfang des 18. Jahrhunderts ein gewisser Umschwung in den bisherigen Anschauungen geltend. Zuerst Vitus Pichler S. J. [2] und nach ihm viele andere [3] sprachen die Ansicht aus: wenn auch das Zinsnehmen aus sich unerlaubt sei, so könne doch der Staat aus Rücksichten des öffentlichen Wohles dasselbe unter gewissen Bedingungen gestatten. Denn es liege im Interesse der Gesammtheit, daß die Gelder nicht müßig liegen bleiben, sondern zur Verwerthung in Handel und Industrie in Umlauf gesetzt werden. Die öffentliche Gewalt könne deshalb vermöge ihres Hoheitsrechtes denjenigen, welche ihre Gelder ausleihen, eine Belohnung oder Prämie zuerkennen und zugleich bestimmen, daß diese Prämie von dem Borger bezahlt werde, weil er den unmittelbaren Nutzen vom Darlehen habe. Nach dieser Ansicht ist also nicht das Darlehen selbst (mutuum per se), sondern die Erlaubniß der öffentlichen Gewalt der Zinstitel (titulus legis civilis), und der Zins ist eine dem Darleiher öffentlich zuerkannte Prämie.

Man fühlt aus den Ausführungen mancher von diesen Gelehrten heraus, daß das Zinsverbot in seiner frühern Strenge infolge der veränderten Lage den allergrößten Schwierigkeiten begegnete.

§ 3.

Begründung der Erlaubtheit des Zinsnehmens.

Die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründet sich nach unserer Ansicht auf die heute nahezu allgemein vorhandene Möglichkeit, mit dem Geld sich an irgend einem gewinnbringenden Unternehmen zu betheiligen und so mit demselben einen Gewinn zu erzielen.

Wir behaupten selbstverständlich nicht, das Zinsnehmen sei in jeder beliebigen Höhe gerecht. Es gibt eine Grenze, über die hinaus der verlangte Zins ungerecht wird, und um ungerechte Ausbeutung fremder Noth zu verhüten, ist es das Recht und die Pflicht der öffentlichen Gewalt, nach Erforderniß der Umstände die oberste Grenze des erlaubten Zinsfußes festzusetzen.

Ebenso wenig liegt es in unserer Absicht, die heutigen Zustände, auf welche wir die Erlaubtheit des Zinsnehmens gründen, als ideale zu vertheidigen. Wir behaupten bloß: so wie sich die volkswirthschaftlichen Verhältnisse thatsächlich gestaltet haben, und solange sie so bleiben, ist das Zinsnehmen innerhalb gewisser Grenzen nicht ungerecht.

1. Wer einem andern eine nach allgemeiner Anschauung gewinnbringende Sache für eine bestimmte Zeit überläßt, verletzt die Gerechtigkeit nicht, wenn er nach Ablauf dieser Zeit außer der Rückgabe der geliehenen Sache noch eine

---

[1] Ueber Molinäus und Salmasius sieh Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins I, 31 ff.

[2] Ad lib. V. Decr. tit. 19 n. 8. Nach Lessius hat schon Alph. Tostatus (Abulensis) diese Ansicht vertreten.

[3] Cf. Theologia Wirceburgensis, tract. De contract. n. 201; Gury, Theolog. mor. I. n. 864.

Entschädigung für den Gewinn verlangt, den er mit moralischer Gewißheit mit der Sache während derselben Zeit erzielen konnte. Nun aber wird heute das Geld allgemein als gewinnbringend angesehen. Also ist der Darleiher berechtigt, nach Ablauf der festgesetzten Zeit außer der geliehenen Summe noch eine Entschädigung für den Gewinn zu verlangen, den er mit moralischer Gewißheit hätte machen können, auf den er aber zu Gunsten des Entleihers verzichtete.

Die Behauptung des Obersatzes kann ernstlichen Bedenken nicht begegnen. Wie in allen Rechtsgeschäften, so ist es auch beim Darlehen eine Forderung der Gerechtigkeit, daß Werthgleichheit zwischen dem Dahingegebenen und Empfangenen herrsche. Ueberläßt aber jemand eine nach allgemeiner Anschauung gewinnbringende Sache einem andern, so entzieht er sich dadurch die Möglichkeit, diesen Gewinn selbst zu erwerben, und tritt dieselbe an den Entleiher ab. Das ist aber eine in Geld abschätzbare Last, für die er eine Entschädigung fordern darf. Diese Entschädigung ist aber in der bloßen Zurückerstattung der fruchtbringenden Sache nicht enthalten. Er hat also das Recht, eine solche Entschädigung als Zins zu verlangen.

Wir sagen: er hat das Recht. Wohl kann der Darleiher unter Umständen aus Nächstenliebe verpflichtet sein, einem Nebenmenschen in der Noth unentgeltlich ein Darlehen zu gewähren, auch wenn ihm dadurch ein Gewinn entgeht oder Schaden erwächst, aber eine Forderung der Gerechtigkeit ist dies nicht, und bloß darum handelt es sich zunächst in unserer Untersuchung.

Der Schwerpunkt unseres Beweises liegt im Untersatz. Ist heute allgemein mit dem Geld die Möglichkeit eines Gewinnerwerbes verbunden, so daß dasselbe als eine gewinnbringende Sache angesehen wird? Wir glauben diese Frage ohne Bedenken bejahen zu dürfen. Zum Beweis dafür können wir uns schon auf die Thatsache berufen, daß so allgemein sich Leute finden, welche das Geld gegen eine bestimmte Entschädigung zu Productionszwecken anzunehmen bereit sind, ja auf entgeltliche Entleihung desselben ausgehen. Diese Thatsache bliebe unerklärlich, wenn nicht nach allgemeiner Anschauung mit dem Geldbesitz durchschnittlich die Möglichkeit einer Gewinnerzielung gegeben wäre.

Der innere sachliche Grund dieser allgemeinen Ueberzeugung liegt in den heutigen wirthschaftlichen Verhältnissen. Das Geld konnte zwar von jeher in Verbindung mit menschlicher Arbeit als ein Erwerbsfactor angesehen werden. In der Hand des Kaufmanns, des Industriellen wird es ein Erwerbsmittel. Ein Kaufmann, der doppelt so viel Waaren umsetzt als ein anderer, wird durchschnittlich mehr als den doppelten Gewinn erzielen. Diesen Mehrgewinn verdankt er größtentheils dem Gelde.

Solange nun die wirthschaftlichen Verhältnisse derart sind, daß nicht jeder zu jeder Zeit sein Geld verwerthen kann, wird man auch nicht allgemein das Geld an sich für gewinnbringend halten.

Anders, wenn einmal durchschnittlich oder nahezu allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit der Betheiligung an einem gewinnbringenden Unternehmen gegeben ist. In dieser Voraussetzung wird das Geld selbst als gewinnbringend angesehen. Diese Voraussetzung trifft nun aber heute zu. Das Erwerbsleben hat besonders seit der Erfindung der Dampfmaschinen und deren Verwerthung im Verkehr und in der Industrie (Eisenbahnen, Dampfschiffe, Fabriken u. s. w.)

einen gänzlichen Umschwung erfahren. Diese Umgestaltung hat unzählige neue Unternehmungen ins Dasein gerufen, und es bildeten sich, weil die neugeschaffene Lage zwar große Kapitalien erheischte, aber denselben auch große Gewinne versprach, die verschiedenartigsten Gesellschaften zu Industrie-, Handels- und Verkehrszwecken. Besonders gewannen die Actiengesellschaften in allen Culturländern eine gewaltige Ausdehnung[1]. Die Unzahl von neuentstandenen Erwerbsgesellschaften, die zur Erreichung ihrer Zwecke großer Summen benöthigten, zogen alles sonst müßig gebliebene Geld in den Kreis des Erwerbslebens und boten auch den kleineren Kapitalbesitzern jederzeit Gelegenheit, ihr Geld gewinnbringend anzulegen. War nun aber, moralisch genommen, allgemein mit dem Geldbesitz die Möglichkeit des Gewinnerwerbes verbunden, so hatte derjenige, der einem andern eine Summe auslieh, das Recht, außer der Rückgabe des Kapitals sich noch eine Entschädigung für den entgehenden Gewinn auszubedingen.

Aber das ist ja nur der Titel des entgehenden Gewinns, von dem schon die alten Theologen reden! Nun, der Umstand, daß schon die alten Theologen davon reden, wäre noch kein genügender Grund, ihn zu verwerfen. Uebrigens verstehen die alten Theologen unter dem Titel des entgehenden Gewinns nur einen zufälligen, rein äußerlichen Titel, der für jeden einzelnen Fall nachgewiesen werden mußte. Dagegen braucht nach uns dieser Titel heute nicht mehr im einzelnen nachgewiesen zu werden, weil er nach der allgemeinen Anschauung, wenigstens moralisch genommen, immer vorhanden ist und deshalb für den einzelnen Fall präsumirt werden darf.

Wir sagten: moralisch genommen, sei dieser Titel immer vorhanden. Die Ansicht über den Werth der Dinge richtet sich nach dem, was durchschnittlich oder allgemein geschieht, nicht nach dem, was in seltenen Ausnahmefällen vorkommen mag.

Einige wollen nicht, daß man den Entgelt für die Ueberlassung eines Kapitals in dem Sinne, wie wir ihn erklärt, Zins nenne; man solle es Interesse oder sonstwie nennen. Nun, das ist ein Streit ums Wort, bei dem wir uns nicht aufhalten werden. Jeder weiß, in welchem Sinn wir von Zins reden, und das genügt. Uebrigens ist dieser Ausdruck schon allgemein eingebürgert.

Nur eine Schwierigkeit könnte man gegen den Titel des entgehenden Gewinnes erheben. Der entgehende Gewinn darf nach den Theologen, solange er nicht gewiß ist, nicht zu seinem vollen Betrag in Ansatz gebracht werden. Der Darleiher muß zugleich die Gefahren und Mühen in Anrechnung bringen, welche ihn die Erreichung des Gewinnes kosten würde. Ein bloß möglicher, zukünftiger Gewinn hat nicht denselben Werth wie ein gleich großer gegenwärtiger. Das ist alles ganz richtig und wird auch thatsächlich beim Darlehen befolgt. Die Zinshöhe, wie sie, abgesehen von ungerechter Beeinflussung, auf dem Geldmarkt unter der Herrschaft von Nachfrage und Angebot bestimmt wird, bleibt durchschnittlich unter der vollen Höhe des voraussichtlichen Gewinnes. Denn da heute die Anleihen meist productive Zwecke

[1] Wir haben jetzt nicht zu untersuchen, ob dieses rasche Umsichgreifen der Actiengesellschaften besonders erfreulich war oder nicht, wir wollen überhaupt hier keine Lobrede auf dieselben halten, sondern wir behaupten bloß eine Thatsache, die unläugbar vor aller Augen liegt. 1886—1887 bestanden im Deutschen Reich 2143 Actiengesellschaften mit einem Kapital von 4876 Millionen Mark (Handwörterbuch der Staatswissenschaften I, 131). In anderen Gegenden, besonders in England und Nordamerika, ist das Actienwesen noch mehr entwickelt.

verfolgen, so würde niemand Geld auf Zinsen borgen, wenn er durch seine Unternehmung nicht mehr gewänne, als zur Abtragung der Zinsen erforderlich ist.

Das gilt aber nicht von den Nothdarlehen, die hauptsächlich zu consumptiven Zwecken oder zur Instandhaltung eines im Gange befindlichen Geschäftes gemacht werden, und bei denen die Noth den Borger in die Gewalt des Wucherers gibt. Um ungerechter Ausbeutung fremder Noth vorzubeugen, ist es deshalb, wie wir schon bemerkt haben, das Recht und kann die Pflicht der öffentlichen Gewalt sein, eine Maximalgrenze des Zinses festzusetzen, die aber nicht für alle Stände gleich zu sein braucht[1].

2. Bisher haben wir das Geld als Productions- oder Erwerbsfactor betrachtet und daraus auf seinen gewinnbringenden Charakter für die heutigen Verhältnisse geschlossen. Zu demselben Ergebniß gelangen wir, wenn wir die Function des Geldes als allgemeines Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel ins Auge fassen. Der Werth des Geldes als Tauschmittel richtet sich nach dem Werthe der Güter, die man dagegen einlösen kann. Ist die wirthschaftliche Lage eine derartige, daß man mit dem Geld, von besonderen Umständen abgesehen, nur Genußgüter erhandeln kann, so hat es auch nur den Werth solcher Genußgüter. Kann man dagegen um Geld beliebig productive, fruchtbringende Güter erwerben, so steht es im Werth solchen Gütern gleich. Solange ich für eine bestimmte Geldsumme ein Pferd, ein Haus, einen Acker erstehen kann, gilt mir das Geld gerade so viel als die genannten Dinge.

Bis in die neuere Zeit herein waren aber nicht beliebig fruchttragende Güter für Geld zu haben. Grund und Boden war, weil meist gebunden, nur sehr selten käuflich. Die meisten Ländereien waren im Besitz von Fürsten, Bischöfen, adeligen Geschlechtern, Abteien, Pfründen u. s. w. und kamen selten auf den Markt. Ebenso waren bedeutende Unternehmungen, die mit fremdem Gelde arbeiteten, verhältnißmäßig selten. So hatte das Geld, von besonderen Verhältnissen abgesehen, vorwiegende Bedeutung für die Beschaffung der nöthigen Bedarfsgegenstände, nur untergeordnet diente es der Production[2].

Diese Verhältnisse haben sich aber heute ganz geändert. „Um Geld ist alles feil“, das gilt auch auf wirthschaftlichem Gebiet. Mit Leichtigkeit kann man um Geld Grundstücke oder Häuser oder sonst ein gewinnbringendes Kapital ganz oder als Theilhaber erwerben. Deshalb wird das Geld heute diesen Productivgütern gleichgeachtet[3].

Den eben vorgebrachten Grund für die Productivität des Geldes machten schon die Physiokraten geltend, freilich in zu enger Fassung. Nach Turgot bringt das Geldkapital deshalb Zinsen, weil man mit ihm fruchtbringendes und eine Rente abwerfendes Grundstück kaufen kann. Das Geld ist daher das Aequivalent eines Einkommen gebenden Landstückes[4].

[1] Gute Ausführungen hierüber s. bei H. Pesch in d. Zeitschr. f. kath. Theol. XII, 400.

[2] Unter den Gründen, warum bei fast allen Völkern auf niederer Culturstufe sich eine große Abneigung gegen das Zinsnehmen geltend macht, erwähnt Roscher (Grundlagen der Nationalökonomie § 190) auch den, daß der Ankauf von Ländereien sehr selten, auch gesetzlich erschwert sei und infolge davon Anleihen zu diesem Zwecke fast gar nicht vorkommen. Ueberhaupt führt nach demselben Schriftsteller auf den niederen Culturstufen fast nur die Noth zu Anleihen.

[3] Sieh Lehmkuhl S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XVI, 476 ff. und desselben Theologia moral. I. n. 1105.

[4] Sieh Böhm-Bawerk, Kapital und Kapitalzins I, 72.

§ 4.

Bestätigung der vorgebrachten Zinstheorie durch den Vergleich mit anderen Theorien.

Die eben entwickelten Anschauungen über das Zinsnehmen sind nicht etwa neu und unerhört, sondern schon längst von verschiedenen Seiten, wenn auch nicht immer mit denselben Ausdrücken, vorgetragen worden.

1. So gibt es eine zahlreiche Klasse von Volkswirthschaftslehrern, welche den Kapitalzins als den Preis oder Entgelt für die Ueberlassung der Nutzung eines Kapitals ansehen, z. B. J. B. Say, Knies, Menger u. a. Das ist nur eine andere Ausdrucksweise für die von uns vertretene Ansicht. Genauer ist es allerdings, wenn man mit v. Hermann[1] den Geldzins als die Vergütung für die Entbehrung der Nutzung des eigenen Vermögens seitens des Darleihers auffaßt[2]. Denn bei Darlehen geht das Eigenthumsrecht der geliehenen Sache an den Entleiher über.

2. Vollständig mit unserer Ansicht stimmen auch diejenigen überein, welche die Berechtigung des Zinsnehmens aus der Productivität des Geldes in den heutigen Verhältnissen herleiten. Diese Begründung des Zinses wurde schon im vorigen Jahrhundert von Scipio Maffei versucht. Ihm folgten später Mastrofini, Cardinal de la Luzerne u. a.

3. Neuerdings hat man den Zins als den Preis einer ökonomischen Leistung des Verleihers an den Entleiher hingestellt. Unter den heutigen Wirthschaftsverhältnissen sei mit der Creditleistung regelmäßig die Gewährung realer Möglichkeit productiver Wertherzeugung verbunden. Diese Wirkung könne der Gläubiger unter den heutigen Wirthschaftsverhältnissen als werthlich schätzbare Wirkung seiner Leistung ansehen und sich deshalb vergüten lassen[3].

Ganz recht. Aber woher kommt es, daß das Darlehen heute als eine ökonomische Leistung in einem andern Sinn angesehen werden kann als z. B. im Mittelalter? Nur daher, weil das Geld selbst eine ganz andere Bedeutung hat als ehemals. Nur insoweit die Möglichkeit des Gewinnbezuges als dem Geld selbst anhaftend gedacht wird, kann die Verleihung desselben als eine ökonomische Leistung aufgefaßt werden, die mehr zurückzufordern berechtigt als die bloße geliehene Geldsumme.

4. Nicht wenige Nationalökonomen suchen den Zins als „Entbehrungslohn“ des Kapitalisten zu rechtfertigen. Anstatt sein Geld zu verzehren, zieht er es vor, es aufzusparen und productiv zu verwerthen. Das „Opfer“, welches im Genußverzicht oder Genußaufschub liegt, heischt einen Lohn, eine Entschädigung, und diese besteht im Zins. So im wesentlichen Senior[4].

Daß bei der Kapitalbildung im allgemeinen das Sparen oder der Verzicht auf den augenblicklichen Genuß auch mitwirkt, unterliegt keinem Zweifel. Nur

[1] Sieh Böhm-Bawerk a. a. O. I, 236 ff.

[2] So auch Mithoff in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie I, 658. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei wieder daran erinnert, daß wir das Geld hier nur in privat-, nicht aber in nationalwirthschaftlicher Beziehung betrachten.

[3] H. Pesch in der Zeitschrift für kathol. Theologie XII, 395 und 969.

[4] Sieh Böhm-Bawerk a. a. O. I, 320.

wer zur rechten Zeit zu sparen und auf den augenblicklichen Genuß zu verzichten weiß, wird es zu etwas bringen. Aber allgemein den Zins als Entbehrungslohn, als Entschädigung für das „Opfer“ des gegenwärtigen Genusses hinstellen, geht nicht wohl an, am allerwenigsten heute, wo die größten Gewinne auf Kapitalisten fallen, die in königlichem Ueberflusse leben und ihrem Herzen keinen Genuß versagen[1]. Auch gibt das persönliche Opfer als solches noch kein Anrecht auf Entschädigung, weil dasselbe für den Entleiher wirthschaftlich werthlos ist. Vielleicht wollen übrigens Senior und seine Anhänger nur sagen: der Zins sei die Entschädigung für die Ueberlassung des Geldes, mit welchem der Eigenthümer selbst Gewinn erzielen könnte. In diesem Sinn wäre ihre Ansicht von der unsrigen nicht verschieden, allein der Ausdruck „Entbehrungslohn“, „Opfer“ ist jedenfalls sehr unglücklich gewählt.

5. Neuere Schriftsteller unterscheiden zwischen Productiv- und Consumptivdarlehen, je nachdem der Borger das geliehene Kapital zur Bestreitung seiner Bedürfnisse oder aber zur Production (Gewinnerzielung) gebrauchen will. Beim Consumptivdarlehen sei das Zinsnehmen unerlaubt, weil es seiner Natur nach auf Ausbeutung fremder Noth abziele; beim Productivdarlehen dagegen sei die Forderung eines mäßigen Zinses zulässig, weil dem Gelde, wenigstens heute, Productivität zukomme.

Aber durch letzteres Zugeständniß widerlegt sich diese Ansicht selbst. Wenn das Geld allgemein als fruchtbringend angesehen wird, so ist das Zinsnehmen auch beim Consumptivdarlehen nicht ungerecht. Es mag eine schwere Verletzung der Liebe sein, wenn ich einem Nebenmenschen in seiner Noth nicht zinslos das nöthige Geld vorstrecke; aber eine Verletzung der Gerechtigkeit ist das Zinsnehmen auch in diesem Falle nicht, wenn das Geld als fruchtbringend anerkannt wird. Bei Beurtheilung der Gerechtigkeit eines Austausches kommt es nicht auf das an, was man mit dem Gegenstand des Tausches anfangen will, sondern bloß auf diesen Gegenstand selbst. Eine Verletzung der Gerechtigkeit liegt nur dann vor, wenn ich mehr zurückfordere, als die Last beträgt, die ich bei der Dahingabe auf mich nehme. Das ist aber beim Darlehen auf mäßige Zinsen unter Voraussetzung der Productivität des Geldes nicht der Fall, gleichviel, was der Borger mit dem geliehenen Gelde anfange.

6. A. Schäffle und A. Wagner scheinen die Zinsberechtigung auf die Dienste zu gründen, welche die Kapitalisten als „Functionäre der Gesammtheit für die Bildung und Beschäftigung des nationalen Productionsmittelfonds“ leisten. Der Kapitalgewinn ist der Lohn für die Disponir- und Sparthätigkeiten der Kapitalisten bei der Bildung und Verwendung der Privatkapitalien[2]. Aber diese Ansicht wird genügend durch die Thatsache widerlegt,

[1] Mit bitterem Spott geißelte schon Lassalle (Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch. Berlin 1874. S. 89) diese Entbehrungstheorie: „Der Kapitalprofit ist der ‚Entbehrungslohn‘! Glückliches Wort, unbezahlbares Wort! Die europäischen Millionäre Asketen, indische Büßer, Säulenheilige, welche auf einem Bein auf einer Säule stehen, mit weit vorgebogenem Arm und Oberleib und blassen Mienen einen Teller ins Volk streckend, um den Lohn ihrer Entbehrungen einzusammeln! In der Mitte und hoch über alle seine Mitbüßer hinausragend als Hauptbüßer und Entbehrer das Haus Rothschild! Das ist der Zustand der Gesellschaft! Wie ich denselben nur so verkennen konnte!“

[2] Sieh Böhm-Bawerk a. a. O. I, 354.

daß heute viele mit sehr geringer geistiger und leiblicher Anstrengung ein großes Einkommen aus Zinsen beziehen. Oder will man etwa die Arbeit in Anrechnung bringen, die das Hergeben des Geldes und die Einstreichung der Zinsen erheischt?

Der Ansicht Wagners und Schäffle's liegt übrigens stillschweigend eine Anschauung zu Grunde, welche beide in der ganzen Eigenthumsfrage in eine schiefe Stellung bringt. Dieselbe ist leider heute eine viel verbreitete. Man setzt stillschweigend voraus, das Eigenthum wie überhaupt alle Privatrechte hätten in der Verleihung von seiten der Gesammtheit ihre Quelle und seien daher nur so weit berechtigt, als jemand der Gesammtheit Dienste leiste. Der Eigenthümer sei sozusagen ein öffentlicher Beamter, der einen Theil des Nationalvermögens im Dienste der Gesammtheit verwaltet. Diese Anschauung der Kathedersocialisten ist unrichtig und mündet, folgerichtig durchgeführt, in den extremen Socialismus. Wie der Mensch seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Kräfte nicht erst durch Staatsgnaden besitzt, so hat er auch das Recht auf den Erwerb der zum Leben und zur Entfaltung seiner Kräfte nothwendigen äußeren Güter unmittelbar durch das natürliche Sittengesetz und nicht erst durch Staatsgnaden. Man hat deshalb auch kein Recht, ihm nur nach Maßgabe seiner Dienstleistungen gegen die Gesammtheit Privateigenthum zuzuerkennen, ebenso wenig als man ihm nur insofern ein Recht, zu leben, zuerkennen darf, als dies der Gesammtheit sich nützlich erweist. Das Gegentheil behaupten heißt im Grunde das Privateigenthum aufheben und die Gesammtheit oder den Staat zum eigentlichen Eigenthümer machen, der nach Belieben über den Besitz der Unterthanen verfügen kann. Nicht nachdrücklich genug kann man gegen eine solche grundverkehrte Auffassung Verwahrung einlegen.

§ 5.

Erklärung der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen.

1. Auf Grund der dargelegten Ansicht über die Erlaubtheit des Zinsnehmens unter den heutigen volkswirthschaftlichen Umständen ist es uns jetzt ein leichtes, zu erklären, wie die Kirche in neuerer Zeit ihre Stellung zum Zinsnehmen ändern konnte, ohne auch nur im geringsten ihren Principien etwas zu vergeben.

Das Geld ist an und für sich bloßes Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel, das wohl in der Hand des Geschäftsmannes, aber nicht in der eines jeden eine Einkommensquelle bildet. Es ist als solches im eigentlichsten Sinne unfruchtbar und kann im Darlehen nur unter rein zufälligen Umständen zu einem Entgelt über die geliehene Summe hinaus berechtigen. Erst in neuerer Zeit, besonders seit Anfang dieses Jahrhunderts, haben die wirthschaftlichen Verhältnisse einen solchen Umschwung erfahren und so viele neue, auf Baarkapitalien angewiesene Unternehmen ins Dasein gerufen, daß das Geld anfing, eine ganz andere wirthschaftliche Rolle zu spielen, und seinem Besitzer durchweg die Möglichkeit eines Gewinnes verschaffte.

Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn die Kirche früher das Zinsnehmen verbot, soweit nicht in den einzelnen Fällen ein äußerer Titel vorlag, dagegen

in der neuern Zeit gestattet. Die älteren kirchlichen Bestimmungen betreffen das Geld nach seiner wesentlichen Function als Tauschmittel und Werthmesser, die ihm allezeit und überall zukam und die zur Zinsnahme nicht berechtigen kann; die neueren Entscheidungen hingegen betreffen das Geld nach der concreten wirthschaftlichen Bedeutung, welche es in den heutigen Wirthschaftsverhältnissen erhalten hat und die ihm den Charakter eines gewinnbringenden Geschäfts- oder Unternehmungswerkzeuges verleiht. Es wäre ein Mißgriff gewesen, hätte die Kirche im Mittelalter allgemein dem Gelde die Bedeutung beigelegt, welche erst eine Folge des modernen wirthschaftlichen Umschwungs ist, und ebenso wäre es ein Mißgriff, wenn sie heute noch an den alten Bestimmungen in unveränderter Anwendung festhielte, nachdem das Geld eine ganz veränderte Bedeutung gewonnen hat.

2. Durch letztere Bemerkung wird auch der oben (317) angeführte Beweis der Canonisten und Theologen gegen das Zinsnehmen unter den heutigen Verhältnissen hinfällig. Die Beweisführung ist und bleibt wahr, wenn man das Geld abstract nach seiner bloßen Function als Tausch- und Werthaufbewahrungsmittel auffaßt. Und unter den früheren Verhältnissen hatte das Geld auch nur diese Bedeutung. Allmählich aber haben sich die Verhältnisse so geändert, daß es ein ganz anderer Factor im Wirthschaftsleben geworden ist.

Daß die Theologen beim allmählichen Uebergang in diese neuen Verhältnisse in eine etwas schiefe Lage kamen, darf uns nicht wundern. Die Untersuchung und Feststellung der thatsächlichen wirthschaftlichen Verhältnisse ist zunächst nicht Sache der Gottesgelehrten, sondern der Volkswirthschaftslehrer. Außerdem handelt es sich hier um einen langsamen, allmählichen Uebergang, welcher von denjenigen, die inmitten desselben stehen, sehr schwer bemerkt wird. Wir wissen wohl das Mannes- und das Jünglingsalter zu unterscheiden, aber wer wollte den Tag oder die Woche bestimmen, wo der Jüngling ein Mann wird? Das kann niemand, am allerwenigsten derjenige, der selbst gerade zum Manne heranreift.

So ist es uns heute leicht, die vollendete Umwandlung zu erkennen. Wir sehen jetzt ganz klar, daß das Geld eine von der frühern weit verschiedene Rolle spielt. Aber diejenigen, die in der Uebergangsperiode lebten, konnten die Umwandlung nicht so leicht bemerken. Haben nicht selbst Volkswirthschaftslehrer und Juristen aller Richtungen bis in dieses Jahrhundert hinein das Zinsnehmen verworfen? Um wieviel weniger darf man es den Theologen, die schon durch ihre ganze Stellung eine conservative Richtung einnehmen, verübeln, daß sie lange an der überlieferten Ansicht festhielten, die ja früher unter anderen wirthschaftlichen Verhältnissen unzweifelhaft richtig gewesen war.

Daß übrigens auch die Theologen nicht ganz der im Werden begriffenen Neugestaltung sich verschließen konnten, geht aus dem Umschwung hervor, der sich in der Ansicht vieler vollzog. Viele fingen an, wie wir oben gesehen, die Erlaubtheit des Zinses auf Grund eines staatlichen Gesetzes zu vertheidigen. Sie fühlten also wohl, daß die früheren Zinsverbote nicht mehr in ihrer ursprünglichen Strenge aufrecht zu erhalten seien.

Aber die Unzulänglichkeit dieses Titels für unsere Zeit ergibt sich schon aus dem Umstand, daß die gesetzlichen Schranken für die Höhe des Zinsfußes

in den meisten Ländern gefallen sind. Entweder muß man also annehmen, das Zinsnehmen sei gar nicht erlaubt, oder es sei bis zu jeder beliebigen Höhe erlaubt. Beide Annahmen sind unhaltbar. Wenn das Gesetz der Grund der Berechtigung des Zinsnehmens überhaupt ist, so muß es auch die Höhe bestimmen, bis zu welcher diese Berechtigung geht.

Die Erklärung der Zinsberechtigung durch die Staatsgesetze bleibt auch ganz auf der Oberfläche der Erscheinung oder ist vielmehr eine Erklärung der Ursache durch ihre Wirkung. Denn die Staatsgesetze sind den ökonomischen Verhältnissen nicht vorausgeeilt, sondern nachgefolgt. Erst in dem Maß, als infolge der Neugestaltung der Verhältnisse die früheren Gesetze immer unhaltbarer wurden, ließ man von der ursprünglichen Strenge nach und bequemte sich den neuen Verhältnissen an.

3. Der Vorwurf, den Endemann und viele andere der Kirche machen, sie habe durch ihre Wuchergesetze die volkswirthschaftliche Entwicklung gehemmt, beruht entweder auf Voreingenommenheit oder Unkenntniß der wahren Lage. Wir haben schon oben Roschers richtige Bemerkung angeführt, daß auf niedriger volkswirthschaftlicher Culturstufe Anleihen fast nur aus Noth gemacht werden, und zwar vorzüglich zu consumptiven Zwecken. Das war ohne Zweifel die Lage, welche die Kirche vorfand. Unter den gegebenen Verhältnissen war das Zinsnehmen nur ein Mittel der Ausbeutung der Armen und Nothleidenden. Wenn uns trotz der schärfsten kirchlichen und staatlichen Strafgesetze gegen den Wucher von allen Seiten die Klage über maßlose Ausbeutung und Verarmung der Nothleidenden entgegentönt, was wäre geschehen, wenn die Kirche dem Wucher freien Lauf gelassen hätte? Es ist nicht ein Tadel, sondern ein Ruhm für die Kirche, daß sie furchtlos als Beschützerin der Nothleidenden gegen ungerechte Ausbeuter auftrat. Man lese nur einmal die Schilderungen, welche uns die Kirchenväter, besonders der hl. Ambrosius, von dem Treiben der Wucherer im sinkenden römischen Reich entwerfen[1], und man wird von Dank erfüllt gegen jene Männer, die so unerschrocken als Sachwalter der Armen den Reichen und Mächtigen entgegentraten.

Wer übrigens den Kirchenvätern nicht glauben will, glaube wenigstens dem Kaiser Justinian, der behauptet[2], in den thracischen Provinzen des römischen Reiches hätten Kornwucherer manche Bauern um ihr ganzes Land gebracht, so daß einige flohen, andere verhungerten und das Elend nicht geringer war, als wenn ein Einfall der Barbaren stattgefunden hätte. Diese Uebel hatten sich nach der Völkerwanderung, mit der wieder ein Zustand halber Barbarei zurückgekehrt war, noch verschlimmert. Die Kapitularien unter den fränkischen Herrschern sind voll von Klagen über wucherische Ausbeutung. Später wirkte der Raubzug der jüdischen Wucherer so verheerend, daß Papst Innocenz III. von der Gefahr der Verarmung des christlichen Volkes durch die wuchertreibenden Juden spricht[3].

Man kann der kirchlichen Gesetzgebung keinen Vorwurf daraus machen, daß sie der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft nicht vorauseilte, sondern nachfolgte. Das liegt in der Natur der Sache und gilt nicht minder von

---

[1] Vgl. Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen S. 235 ff.
[2] Novell. 32, praef. [3] Conc. Lateran. IV.

der staatlichen Gesetzgebung. Die positiven Gesetze passen sich den jeweiligen concreten Verhältnissen an, wie das Kleid dem heranwachsenden Jüngling. Aber die Culturverhältnisse bleiben nicht stehen, sie eilen voraus. Deshalb müssen sich auch allmählich die positiven Gesetze der neuen Lage anbequemen. Die neugeschaffene Lage muß gewissermaßen die Nothwendigkeit einer Aenderung in der bestehenden Gesetzgebung erst beweisen.

Dritter Artikel.

Die gegenseitig belastenden Verträge mit Ausschluß des Gelddarlehens.

§ 1.

Miethe, Pacht, Lohnvertrag.

1. Die Miethe (locatio, conductio) ist ein Vertrag, durch den jemand einem andern den Gebrauch einer nicht vertretbaren Sache gegen einen Entgelt (Miethzins) für eine bestimmte Zeit überläßt. Während beim Darlehen das Eigenthumsrecht an der geliehenen Sache auf den Entleiher übergeht, bleibt dasselbe in der Miethe beim Vermiether. Nur das Gebrauchsrecht geht für die bestimmte Zeit auf den Miether über.

Wird außer dem Gebrauch auch der Fruchtgenuß der Sache überlassen, was bei Grundstücken meist der Fall ist, so wird die Miethe zur Pacht. Der Pächter hat nicht bloß, wie der Miether, den Gebrauch, sondern den vollen Nießbrauch der Sache; er will auch die Früchte derselben erwerben. Zwischen Pacht und Miethe besteht deshalb ein wesentlicher Unterschied. Die gegenseitigen Pflichten der Contrahenten bei Pacht und Miethe werden von den verschiedenen positiven Gesetzgebungen im einzelnen näher geregelt.

2. Eine Art Miethe ist der Lohnvertrag (locatio, conductio operae), durch den jemand seine Arbeitskraft gegen einen entsprechenden Entgelt (Lohn) in den Dienst eines andern stellt (verdingt). Das Dienstverhältniß kann wieder verschiedener Art sein, je nachdem die zu leistende Arbeit mehr leiblich und mechanisch ist, wie bei Dienstboten, Taglöhnern, Fabrikarbeitern, oder mehr geistig, wie bei Lehrern, Directoren, Aufsehern, Künstlern u. s. w. Bei geistigen Arbeiten heißt der Entgelt meist nicht Lohn, sondern Besoldung. Auch das Staatsbeamtenverhältniß beruht auf einer Art von Miethvertrag, nur waltet der Unterschied ob, daß der staatliche Beamte seine Arbeitskraft nicht in den Dienst eines Privaten, sondern des Gemeinwesens stellt.

Es versteht sich von selbst, daß der Arbeitsvertrag nicht den anderen Miethverträgen völlig gleichgestellt werden darf. Bei letzteren ist die vermiethete Sache vernunftlos und erheischt nur soviel Rücksicht, als das Recht des Vermiethers und der Nutzen des Miethers gebietet. Anders dagegen beim Lohnvertrag. Wenn auch der Arbeiter seine Kraft verdingt, so bleibt dieselbe doch unzertrennlich mit seiner Person verbunden, und es muß deshalb sowohl in der Art und Weise des Gebrauchs der Arbeitskraft wie in der Vergeltung derselben die gebührende Rücksicht auf die Person genommen werden. Das ist nicht nur eine Forderung der Liebe, sondern auch der Gerechtigkeit. Auch der Arbeiter hat, ebenso gut wie der Arbeitgeber, eine unsterbliche, nach

Gottes Ebenbild geschaffene Seele, auch seine Aufgabe ist hienieden, Gott zu dienen und dadurch seine Seele zu retten. Er hat ferner Pflichten gegen seine Familie, wenn er verheiratet ist, er hat Pflichten gegen sich selbst. Der Arbeitgeber soll deshalb die gebührende Rücksicht auf das Leben und die Gesundheit des Arbeiters, auf seine Stellung zur Familie und überhaupt auf die religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten desselben nehmen. Ein von wahrer Nächstenliebe beseelter Arbeitgeber wird über dieses Maß hinaus nach Kräften für das geistige und leibliche Wohl seiner Arbeiter sorgen; diese Sorge wird ihm selbst den größten Lohn bringen, nicht bloß einen ewigen, sondern auch einen zeitlichen in der Anhänglichkeit und Treue seiner Arbeiter.

Nicht gebilligt werden kann die in neuerer Zeit mehrmals ausgesprochene Ansicht, das Vertragsverhältniß zwischen Arbeiter und Arbeitgeber sei allgemein und nothwendig als ein Gesellschaftsvertrag aufzufassen, und dementsprechend habe der Arbeiter immer ein Recht auf einen Gewinnantheil am Geschäft. Man hat sogar schon mathematische Formeln zur Berechnung dieses Gewinnantheils aufgestellt [1]. Allein für eine solche Behauptung läßt sich keinerlei Beweis vorbringen. Man sagt, das Kapital bedürfe der Arbeit ebenso gut, als die Arbeit des Kapitals. Aber daraus folgt nur, daß beide sich durch einen Vertrag einigen müssen, wenn sie getrennten Eigenthümern angehören, aber nicht, daß diese Verbindung nur auf dem Wege des Gesellschaftsvertrages geschehen könne. Die gewöhnlichste und althergebrachte Form ist vielmehr der Miethvertrag. Für viele Arten von Arbeiten, besonders wo es sich um persönliche Dienstleistungen handelt, wie z. B. bei Dienstboten, ist auch ein Gesellschaftsvertrag mit Gewinnantheil einfachhin unmöglich.

3. Ein Wort mag an dieser Stelle noch am Platze sein über zwei Fragen, welche mit dem Arbeitervertrag innig zusammenhangen und seit längerer Zeit im Vordergrund der Discussion stehen, wir meinen: die Frage nach der Höhe des gerechten Lohnes und nach der Erlaubtheit der verabredeten Arbeitseinstellungen.

a) In Bezug auf den gerechten Lohn läßt sich behaupten, derselbe dürfe an und für sich, d. h. von ganz ausnahmsweisen Umständen abgesehen, nie unter das Maß dessen heruntersinken, was zur anständigen Erhaltung des Arbeiters in den Verhältnissen, in denen er lebt, nothwendig ist. Wir schließen das schon daraus, daß bei allen Waaren die Herstellungskosten die unterste Grenze des Marktpreises bilden. Niemand wird eine Waare herstellen, wenn sie ihm nicht wenigstens die Herstellungskosten wieder einbringt. Wenn das bei allen anderen Waaren der Fall ist, so sind wir gewiß berechtigt, dasselbe in Bezug auf die Arbeitskraft anzunehmen, die ja auch nach Art der Waaren den Preisschwankungen ausgesetzt ist. Allerdings ist insofern ein Unterschied, als der Mensch die Herstellung anderer Waaren beliebig unterlassen kann, während er nicht nur durch den Naturtrieb, sondern auch durch die Pflicht genöthigt ist, sich selbst zu erhalten. Aber diese Pflicht der Selbsterhaltung spricht eher zu Gunsten unserer Behauptung als gegen dieselbe.

Ja wir gehen noch weiter. Wer von seiner Arbeit leben muß, hat auch die Pflicht, durch dieselbe so viel zu erwerben, als zu seinem Unterhalt nothwendig ist. Der Lohnarbeiter darf also an und für sich seine Arbeitskraft nicht

[1] Sieh Schönberg, Handbuch der polit. Oekonomie I, 649.

unter einem Lohne verdingen, der zu seinem Auskommen hinreicht, und man muß vernünftigerweise voraussetzen, daß er dies auch nicht wolle. Ist nun der Arbeitgeber zwar im Stande, einen Lohn zu geben, der zum anständigen Unterhalt des Arbeiters ausreicht, benutzt aber die Noth desselben, um ihm einen geringern Lohn zu bezahlen, so thut er ihm Unrecht [1].

Die eben angegebene Grenze bezeichnet das Minimum dessen, was die Gerechtigkeit unter normalen Umständen erheischt. Der Arbeiter hat aber das Recht, mit erlaubten Mitteln nach einem höhern Lohn zu streben, um so seine Lage zu verbessern. Gehört zu diesen erlaubten Mitteln auch die verabredete Arbeitseinstellung (Arbeiterstrike)?

b) Eine verabredete Arbeitseinstellung zur Zeit, wo der Arbeiter durch Vertrag zu einer Leistung verpflichtet ist, verstößt an und für sich gegen die Gerechtigkeit und macht den Arbeiter für den Schaden verantwortlich, der aus derselben dem Arbeitgeber entsteht; denn es ist ein Vertragsbruch, und zwar ein solcher, der bei ausgedehnten Arbeitseinstellungen einen Arbeitgeber unter Umständen zu Grunde richten kann. Ist eine solche Arbeitseinstellung unerlaubt, so ist es selbstverständlich auch die Aufforderung zu derselben und noch mehr die Erzwingung derselben durch Drohungen, Täuschung u. s. w.

Eine Ausnahme von dieser Regel tritt dann ein, wenn der Arbeitgeber sich seinerseits einen Vertragsbruch zu Schulden kommen ließ, oder was auf dasselbe hinausläuft, sich nicht an die vereinbarten Bedingungen des Vertrages hält, sei es nun in Bezug auf Lohnhöhe, Arbeitszeit oder andere wesentliche Bestandtheile des Vertrages. Denn der Vertrag beruht auf Gegenseitigkeit. Hält sich der eine Contrahent trotz vorausgegangener Mahnung nicht an die Vertragsbestimmungen, so enthebt er dadurch auch den andern seiner Verbindlichkeit; wenigstens gilt dies für den Fall, wo der Arbeitgeber trotz geschehener Mahnung die wesentlichen Bestimmungen des Arbeitsvertrags mißachtet.

Ist dagegen die vereinbarte Arbeitszeit abgelaufen, so hat der Arbeiter an und für sich keine Pflicht zur Erneuerung des Vertrags oder zur Wiederaufnahme der Arbeit. Er kann deshalb die Arbeit einstellen und auch andere Arbeiter dazu auffordern und zu überreden suchen, damit durch gemeinschaftliche Arbeitseinstellung seine gerechten Forderungen beim Arbeitgeber mehr Nachdruck erlangen. Natürlich darf kein Arbeiter durch ungerechte oder unerlaubte Mittel zur Arbeitseinstellung gezwungen werden, das wäre ungerecht sowohl gegen den Arbeitgeber als gegen den Arbeiter und würde Restitutionspflicht zur Folge haben.

Obwohl aber die gemeinschaftliche Arbeitseinstellung unter den gemachten Voraussetzungen an und für sich nicht unerlaubt genannt werden kann, so bedarf doch die praktische Anwendung dieses Mittels der größten Vorsicht wegen der vielen damit verbundenen Gefahren. Große Arbeitseinstellungen haben meist eine tiefgehende und andauernde Verbitterung zwischen Arbeitgebern und Arbeitern zur Folge, gewöhnlich zum Schaden beider Parteien. Diese gegenseitige Erbitterung theilt sich oft den weiteren Kreisen der Gesellschaft mit. Außerdem geräth die Familie des Arbeiters selbst oft in übergroße Noth, und

[1] Sieh die Encyklika Leo's XIII. De conditione opificum.

der wochenlange Müßiggang bringt viele sittliche Gefahren mit sich. Die Tage der Arbeitseinstellung sind nur zu häufig Tage der Ausschweifung, der Unmäßigkeit, wüster gegenseitiger Aufreizungen und nicht selten anderer Ausschreitungen gegen das Eigenthum oder die leiblichen Güter anderer. Auch die großen wirthschaftlichen Verheerungen einer solchen allgemeinen Arbeitskündigung nicht nur für die unmittelbar davon Betroffenen, sondern für die vielen anderen, die in Mitleidenschaft gezogen werden, sind nicht zu übersehen. Praktisch bedarf deshalb die Anwendung der Arbeitseinstellung der größten Vorsicht, und sie kann nur dann gebilligt werden, wenn andere, unschädlichere Mittel ihre Wirkung versagen und es sich nicht bloß um gerechte, sondern auch um sehr wichtige Forderungen der Arbeiter handelt. Der Arbeiter darf nicht übersehen, daß eine wiederholte leichtsinnige Arbeitseinstellung schließlich auch seine eigene Existenz und das Wohl seiner ganzen Familie schädigt. Denn das Wohl des Arbeiters ist wenigstens bis zu einem gewissen Grade wesentlich von dem Wohl des Arbeitgebers bedingt [1].

Ist es übrigens den Arbeitern nicht ohne weiteres gestattet, zum Mittel der Arbeitseinstellung zu greifen, so sind andererseits auch die Arbeitgeber nicht nur um des eigenen, sondern auch um des Wohles der Arbeiter und der ganzen Gesellschaft willen gehalten, allen billigen Forderungen der Arbeiter nachzukommen, um dadurch den Verheerungen der Arbeitseinstellungen jeden gerechten Vorwand zu entziehen.

Das beste Mittel zur Verhütung von Arbeitseinstellung dürfte wohl die gesetzliche Einrichtung von Schiedsgerichten sein, welche zu gleichen Theilen aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern beständen und unter dem Vorsitz eines von der Regierung ernannten oder von beiden Parteien gewählten Vertrauensmannes über alle den Arbeitsvertrag betreffenden Streitigkeiten autoritativ zu entscheiden hätten. Noch wichtiger aber ist, daß man die Arbeiterschutzgesetzgebung immer mehr vervollkommne und so die Uebelstände beseitige, welche zu den Arbeitseinstellungen Anlaß geben.

§ 2.

Von den übrigen gegenseitig belastenden Verträgen.

I. **Kauf und Verkauf.** Nach römischem Recht ist der Kauf ein Vertrag, durch den sich der eine (Verkäufer) verpflichtet, dem andern (Käufer) das Eigenthum an einer vermögenswerthen Sache gegen einen bestimmten Preis (in Geld) abzutreten. Rein naturrechtlich können sich Käufer und Verkäufer so einigen, daß sogleich im Augenblick des Vertragsabschlusses das Eigenthum der Sache mit allen Gefahren und Früchten an den Käufer übergeht. Diese Auffassung ist auch in den neueren Rechten, z. B. im französischen, vorherrschend. Danach muß der Kauf definirt werden als ein Vertrag, durch den der eine dem andern gegen einen bestimmten Preis das Eigenthum an einer Sache abtritt. Im römischen Recht dagegen findet die Eigenthumsübertragung

[1] Man vgl. die Encyklika Leo's XIII. De conditione opificum; ferner die gründlichen Erörterungen von A. Lehmkuhl S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII, 1 ff.

nicht schon im Augenblick des Kaufs, sondern erst im Augenblick der Besitzergreifung durch den Käufer statt [1].

Gegenstand eines giltigen Kaufvertrags kann nur eine im Eigenthum des Verkäufers stehende Sache sein, weil niemand über fremde Sachen zu verfügen das Recht hat. Ebenso können nur vermögenswerthe Dinge, welche wirklich das sind, wofür sie ausgegeben werden, giltig verkauft werden.

Der Kaufpreis muß gerecht sein, d. h. dem Werthe der Sache nach allgemeinem Urtheil entsprechen, so daß Werthgleichheit herrscht zwischen Preis und Waare. Denn der Kauf ist ein entgeltlicher Vertrag, bei dem keiner dem andern ein Geschenk zu machen beabsichtigt, vielmehr jeder gerade so viel zu erlangen wünscht, als er hingibt.

Welches ist aber der gerechte Preis?

Der Werth im vermögensrechtlichen Sinne, auch Tauschwerth genannt, ist das Verhältniß, in dem ein wirthschaftliches Gut gegen andere wirthschaftliche Güter umgetauscht werden kann. Unter wirthschaftlichem Gut verstehen wir hier ein solches, welches irgendwie dem Menschen einen irdischen, zeitlichen Vortheil gewährt. Damit ein Gut Tauschwerth habe, muß es sich in dem ausschließlichen Besitz eines Menschen befinden können und nicht in solcher Fülle vorhanden sein, daß es jeder nach Belieben haben kann (s. oben 160).

Wird das genannte Verhältniß an einer Einheit gemessen und bestimmt, so erhält man den Preis. Der Preis ist also der an einem einheitlichen Maße (Geld) gemessene und ausgedrückte Werth [2]. Der Preis setzt eine abschätzende Vergleichung der verschiedenen Werthe voraus und ist das Resultat derselben. Daraus folgt, daß der Preis der Sache zunächst von dem allgemeinen Urtheil über den Werth der Sache bestimmt wird. Dieses Urtheil richtet sich vorzüglich nach dem innern Werth (Gebrauchswerth) [3] der Sache selbst, sodann aber auch nach den Herstellungskosten, der Seltenheit derselben u. s. w. An dieses allgemeine Urtheil kann sich jeder halten. Deshalb dürfen europäische Kaufleute die Spielsachen und Glaswaaren, welche bei uns nur einen geringen Werth haben, aber bei wilden Völkerstämmen sehr geschätzt werden, den letzteren zu dem bei ihnen geltenden Preis verkaufen. Sie dürfen sich an das in einem Lande allgemeine Urtheil halten, auch wenn dasselbe unvernünftig ist — wenigstens solange es nicht auf einem wesentlichen Irrthum beruht [4].

Das allgemeine Urtheil über den Werth einer Sache ist selbstverständlich kein mathematisch abgegrenztes. Der eine wird derselben Waare einen höhern

[1] Nach dem Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich, § 459 und 463, bleibt das Eigenthum und Risico an der Sache dem Verkäufer bis zur Uebergabe derselben, ebenso aber auch die Nutzungen an derselben.

[2] Sehr häufig wird sowohl in der Umgangssprache als in Schriften „Werth“ im Sinne von „Preis“ genommen; z. B. in der Frage: Wie viel ist eine Sache werth?

[3] Unter dem Gebrauchswerth, von dem hier die Rede, ist nicht der individuelle Gebrauchswerth zu verstehen, den die Waare für dieses oder jenes Individuum, z. B. den Käufer, hat, sondern der Gebrauchswerth, den sie durchschnittlich für alle in ähnlicher Lage Befindlichen in der Gesellschaft besitzt. In betreff der Unterscheidung zwischen Tauschwerth und Gebrauchswerth sieh oben S. 158.

[4] De Lugo, De iustit. et iure disp. 26 s. 4 n. 43.

Werth zuerkennen als der andere. Da nun der Preis einer Sache durch dieses Urtheil bestimmt wird, so hat auch er aus sich keine mathematische Grenze. Die gewöhnliche Bestimmung des Preises geschieht auf dem Markt unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage, und das Urtheil über den Werth und Preis der Sache pflegt gewissen Schwankungen unterworfen zu sein; es bewegt sich pendelartig zwischen zwei äußersten Grenzen hin und her. Der auf diese Weise bestimmte Preis heißt der gewöhnliche Preis oder *Marktpreis*. Bildet sich über eine Sache wegen ihrer großen Seltenheit auf dem Markt kein solches allgemeines Urtheil, so bleibt die Bestimmung des Preises dem Ermessen und Uebereinkommen der Käufer überlassen. Der so festgesetzte Preis heißt zum Unterschied vom Marktpreis der *conventionelle* Preis. Setzt endlich die öffentliche Gewalt, um ungerechter Ausbeutung oder Uebervortheilung vorzubeugen, den Preis einer Sache innerhalb der schwankenden Grenzen des Marktpreises genau fest, so heißt dieser Preis der *gesetzliche*.

Nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit muß sich der Preis, soweit er nicht obrigkeitlicherseits bestimmt ist, innerhalb der äußersten Grenzen des Marktpreises halten, so daß die Gerechtigkeit beim Austausch verletzt wird, wenn er über diese Grenzen hinausgeht oder hinabsinkt. Nur aus zufälligen Gründen darf man unter Umständen über diese Grenze des Preises hinausgehen, wenn nämlich die Sache für ihren Besitzer aus besonderen Gründen sehr werthvoll ist (Affectionspreis), oder wenn er dadurch einen Schaden erleidet.

Eine Art Kauf und Verkauf ist der *Handel mit Werthpapieren* (Effecten), indem diese gleich den übrigen Waaren auf dem dazu bestimmten Markt (Werthpapierbörse, Effectenbörse) gekauft und verkauft und ihr Preis unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage bestimmt wird. Nur waltet insofern ein großer Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Handel und dem Handel mit Werthpapieren ob, daß sich bei gewöhnlichen Waaren der zukünftige Preis durchschnittlich mit größerer Sicherheit voraus berechnen läßt. Die Werthpapiere sind viel plötzlicheren und größeren Preisveränderungen (Cursschwankungen) unterworfen als die gewöhnlichen Waaren. Das Wagniß beim Handel mit Werthpapieren ist also größer, aber ebenso auch die Aussicht auf Gewinn. Deshalb nähert sich der gewerbsmäßige Handel mit Werthpapieren dem Spiele und lockt naturgemäß die Speculation an.

Solange bei dergleichen Speculationen keine unerlaubten Mittel gebraucht werden, wie z. B. Verbreitung erdichteter Nachrichten, Verwendung unrechtmäßig entdeckter Geheimnisse und ähnliche, können sie in sich und innerhalb gewisser Grenzen nicht unerlaubt genannt werden. Man kann sogar zugeben, daß bis zu einem gewissen Grad die Speculation an der Effectenbörse auch ihren Nutzen hat, insofern sie den Ankauf von Werthpapieren zur Kapitalanlage und ebenso den Verkauf derselben zur Beschaffung flüssiger Mittel erleichtert; sie hilft auch zur Unterbringung neuer Staatspapiere und Actien. Das große Uebel der Effectenbörse ist, daß sie die Speculations- und Spielsucht leicht ins Ungemessene steigert und Schwindelunternehmungen begünstigt. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei so gewagten Speculationen Lüge und Betrug sehr oft erwünschte Bundesgenossen sind. Die sogenannten reinen Börsenkrisen sind vielfach nur die Wirkungen schwindelhafter „Hausse- (bezw. Baisse-) Perioden", in denen man durch alle erdenklichen, vielfach unredlichen Mittel

den Preis gewisser Papiere künstlich in die Höhe getrieben (bezw. herabgedrückt) hat.

II. Im *Gesellschaftsvertrag* vereinigen sich mehrere zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes mit gemeinsamen Leistungen. Die durch diesen Vertrag entstandene Vereinigung heißt *Gesellschaft*. Nach der Verschiedenheit der Zwecke und der Entstehungsweise unterscheidet man verschiedene Arten von Gesellschaften. Wir betrachten hier nur die *Erwerbsgesellschaften*, deren Zweck der Vermögenserwerb ist.

Die Erwerbsgesellschaften können gleich oder ungleich sein, je nachdem alle Glieder zu denselben Leistungen verpflichtet sind und dasselbe Anrecht auf Gewinn haben oder nicht. Man unterscheidet ferner *Kapital-* und *Arbeitsgesellschaften*, je nachdem die Glieder der Gesellschaft hauptsächlich bloß durch Einsatz von Kapitalien oder zugleich mit persönlichen Leistungen an der Gesellschaft betheiligt sind. Die Kapitalgesellschaften zerfallen wieder in *offene* und *anonyme*. Bei den *offenen* Gesellschaften ist unbeschränkte Haftbarkeit, d. h. jeder Theilnehmer haftet mit seinem ganzen Vermögen für die Schulden der Gesellschaft. Bei den *anonymen* Gesellschaften oder *Actiengesellschaften* haftet jeder Theilnehmer nur mit dem Einlagekapital.

Die *Actiengesellschaft* ist übrigens durch die auf das Einlagekapital beschränkte Haftbarkeit der Mitglieder noch nicht genügend gekennzeichnet. Das Einlagekapital muß außerdem in bestimmte, gleiche Theile (Actien) zerlegt und jeder Theilnehmer nur nach Maßgabe seiner Actien zu den Zwecken und Schulden der Gesellschaft beizutragen verpflichtet sein.

Die Actiengesellschaft ist wesentlich ein Erzeugniß des modernen Erwerbslebens. Wenn man sie als ein Ergebniß des germanischen Rechtes hingestellt hat, so kann das nur insofern wahr sein, als das römische Recht sie noch nicht erwähnt. Dagegen ist es ebenso wahr, daß die ersten Beispiele von Actiengesellschaften uns in Italien begegnen, wo das römische Recht herrschte.

Eine Actiengesellschaft kann sich nur mit *ausdrücklicher* Erklärung der beschränkten Haftbarkeit bilden. Das ist nicht bloß eine Forderung der positiven Gesetze, sondern auch der natürlichen Gerechtigkeit. Denn an und für sich haftet jeder Geschäftsmann mit seinem ganzen Vermögen für seine Schulden. Von dieser Pflicht kann er sich nur dadurch befreien, daß er *von vornherein* öffentlich erklärt, nur für eine bestimmte Kapitaleinlage haften zu wollen, so daß jeder, der mit ihm sich in geschäftliche Beziehungen einläßt, von Anfang an gewarnt ist und freiwillig das damit verbundene Risico auf sich nimmt. Außerdem ist die Ermächtigung der öffentlichen Gewalt dazu erforderlich. Die Regierung kann aber nicht beliebig diese Erlaubniß geben, sondern nur aus schwerwiegenden Gründen. Solche Gründe liegen aber für einzelne Geschäftsleute kaum vor, sondern nur für Gesellschaften, bei denen, wegen der vielen dabei Betheiligten, aus einer unbeschränkten Haftbarkeit sich leicht schwere Nachtheile für weite Kreise ergeben können, wie die Geschichte der englischen Handelsgesellschaften mit unbeschränkter Haft beweist.

Es haben sich in neuerer Zeit wiederholt Stimmen zu Gunsten nicht bloß der Einschränkung, sondern der völligen *Unterdrückung* der Actiengesellschaften erhoben. Unläugbar haben diese Gesellschaften bedeutende Schattenseiten, besonders infolge der Loslösung des Kapitals von der persönlichen Haft

und Verantwortlichkeit. Die Inhaber der Actien leiten nicht selbst die Gesellschaft, sondern Directoren, die nicht immer genügend wirthschaftlich verantwortlich sind, weil sie zum großen Theil fremdes Vermögen verwalten; das gilt selbst dann, wenn sie Gewinnantheile erhalten. Hierzu kommt das Gründungsunwesen. Eben wegen der Leichtigkeit, große Kapitalien zusammenzubringen und mühelosen Gewinn zu ernten, reizen die Actiengesellschaften zu unnützen, unvernünftigen und schwindelhaften Unternehmungen, die nur auf Bereicherung der Gründer auf Kosten einfältiger, leichtgläubiger und leichtsinniger Leute abzielen.

Hiermit hängt die weitere Schattenseite innig zusammen, daß sie der wildesten Speculation und dem Börsenspiel das bequemste und willkommenste Mittel bieten[1]. Auch der Umstand darf nicht übersehen werden, daß es namentlich die Actiengesellschaften sind, welche die Kleingewerbe so rasch zu Gunsten des Großbetriebes aus dem Felde schlagen und dadurch zur Ansammlung ungeheurer Arbeitermassen an einzelnen Mittelpunkten Veranlassung geben.

Andererseits haben die Actiengesellschaften auch unläugbare Vortheile, die allerdings fast ausschließlich dem wirthschaftlichen Gebiet angehören. Die Actiengesellschaften sind sozusagen die Seele des modernen wirthschaftlichen Aufschwungs gewesen. All die großartigen Unternehmungen auf dem Gebiete der Eisenbahnen, Dampfschifffahrt, Kanäle, Tunnels, Bergwerke, Eisenhütten u. s. w. sind an erster Stelle den Actiengesellschaften zu verdanken. Diese vermögen großartige Kapitalien in kürzester Zeit zusammenzubringen und ermöglichen so, besonders infolge der beschränkten Haftbarkeit, viele große und gewagte Unternehmungen, welche die Kräfte der Einzelnen weit übersteigen. Den oben angeführten Nachtheilen läßt sich zum Theil durch Verbesserung der Gesetzgebung, durch Einschränkung und Ueberwachung seitens der Staatsgewalt abhelfen. So wird man, jedenfalls solange man nicht eine neue Gesellschaftsform gefunden, welche die Vortheile der beschränkten Haftbarkeit ohne deren Nachtheile gewährt, auf die Actiengesellschaften wohl nicht verzichten können.

III. Der Pfandvertrag (Faustpfand) ist ein Vertrag, durch den jemand eine bewegliche Sache seinem Gläubiger zur Sicherstellung einer Forderung übergibt. Das Recht des Gläubigers an dem Pfand ist ein dingliches Recht an fremder Sache (I, 448); derselbe hat aber die Pflicht, die Sache zurückzuerstatten, wenn seiner Forderung Genüge geleistet worden, oder wenn dies nicht geschehen, den Mehrbetrag des veräußerten Pfandes über die Schuldforderung herauszuzahlen.

Ist die verpfändete Sache eine unbewegliche und findet keine Besitzübertragung statt, so heißt der Pfandvertrag Hypothek[2].

IV. Die Bürgschaft (fideiussio) ist ein Vertrag, durch den der eine sich verpflichtet, für einen andern im Fall der Zahlungsunfähigkeit eine Schuld zu bezahlen. Nur wer die freie Verfügung über seine Güter hat, kann Bürgschaft leisten.

[1] Vgl. Handwörterbuch der Staatswissenschaften I, 115: „Es ist kein Zufall, daß die Geschichte des Börsenspiels auf das engste mit der Geschichte des Actienwesens verknüpft ist, und es muß als eine der schlimmsten Nachseiten des Actienwesens bezeichnet werden, daß es das Gift der Spielsucht über die weitesten Kreise verbreitet hat."

[2] Weitere Ausführungen bei Pruner, Moraltheologie (1883) S. 611.

V. Durch den Versicherungsvertrag (Assecuranz) übernimmt der eine die Pflicht, den andern gegen eine bestimmte jährliche Taxe in Bezug auf eine Sache schadlos zu halten, falls dieselbe durch ein Unglück zu Grunde gehen oder Schaden leiden sollte. Der Versicherte ist verpflichtet, die festgesetzte Taxe jährlich zu bezahlen, der Versicherer dagegen ist nur im Falle eines Unglücks zu seiner Leistung (Schadloshaltung) gehalten. Je nach der Verschiedenheit der Gefahren, gegen welche die Versicherung übernommen wird, unterscheidet man verschiedene Arten von Versicherungen: Feuerversicherung, Hagelversicherung, Versicherung gegen Ueberschwemmung, Schiffbruch u. s. w.

Damit der Versicherungsvertrag gerecht sei, muß die versicherte Sache wirklich existiren und die bestehende Gefahr der Wahrheit entsprechend dem Versicherer mitgetheilt werden. Von seiten des Versicherers wird erfordert, daß er wirklich fähig sei, die Entschädigung im Falle eines Unglücks zu gewähren. In Bezug auf die Höhe der Taxe ist es schwer, genau die Grenze zu bezeichnen, über die man nicht hinausgehen darf, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Wenn aber eine Versicherungsgesellschaft gewohnheitsmäßig einen Gewinn von 20 % und darüber einnimmt, ist die Versicherungstaxe zu hoch berechnet. Denn bei ausgedehnten Versicherungsgesellschaften ist das Risico bedeutend geringer, zumal bei einem allgemeinen Unglück dieselben ihre Entschädigungen nicht voll ausbezahlen[1].

Weil der Versicherer über große Kapitalien verfügen muß, so übernahmen bisher fast nur Actiengesellschaften Versicherungen. Für bestimmte Kreise haben sich in neuerer Zeit auch Versicherungen auf Gegenseitigkeit gebildet, bei denen die Versicherer zugleich die Versicherten sind, und sobald ein gewisses schnell verfügbares Kapital vorhanden ist, die Versicherten nur mehr im Fall eines wirklich vorgekommenen Unglücks eine Taxe (Beitrag) zu bezahlen haben. Diese Versicherungen haben das Gute, daß sie das Kapital in den Kreisen der Versicherten erhalten und durchschnittlich für letztere wohlfeiler sind.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß die neuesten öffentlichen Einrichtungen für Versicherungen in Bezug auf Unfälle, Altersschwäche, Krankheiten u. dgl. mit den Versicherungsverträgen nichts gemein haben, da sie nicht auf Verträgen, sondern auf gesetzlichen Anordnungen beruhen und nur das Wohl der Versicherten bezwecken.

VI. Die Glücksverträge sind solche Verträge, bei denen Gewinn oder Verlust von einem zukünftigen und zufälligen Ereigniß abhängig gemacht wird, und zwar in der Weise, daß die Gefahr erst durch den Vertrag entsteht. Hierdurch unterscheiden sich die Glücksverträge von den Versicherungsverträgen, bei denen die Gefahr für den einen schon vor dem Vertrage vorhanden ist.

Die wichtigsten Arten von Glücksverträgen sind die Wette, der Spielvertrag und die Lotterie. Bei der Wette verpflichten sich die Vertragschließenden, welche über die Wahrheit eines zukünftigen Ereignisses streiten, zu einer Leistung an denjenigen von beiden, der die Wahrheit getroffen. Beim Spielvertrag kommen die Spielenden überein, einen bestimmten Einsatz als Prämie dem Sieger zu überlassen. Im Lotterievertrag oder Ausspielvertrag gewährt jemand anderen gegen Zahlung eines Preises das Recht auf

[1] Schwane, Die Verträge § 29; Lehmkuhl, Theolog. mor. I. n. 1131.

die Betheiligung an der Verloosung bestimmter Gegenstände. Bei Privatlotterien, deren Zweck der Privatgewinn ist, darf der Gesammtpreis der Loose den Werth der zu verloosenden Gegenstände nur um so viel übersteigen, als der Gewinn betragen würde, den der Unternehmer der Lotterie auch sonst muthmaßlich in einem andern Geschäfte mit seinem Gelde hätte machen können. Ist aber der Zweck der Lotterie ein gemeinnütziger, so darf der Unterschied zwischen den Preisen der Loose und der eingesetzten Gegenstände größer sein, weil man mit Recht annimmt, daß die Käufer der Loose nicht bloß ihren eigenen Gewinn, sondern auch die Unterstützung des Unternehmens beabsichtigen.

Obwohl Lotterien an und für sich, solange beim Verkauf und Ziehen der Loose kein Betrug mit unterläuft, nicht unerlaubt sind, so ist doch der Mißbrauch derselben sehr leicht, und zu oft läßt sich das einfältige und gewinnsüchtige Volk verleiten, über seine Kräfte Loose zu kaufen. Deshalb sind sie nach Möglichkeit einzuschränken, besonders wenn sie dem Privatinteresse dienen.

Eine Art Spiel ist auch das Börsenspiel oder das Differenzgeschäft (Agiotage) an den Börsen, bei dem kein eigentlicher, sondern bloß ein Scheinkauf stattfindet, mit der Bestimmung, daß nur der Unterschied (Differenz) zwischen dem jetzigen Preis und dem spätern herausbezahlt werde. Die Börsenspiele sind nichts als Wetten in Bezug auf die zukünftigen Preisschwankungen der Börsenwaaren.

Zweite Abtheilung.

Die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen oder Gesellschaftslehre.

Nichts Geschaffenes existirt und wirkt vollständig isolirt. Ein Band gegenseitiger Bedingtheit und Solidarität umschlingt alle Dinge des Universums. Das gilt ganz besonders von den organischen Wesen, und am allermeisten vom Menschen, der seiner ganzen Naturanlage nach in der Gesellschaft wurzelt und auf sie hingewiesen ist (I, 20).

Zwar haben wir schon bisher den Menschen auch als gesellschaftliches Wesen berücksichtigt, doch nur so weit, als erforderlich war, um die persönlichen Pflichten und Rechte der Einzelnen allseitig festzustellen. Die Betrachtung des Menschen, insofern er ein Glied der Gesellschaft ist oder insofern er sich mit anderen seinesgleichen zu einem gesellschaftlichen Ganzen dauernd vereinigt, ließen wir beiseite; dieselbe soll den Gegenstand der folgenden Untersuchungen bilden, welche wir unter dem Namen Gesellschaftslehre zusammenfassen.

Selbstverständlich werden wir nur die Gesellschaften in den Bereich unserer Untersuchungen ziehen, die sich aus der Natur des Menschen nothwendig ergeben und allein einer philosophischen Untersuchung fähig und bedürftig sind, weil sie allein eine von Natur bestimmte Aufgabe und Einrichtung besitzen. Bei den freien Gesellschaften kommen philosophisch nur die allgemeinen Rechtsgrundsätze in Betracht, die wir schon früher bei Besprechung der Verträge (s. oben 306 ff.) dargelegt haben.

Die natürlichen Gesellschaften sind die Familie und der Staat, zu denen allenfalls noch die menschliche Gesellschaft als solche, insofern sie das ganze Menschengeschlecht umfaßt, gerechnet werden kann. Doch werden wir die letztere nicht weiter berücksichtigen, weil sich ihr Wesen aus dem, was wir über den gemeinsamen Ursprung und Endzweck aller Menschen und das ihnen vom Lenker des Weltalls auferlegte gemeinsame Naturgesetz gesagt haben, zur Genüge ergibt.

Außer der Familie und dem Staat werden wir noch die Beziehungen der verschiedenen Staaten zu einander zu betrachten haben. Danach zerfällt diese zweite Abtheilung des zweiten Bandes der Moralphilosophie in drei Bücher, von denen das erste die Familie, das zweite den Staat, das dritte das Völkerrecht behandelt.

Erstes Buch.

Die Familie.

Erstes Kapitel.

Von der Gesellschaft im allgemeinen.

§ 1.

Begriff der Gesellschaft.

Die Familie ist wie der Staat eine Art Gesellschaft (Gemeinschaft[1]). Wir müssen daher, um zu ihrem vollen Verständniß zu gelangen, mit einer Analyse des Begriffes Gesellschaft beginnen.

1. Was ist eine Gesellschaft? Eine dauernde Vereinigung mehrerer, die durch gemeinsame Thätigkeit einem gemeinschaftlichen Ziele zuzustreben verpflichtet sind.

Die Gesellschaft bedeutet also zunächst eine Vereinigung, ein Zusammengesellen mehrerer. Ein Einzelner kann keine Gesellschaft bilden. Die Vereinigung darf ferner nicht eine bloß äußerliche sein. Zwar redet man wohl von einer zahlreichen Gesellschaft, die sich bei einer Unterhaltung eingefunden habe, aber dann nimmt man das Wort Gesellschaft in einem weitern und uneigentlichen Sinne. Die bloß örtliche Vereinigung genügt zu einer eigentlichen Gesellschaft nicht, denn sonst würde jede Menge, die sich irgendwo zusammenfindet, eine Gesellschaft bilden. Ja die örtliche Vereinigung ist zur Gesellschaft gar nicht erforderlich. Eine Gesellschaft kann über viele Länder zerstreut sein. So kann eine literarische oder volkswirthschaftliche Gesellschaft in den verschiedensten Ländern ihre Mitglieder haben. Die katholische Kirche ist eine über den ganzen Erdkreis verbreitete Gesellschaft.

Die Vereinigung muß also eine innerliche, in moralischen Banden bestehende sein. Wie kommt dieselbe zu stande? Vor allem durch die Einheit des Zieles, dem die Glieder der Gesellschaft zustreben. Doch genügt diese allein noch nicht. Deshalb z. B., weil mehrere gleichzeitig, ohne jede Verabredung untereinander, an der Lösung desselben Problems arbeiten, bilden sie noch keine Gesellschaft. Erst wenn mehrere sich durch gegenseitige Rechte und Pflichten zu einem moralischen Ganzen verbinden und mit vereinten Kräften dieses gemeinsame Ziel erreichen wollen, werden sie zu einer eigentlichen Gesellschaft.

Weil nur vernünftige Wesen einer solchen Einigung durch Rechte und Pflichten in Bezug auf einen Zweck fähig sind, so kann bei unvernünftigen Wesen von einer eigentlichen Gesellschaft keine Rede sein, mögen sich sonst auch noch so viele Analogien zu den gesellschaftlichen Verhältnissen der Menschen bei ihnen finden, wie z. B. bei den Bienen oder Ameisen.

Mit der Gesellschaft im strengen Sinne verbinden wir endlich den Begriff der Dauer. Eine bloß augenblickliche, vorübergehende Vereinigung zu der

[1] Wir werden im folgenden die Worte Gesellschaft, Gemeinwesen und Gemeinschaft für gleichbedeutend nehmen.

einen oder andern Verrichtung pflegt nicht Gesellschaft genannt zu werden. Vereinigen wir die aufgezählten Elemente, so erhalten wir die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung der Gesellschaft.

2. Die wesentlichen Erfordernisse der Gesellschaft sind nach der gegebenen Bestimmung: a) eine Mehrheit von Personen, b) ein gemeinsamer Zweck, c) die Zusammenfassung oder geordnete Vereinigung der Thätigkeiten dieser Personen zu dem gemeinsamen Zweck. Die Mehrheit der Personen bildet gewissermaßen den Stoff der Gesellschaft, die Vereinigung derselben zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes ihre Form. Der Zweck selbst ist nicht ein innerer Bestandtheil der Gesellschaft, wohl aber die Richtung auf diesen Zweck. Dieser wird von ihr vorausgesetzt und bestimmt ihr Wesen und ihre Richtung, wie der Gegenstand das Sehen oder Hören. Denn die Gesellschaft ist ihrem Wesen nach die Einigung und Hinordnung mehrerer zu einem bestimmten Zweck und hängt deshalb ganz von demselben ab. Daher der allgemeine Grundsatz: „Der Zweck bestimmt das Wesen der Gesellschaft" (societas specificatur a fine)[1].

Durch die Vereinigung mehrerer in Bezug auf den gemeinsamen Zweck entsteht ein neues, einheitliches, durch moralische Bande, d. h. durch Rechte und Pflichten verbundenes Ganze, das einen bestimmten Zweck, eine eigene Thätigkeit besitzt, das Träger von Rechten ist und deshalb Aehnlichkeit hat mit einer menschlichen Person, weshalb es auch moralische Person genannt wird.

3. Da die Gesellschaft ihrem innersten Wesen nach eine Vereinigung mehrerer zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes ist, so kann sie nie Selbstzweck sein; jede Gesellschaft ist und bleibt ein bloßes Mittel zur Erreichung eines Zweckes. Weil ferner die Einigung durch Rechte und Pflichten in Bezug auf denselben Zweck zu stande kommt, so kann keine Vereinigung von Menschen zu einem sittlich verwerflichen Zwecke eine wahre Gesellschaft sein. Denn es ist ein Widerspruch, daß man verpflichtet sei, für einen Zweck mitzuarbeiten, den das natürliche Sittengesetz verbietet. Eine Räuber- oder Falschmünzerbande verdient den Namen einer Gesellschaft nicht.

4. Ein aus dem Wesen der Gesellschaft sich nothwendig ergebendes Erforderniß derselben ist die Autorität, d. h. das Recht, die Glieder der Gesellschaft zu gewissen Leistungen oder Unterlassungen in Bezug auf den gemeinsamen Zweck zu verpflichten. Ein geordnetes, zweckmäßiges Zusammenwirken vieler läßt sich nur dadurch erreichen, daß ein Wille vorhanden ist, der allen die Art und Weise ihrer Mitwirkung zur Erreichung des Zieles vorzuzeichnen das Recht hat. Selbst angenommen, alle Glieder der Gesellschaft erkennten den gemeinsamen Zweck und wären fest entschlossen, denselben durch gemeinsame Thätigkeit zu erreichen, so gäbe es doch noch viele Mittel und Wege, um zum Ziele zu gelangen. Welcher von den möglichen Wegen soll eingeschlagen werden? Die Urtheile darüber sind vielleicht ganz verschieden und dementsprechend auch die Entschlüsse. Soll sich

[1] In diesem Sinn sagt der hl. Thomas (Opuscul. Contra impugn. Dei cultum c. 3): Secundum diversa, ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui et de eis iudicare, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine.

die Thätigkeit der Einzelnen nicht zersplittern und der eine nicht niederreißen, was der andere aufbaut, soll überhaupt Einheit und Ordnung in die Vielheit der Thätigkeiten kommen, so bedarf es eines Willens, welcher das Wollen aller, soweit zur Erreichung des Zweckes erforderlich, zusammenfaßt und auf das Ziel hinlenkt. Dieser zusammenfassende Wille ist die gesellschaftliche Autorität. Ihrer Aufgabe entsprechend kann die Autorität oder Leitungsbefugniß in jeder Gesellschaft nur eine sein. Unter Voraussetzung mehrerer voneinander unabhängigen Autoritäten wäre es um Einheit und Ordnung geschehen.

Die Einheit der Autorität ist jedoch nicht zu verwechseln mit der Einheit des Trägers derselben. Wie jedes Recht, muß auch die Autorität einen Träger (Subject) haben, aber es können sich mehrere Personen in dieselbe teilen oder zusammen einen einheitlichen Träger derselben ausmachen. Dadurch wird die Einheit der Autorität nicht aufgehoben, weil die einzelnen Inhaber oder Theilhaber derselben nicht unabhängig voneinander, sondern nur in Gemeinschaft mit den übrigen von ihr Gebrauch machen können. Die Autorität bleibt ferner in einer und derselben Gesellschaft immer die gleiche; sie erlischt oder verändert sich nur mit dem Untergang oder der Veränderung der Gesellschaft, die Träger der Autorität aber können wechseln, sei es, daß bei gleichbleibender Zahl an die Stelle der früheren Inhaber der Gewalt andere treten, sei es, daß die Gewalt in anderer Weise oder auf eine größere Zahl von Personen vertheilt wird.

5. Der unmittelbare Zweck der Autorität ist zwar von dem Zweck der Gesellschaft verschieden, hat aber an diesem sein Maß und seine Richtschnur. Der unmittelbare Zweck der Gesellschaft ist die Erreichung des Gutes, um dessentwillen sie entstanden; der unmittelbare Zweck der Autorität dagegen ist die Leitung der Gesellschaft zu ihrem Ziele. Die Autorität will und soll bewirken, daß die Gesellschaft ihren Zweck erreiche. In dieser Aufgabe liegt auch die wesentliche Schranke jeder Autorität. Sie kann von den Gliedern der Gesellschaft nur verlangen, was zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes dienlich, nicht aber, was dazu offenbar unnütz oder gar schädlich ist.

6. Als moralische Person mit einem bestimmten Zweck und Wirkungskreis muß jede Gesellschaft Trägerin von Rechten und Pflichten sein, sowohl anderen Gesellschaften als ihren eigenen Gliedern gegenüber. Damit ist nicht gesagt, daß jede Vereinigung mehrerer zu einem an sich erlaubten Zweck von allen anderen immer sofort als Gesellschaft oder Inhaberin von Rechten anzusehen sei, sondern bloß, daß unter der Voraussetzung des Bestandes einer Gesellschaft diese auch Rechte und Pflichten haben müsse. Sie muß gewisse Rechte haben, weil diese die nothwendige Voraussetzung der sichern und geordneten Arbeit an der Erreichung eines Zieles sind; so muß sie auswärtigen Gesellschaften oder Personen gegenüber innerhalb gewisser Grenzen das Recht der freien, ungestörten Bewegung haben und in Bezug auf ihre eigenen Glieder befugt sein, das zur Erreichung des Zieles Nöthige zu fordern. Hat die Gesellschaft Rechte, so hat sie auch Pflichten, weil kein endliches Wesen Rechte ohne Pflichten besitzt. Die Rechte sind die nöthige Aussteuer zur Erfüllung der Pflichten.

7. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß zwischen der Gesellschaft, von der wir hier reden, und dem Gesellschaftsvertrag, von dem früher (333) die Rede war, ein weiter Unterschied ist. Der Gesellschaftsvertrag ist eine vorübergehende Bethätigung, durch die eine Gesellschaft entsteht; die Gesellschaft selbst ist das durch diese Bethätigung zu stande gekommene moralische Ganze. Selbstverständlich ist nicht jedes durch Vertrag entstandene Rechtsverhältniß eine Gesellschaft. Auch kann eine Gesellschaft noch auf anderem Wege als dem des Vertrages entstehen.

Der Vertrag, durch den eine Gesellschaft entsteht, darf natürlich nicht als eine Thätigkeit dieser Gesellschaft aufgefaßt werden. Denn bevor man handeln kann, muß man existiren, und der Vertrag geht der Gesellschaft, wenigstens der Ordnung der Natur nach, vorher und begründet sie. Die Gründung einer Actiengesellschaft ist nicht eine Thätigkeit der Actiengesellschaft, sondern der einzelnen noch unabhängigen Gründer [1].

§ 2.

Die verschiedenen Arten von Gesellschaften.

1. Der Artunterschied der Gesellschaften hängt zunächst und zumeist von dem Zweck derselben ab. In Bezug auf den Zweck unterscheidet man a) vollständige und unvollständige Gesellschaften, je nachdem sie alle irdischen Güter in ihrem ganzen Umfang oder bloß einzelne Arten derselben bezwecken. Vollständige Gesellschaften sind die Familie und der Staat, weil sie das allseitige Wohl des Menschen wenigstens bis zu einem gewissen Grade verfolgen; alle übrigen Gesellschaften sind unvollständige.

b) Religiöse und profane Gesellschaften; die profanen können wieder wirthschaftliche, wissenschaftliche oder künstlerische sein.

2. Mit Rücksicht auf ihre Ausdehnung unterscheidet man die allgemeine menschliche Gesellschaft und die besonderen begrenzten Gesellschaften. Die Menschheit bildet eine die ganze Erde umfassende Gesellschaft, insofern alle Menschen dasselbe Endziel, nämlich die Verherrlichung des Schöpfers und ihr eigenes ewiges Glück, haben, unter demselben höchsten Gesetzgeber und demselben natürlichen Sittengesetze stehen und durch mancherlei gegenseitige Pflichten und Rechte miteinander zu einer großen Familie verbunden sind. Die allgemeine menschliche Gesellschaft gliedert sich in die zahlreichen besonderen Gesellschaften: Staaten, Familien u. s. w., die nach Ort und Zeit begrenzt sind und einer menschlichen Autorität unterstehen.

3. In Anbetracht des Ursprunges lassen sich natürliche und freie Gesellschaften unterscheiden. Freie Gesellschaften sind solche, deren Einrichtung und Gestaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundsätze vom freien Ermessen der Menschen abhängt; natürliche dagegen solche, die nicht bloß ihrer Gattung, sondern auch ihrer besondern Art nach von dem Schöpfer der Natur gewollt sind und sich nothwendig aus der Natur des Menschen ergeben. Die natürlichen Gesellschaften haben schon von Natur aus

[1] Für weitere Ausführungen über Begriff und Wesen der Gesellschaft verweisen wir auf die eingehende und gründliche Behandlung dieses Gegenstandes bei Meyer, Institut. iuris natur. p. I. n. 347 sqq.; Taparelli, Versuch eines Naturrechts I. Bd. 2. Thl. S. 115 ff.

einen ihnen vorgezeichneten Zweck und eine dem entsprechende Einrichtung; sie sind also in Bezug auf ihre Verfassung wenigstens zum Theil dem Belieben der Menschen entzogen.

Man kann auch nothwendige und freie Gesellschaften unterscheiden. Diese Eintheilung fällt mit der vorigen zusammen oder auch nicht, je nachdem man das „nothwendig“ auffaßt. Nennt man jede in ihrem Bestande von menschlicher Willkür unabhängige Gesellschaft nothwendig, so ist sie von der vorigen verschieden. Denn die christliche Kirche ist nach katholischer Lehre in ihrem Dasein von dem Willen der Menschen unabhängig, in diesem Sinne also nothwendig. Trotzdem ist sie keine natürliche Gesellschaft, weil sie nicht aus den Neigungen und Anlagen der Natur hervorkeimt, sondern auf dem freien uns durch die übernatürliche Offenbarung kundgethanen Willen des Schöpfers beruht.

Nennt man dagegen jene Gesellschaft nothwendig, die sich ihrer Art nach nothwendig aus der Natur ergibt, so fällt diese Eintheilung mit der vorigen zusammen. Wir sagen, ihrer Art nach. Die Familie z. B. entsteht in jedem concreten Falle durch eine freie Uebereinkunft zweier Personen, und trotzdem ist sie eine ihrer Art nach nothwendige, weil die Natur nicht nur im allgemeinen zur Verbindung der beiden Geschlechter treibt, sondern in der Weise, daß daraus die Familie als dauernde Gesellschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern zu dem von Natur gewollten Zweck entsteht.

4. Hinsichtlich der Bestandtheile, aus denen sie gebildet sind, unterscheidet man: a) einfache und zusammengesetzte Gesellschaften. Die zusammengesetzten entstehen aus der organischen Vereinigung mehrerer. So sind die Familie und der Staat zusammengesetzte Gesellschaften, weil sie aus mehreren Gesellschaften gebildet werden; die Ehe dagegen ist eine einfache Gesellschaft, die sich nicht in andere Gesellschaften zerlegen läßt.

b) Gleiche und ungleiche Gesellschaften, je nachdem die Pflichten und Rechte aller Glieder gleich oder ungleich sind.

5. Berücksichtigt man das gegenseitige Abhängigkeitsverhältniß der Gesellschaften voneinander, so unterscheidet man vollkommene und unvollkommene Gesellschaften. Unvollkommene sind diejenigen, die sich nicht selbst zu ihrem Zwecke genügen und deshalb zum Zwecke der Ergänzung der Unterordnung unter andere Gesellschaften bedürfen; vollkommen dagegen sind jene, welche die zu ihrem Zweck erforderlichen Mittel in sich selbst besitzen und deshalb nicht mehr ihrer Natur nach auf ein höheres gesellschaftliches Ganze hingeordnet, sondern selbständig sind. Nur von der selbständigen und unabhängigen Gesellschaft läßt sich sagen, daß sie alle Mittel zu ihrem Zweck in sich selbst habe, oder daß sie sich selbst genüge[1]. Die Familie z. B. ist eine unvollkommene Gesellschaft, weil sie zur Erreichung ihres Zweckes der Ergänzung und Nachhilfe von außen bedarf und deshalb nothwendig mit anderen Familien zu einer größeren Gesellschaft zusammenwächst. Der Staat dagegen hat die zur Erfüllung seiner Aufgabe nöthigen Mittel innerhalb der natürlichen Ordnung in sich, er ist also eine vollkommene Gesellschaft. Das-

[1] Auch Aristoteles (Polit. I. c. 2) sieht die αὐτάρκεια, das Selbstgenügen, als das eigentliche Merkmal der vollkommenen Gesellschaft an.

selbe gilt von der Kirche, welche von ihrem göttlichen Stifter mit allen zur Erreichung ihres Zweckes nöthigen Mitteln ausgerüstet wurde[1].

6. Nach dem Verhältniß der Gesellschaften zum Staat und zur Kirche unterscheidet man öffentliche und Privatgesellschaften. Als öffentliche Gesellschaften gelten diejenigen, welche von der öffentlichen staatlichen oder kirchlichen Gewalt als juristische Personen anerkannt und mit gewissen öffentlichen Rechten (Corporationsrechten) ausgerüstet sind. Alle übrigen sind Privatgesellschaften.

Unterscheidet man die öffentlichen und Privatgesellschaften nach dem Zweck, den sie erstreben, so sind bloß Staat und Kirche öffentliche Gemeinwesen, alle übrigen Gesellschaften private.

Zweites Kapitel.

Die Ehe.

Erster Artikel.

Natur und Nothwendigkeit der Ehe.

§ 1.

Verhältniß der Ehe zur Familie.

Wenn wir die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu einander mit einem Organismus vergleichen wollen, so ist die Familie nicht nur die Urzelle, von welcher der organische Aufbau den Anfang und Ausgangspunkt nimmt, sondern auch das Vorbild, nach dem sie sich gestalten, und die Pflanzschule, aus der sie sich fortwährend ergänzen. Die Familie selbst hinwiederum hat ihre Wurzel in der Ehe. Aus der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau erwächst die Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, und an diese beiden gesellschaftlichen Verhältnisse schließt sich als naturgemäße Erweiterung die Gemeinschaft zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Familie ist also ein zusammengesetztes Ganze und kann deshalb nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles[2] wie jedes derartige Ganze nur durch Zerlegung in seine letzten Theile vollständig begriffen werden. Wir werden daher der Reihe nach die drei gesellschaftlichen Bestandtheile der Familie in ihrer genetischen Reihenfolge betrachten: das Verhältniß zwischen den Ehegatten (die Ehe), das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern und endlich das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Zuvor wollen wir jedoch uns eine allgemeine Idee von der Familie als Ganzem zu bilden suchen. Obwohl die Familie einem jedem so nahe steht, daß ihr bloßer Name in seiner Brust die angenehmsten Gefühle und Erinnerungen

[1] In diesem Sinne sagt auch Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben Immortale Dei vom 1. November 1885: Ecclesia „societas est genere et iure *perfecta, cum adiumenta* ad incolumitatem actionemque suam *necessaria*, voluntate beneficioque conditoris sui, *omnia in se et per se ipsa possideat*“.

[2] Polit. I. c. 1.

weckt, so geräth man doch in nicht geringe Verlegenheit, wenn man eine genaue Begriffsbestimmung von ihr geben soll. Von allen schon aufgestellten Definitionen der Familie scheint uns die von Aristoteles und dem hl. Thomas gegebene noch immer die beste. Die *Familie ist eine natürliche Gesellschaft* (*Gemeinschaft*) *zum Zweck des täglichen Zusammenlebens* oder eine natürliche Gesellschaft, *deren Zweck die Besorgung alles dessen ist, was der Mensch täglich bedarf*[1]. Was eine natürliche Gesellschaft sei, wurde schon erklärt (341); daß aber die Familie eine solche Gesellschaft sei, werden wir zu beweisen haben.

Man kann auch die Familie im Anschluß an die Auffassung des römischen Rechts die *Gesammtheit derjenigen nennen, welche derselben hausväterlichen Gewalt unterstehen*. Diese Gewalt erstreckt sich auf täglich im Zusammenleben mehrerer vorkommende Handlungen und Bedürfnisse: Arbeit, Nahrung, Kleidung, Wohnung u. dgl. Nur muß man sich hüten, dieser hausväterlichen Gewalt den Umfang zuzugestehen, welchen sie nach römischer Auffassung hatte.

Man pflegt die Familie wohl auch die von Gott gewollte Anstalt zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu nennen. Man kann diese Begriffsbestimmung gelten lassen, obwohl die Fortpflanzung bloß der Hauptzweck der Familie ist, und zwar *unmittelbar* nur der Ehe, nicht der Familie als eines Ganzen. Indessen wirkt die ganze Familie mittelbar zu diesem Zwecke zusammen.

§ 2.

Geschichtliches über die Ehe.

Heute verstehen wir unter Ehe die *rechtmäßige dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung der Kinder*. Der Verlauf unserer Untersuchungen soll die Bedeutung dieser Begriffsbestimmung klarstellen und zugleich den Beweis für die Richtigkeit erbringen.

I. Vor allem aber fragt sich: ist die Ehe in diesem Sinne bloß eine Erscheinung der *heutigen Menschheit*, oder hat sie vielmehr *von jeher* auf Erden bestanden, seit es Menschen gab? Bekanntlich tritt heute eine weitverzweigte und anspruchsvolle Schule von Gelehrten für die erste Alternative ein, und zwar mit nicht geringem wissenschaftlichem Apparat. Nach dieser Ansicht gab es eine Zeit, in welcher der geschlechtliche Verkehr ein gänzlich regelloser war oder ein Zustand völlig regelloser Promiscuität (Hetärismus) herrschte. Erst in einer spätern Zeit und auf einer höhern Entwicklungsstufe nahmen die Männer Frauen in ihren ausschließlichen Besitz und begründeten so unsere heutige Auffassung von der Ehe.

---

[1] *Aristoteles* (Polit. I. c. 2, 1252 b. 12) definirt die Familie: Ἡ εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἰκός ἐστιν. Aehnlich der hl. *Thomas* in I. Pol. lect. 2: Domus est quaedam communitas secundum naturam constituta in omnem diem i. e. ad actus qui quotidie occurrunt agendi. *Silv. Maurus* nennt in seinem trefflichen Commentar zur Aristotelischen Politik (l. I. c. 1 n. 8) die Familie eine societas naturaliter instituta in ordine ad convictum quotidianum.

Neu ist diese Ansicht gerade nicht. Sie begegnet uns schon bei den griechischen und römischen Dichtern, denen dieselbe ein willkommener Tummelplatz für ihre Einbildungskraft war. So schildert *Horaz* ganz im Stil gewisser Philosophen aus neuerer Zeit, wie die Menschen zuerst als häßliche, stumme Bestien mit Pfoten und Krallen sich gegenseitig Eicheln und Weiber streitig machten; auf einer höhern Stufe sehen wir sie schon mit Knütteln kämpfen und endlich gar mit künstlichen Waffen; schließlich erfanden sie sogar die Sprache und fingen an, den ewigen Krieg zu verabscheuen, Häuser und Städte zu bauen, die Ehe und das Eigenthum zu schützen[1].

Th. Hobbes hat zuerst, wie wir schon früher (I, 20) angedeutet, diesen Phantasien in den naturrechtlichen Untersuchungen einen Platz eingeräumt[2]. Ihm folgte *J. J. Rousseau*. Während jedoch Hobbes die vorgesellschaftlichen Menschen als rücksichtslose Egoisten hinstellt, die beständig in wildem Kampfe gegenseitig ihr Dasein bedrohen, schildert uns Rousseau dieselben als unschuldige, harmlose Wesen, welche von Eicheln lebten, sich am nächsten Quell labten und unter demselben Baum ihr Lager fanden, der ihnen ihre Nahrung bot[3]. „Damals hatten sie (die vorgesellschaftlichen Menschen) weder Häuser noch Hütten noch irgend ein Eigenthum; jeder suchte sich das erste beste Nachtlager, oft nur für eine Nacht. Die Männer vereinigten sich mit den Weibern aufs Gerathewohl, wie es eben die Begegnung oder die Gelegenheit oder das Verlangen mit sich brachte. Die Mutter stillte anfangs ihre Kinder des eigenen Bedürfnisses wegen, und als die Gewohnheit ihr Liebe gegen dieselben eingeflößt hatte, fuhr sie in der Ernährung der Kinder um dieser selbst willen fort. Sobald die Kinder aber Kraft genug hatten, um selbst ihre Nahrung zu erwerben, verließen sie die Mutter . . . und bald kannte man sich gegenseitig nicht wieder." Rousseau will nicht, daß man diesen Urzustand als einen elenden ansehe. „Ich möchte gern wissen, worin das Elend eines freien Wesens bestehen kann, dessen Herz zufrieden und dessen Leib gesund ist? Ich frage, welches Leben eher denen, die es genießen, unerträglich wird, das gesellschaftliche oder das natürliche? Wir sehen ja rings um uns her nur Menschen, die sich über ihr Dasein beklagen."

Obwohl die Menschen in diesem Urzustand nach dem Genfer Philosophen keine sittlichen Ideen und Pflichten erkannten, so waren sie doch von Natur aus nicht böse oder lasterhaft, vielmehr voll zarten Mitleides für die Nöthen anderer.

II. Die neueren materialistischen Schulen, namentlich die Anhänger der darwinistischen Entwicklungslehre, neigen sich, ihrem Grundprincip des wilden Kampfes ums Dasein entsprechend, mehr auf die Seite von Hobbes als von Rousseau. Namentlich ist der Philosoph der Entwicklungshypothese, *Herbert Spencer*, unerschöpflich in Schilderungen des wilden, sittenlosen Lebens der Urmenschen. Wir haben schon im ersten Band (21) einige hierauf bezügliche Aussprüche von ihm angeführt. Seine „Sociologie" ist nichts als Hobbes bezw. Rousseau im Gewande des darwinistischen Naturforschers. Uebrigens ist H. Spencer nur ein, allerdings hervorragender, Vertreter dieser Richtung.

---

[1] Satir. I. sat. 3. Aehnlich Lucretius V, 923.

[2] De cive l. 6 c. 18 und Leviathan.

[3] So in seinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. 1753. Etwas abgeschwächt kehren dieselben Gedanken im Contrat social wieder. Da heißt es z. B. in Bezug auf die Familie l. I. ch. 2: La plus ancienne de toutes les sociétés et *la seule naturelle* est celle de la famille; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver? Sitôt que le besoin cesse, le lien naturel se dissout . . S'ils continuent de rester unis, ce *n'est plus naturellement, c'est volontairement*, et la *famille elle-même ne se maintient que par convention.*

Außer Spencer nennen wir noch J. Lubbock [1], L. Morgan, Ploß [2], Hellwald u. a. Die Zahl der philosophirenden Naturforscher, welche sich in demselben Geleise bewegen, ist Legion [3].

Worauf stützt sich nun diese Hypothese?

1. Hat man etwa Völker gefunden, die in Wirklichkeit keine Ehe besitzen? Die Behauptung Lubbocks und anderer, die Ehe sei bei den niedrigsten Rassen nicht vorhanden, ist längst durch die besonnenere Forschung widerlegt. So sagt Ratzel: „Die Basis der Familie ist das stillschweigende oder vertragsmäßig formulirte Uebereinkommen zwischen Mann und Weib, einen gemeinsamen Hausstand zu begründen und in demselben ihre Kinder aufzuziehen. Innerhalb dieser weiten Grenzen ist die Ehe bei allen Völkern zu finden. Wo man den Mangel solchen Uebereinkommens, also der Ehe im weitesten Sinne, behauptet hat, wie bei den Buschmännern, den Lubu Sumatras, den Ut Borneo's, hat sich ihr Vorhandensein später überall herausgestellt." [4] Sogar Fr. v. Hellwald, ein in dieser Frage ganz unverdächtiger Zeuge, sieht sich zu dem Geständnisse genöthigt: „Der Urzustand einer Weibergemeinschaft mit Ausschluß irgend eines Verhältnisses zwischen einem einzelnen Mann und einem einzelnen Weibe findet sich zur Zeit auf der Erde gar nicht mehr." [5]

2. Woher nimmt man also die Beweise für den ursprünglichen Hetärismus oder die „communistische Ehe" Lubbocks? Man bedient sich der sogenannten „vergleichenden historischen Methode", die uns schon bei Behandlung der Grundeigenthumsfrage begegnete. Man forscht nach den ehelichen und sonstigen sittlichen Zuständen jener Völker, die man für die niedrigsten und verwahrlostesten hält, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die Anschauungen und Zustände der „Urmenschen". So findet man Stämme, bei denen die gröbsten sittlichen Ausschweifungen an der Tagesordnung und die ehelichen Beziehungen äußerst locker sind. Flugs schließt man daraus, überall müsse es in Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr ursprünglich so ausgesehen haben, und diesem Zustand müsse nothwendig ein Zustand völlig regelloser Promiscuität (Hetärismus) vorausgegangen sein. Für diese Anschauungen werden dann in allen sittlichen Anomalien, denen man irgendwo bei entarteten Stämmen begegnet, „Bestätigungen" gefunden.

Diese ganze vergleichende Methode entbehrt jeder Beweiskraft. Selbst wenn man heute irgendwo Völker fände, die keinerlei eheliche Einschränkung des Geschlechtsverkehrs anerkännten, so würde doch der Hinweis auf dieselben

---

[1] The origin of civilisation (1889) p. 69: „The lowest races have no institution of marriage" (die niedrigsten Rassen haben keine Ehe).

[2] Das Weib in der Natur= und Völkerkunde (2. Aufl. 1887) II, 434: „Die tiefsten Rassen kennen keine Bande, die wir als eheliche Verbindung bezeichnen könnten."

[3] Eine stattliche Reihe derselben findet sich aufgeführt bei Schneider, Die Naturvölker II, 415. Wir fügen denselben noch E. Gothein hinzu (Artikel Familie im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften").

[4] Völkerkunde Bd. I (1885), Einleitung S. 79. Aehnlich O. Peschel, Völkerkunde (6. Aufl.) S. 238; Schneider, Naturvölker II, 421. Speciell in Bezug auf die Ehe der Buschmänner und Andamanen sieh Winternitz, Zur Geschichte der Ehe (Globus LX, 148). Man sehe auch I, 522.

[5] Culturgeschichte I, 81.

nur dann die gegnerische Ansicht beweisen, wenn es feststände, daß die Menschen allmählich sich aus einem thierischen Zustand emporgearbeitet hätten. Das ist es aber, was wir mit aller Entschiedenheit in Abrede stellen. Wir haben die Gründe dafür schon an einer andern Stelle namhaft gemacht (I, 14). Gewiß kann kein Vernünftiger läugnen, daß solche Zustände sittlicher Verwahrlosung, wie sie uns bei manchen Wilden entgegentreten, die Folge der Entartung sein können. Den Anhängern der Abstammungslehre läge es also ob, die Möglichkeit einer solchen Degradation nicht vornehm von vornherein abzulehnen oder mit souveräner Verachtung zu ignoriren, sondern zu widerlegen, und zwar nicht mit luftigen Hypothesen, sondern mit positiven, unzweideutigen Thatsachen. Mit um so größerem Recht dürfen wir das von den Entwicklungslehrern erwarten, als sie so sehr auf die Positivität ihrer Wissenschaft pochen.

3. Wir wollen uns aber mit dieser allgemeinen Antwort nicht begnügen, sondern im einzelnen die Hauptbeweise prüfen, die man gegnerischerseits für die Annahme des ursprünglichen geschlechtlichen Communismus vorbringt.

a) Man weist auf die Thatsache hin, daß einige Völker in der Sprache keinen Unterschied machen zwischen der Frau und dem unverheirateten Mädchen. Allein wenn die Thatsache auch außer allem Zweifel stünde — was keineswegs der Fall ist —, so würde sie das Fehlen der Ehe doch nicht beweisen. Denn es ist unzulässig, aus dem Fehlen eines Wortes auf das Fehlen der Sache zu schließen. Nach dem Zeugniß des Aristoteles hatten die Griechen keinen Namen für die Ehe [1]. Fehlte ihnen etwa deshalb die Ehe und ihr Begriff? Auch von den altkalifornischen Indianern berichten die Missionäre, daß sie kein Wort für die Ehe hatten, obwohl ihnen diese Institution keineswegs fremd war.

b) Als ein weiterer Beweis für die ursprüngliche Promiscuität werden zahlreiche Gebräuche aufgeführt, welche Ueberbleibsel oder „Ueberlebsel" der ehemaligen Zügellosigkeit sein sollen. So scheinen manche Naturvölker der Jugend die größten Ausschweifungen zu gestatten und auf die Jungfräulichkeit der Braut keinen Werth zu legen. Hierauf läßt sich erwiedern: der Umstand allein, daß man nach der Verehelichung viel strengere Anforderungen in Bezug auf die Keuschheit stellt, beweist, daß den Wilden der Begriff der Ehe keineswegs fehlt. Sodann wissen wir von zahlreichen sonst sehr verwahrlosten Völkern, daß sie die Sünden der Unkeuschheit strenge ahnden und daß die Forderung der Jungfräulichkeit bei der Heirat eine große Rolle spielt. Diese Thatsache ließe sich kaum erklären, wenn ursprünglich der Geschlechtsverkehr ein regelloser gewesen wäre. Endlich — und das ist die Hauptsache — ist der Schluß: Heute finden wir bei vielen Völkern große geschlechtliche Ausschweifungen, also muß es in dieser Beziehung früher noch schlimmer ausgesehen haben, ein ganz verfehlter. Die Geschichte lehrt, daß bei zunehmender Cultur die Sittenreinheit keineswegs immer zu=, sondern manchmal abnimmt. Wie streng waren die Sitten der älteren Griechen und Römer, und wie traurig sah es hierin später aus, als beide Völker auf dem Gipfel der Macht und äußern Cultur standen! Wie lobt Tacitus die Sittenreinheit der Germanen, und wie sieht es heute aus in unseren Städten mit ihrem Zuhälterthum, ihrer offenen und verdeckten Prostitution, ihren ewigen Ehescheidungen!

c) Lubbock und L. Morgan und andere haben auch in der Hochschätzung der Hetären bei Griechen und Indern ein „Ueberlebsel" der communistischen Ehe gefunden; ferner in der sehr verbreiteten sogenannten „gastlichen Prostitution", die darin besteht, daß die Frau oder Tochter dem ankommenden Gaste angeboten wird; ferner

---

[1] Polit. I. 2, 1253 b: Ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις.

in gewissen unsittlichen Gebräuchen der Brautnacht sowie in der Benennung der Verwandtschaftsgrade, indem z. B. auch die Brüder des Vaters und der Mutter mit „Vater“ angeredet werden u. dgl. Es lohnt sich wirklich nicht der Mühe, diese Behauptungen im einzelnen zu widerlegen[1].

d) Vorzüglich ist es die sogenannte *weibliche Erbfolge* (Weiberlinie), welche man seit Bachofen[2] als Beweis für die ursprüngliche Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs ins Feld führt.

Manche Völker berechnen nämlich die Verwandtschaft und Familienzusammengehörigkeit nicht nach dem Manne, sondern nach der Frau, so daß die Kinder regelmäßig in allen bürgerlichen Verhältnissen dem Stand und Geschlecht der Mutter folgen. Schon Herodot fand diese Sitte, die er als eine völlige Ausnahme von der allgemeinen Gewohnheit der Völker ansah, bei den Lykiern vor; seither hat man sie auch bei anderen Stämmen entdeckt, so z. B. bei den meisten Australnegern. Hierzu kommt noch, daß bei manchen Völkern, z. B. bei mehreren Negerstämmen Südafrika's, das Weib eine große Rolle in allen gesellschaftlichen Angelegenheiten spielt und zuweilen sogar über Krieg und Frieden mitentscheidet.

Auf diese Thatsachen haben nun Bachofen, Mac Lennan, Dargun und viele andere, in neuerer Zeit namentlich Giraud-Teulon[3] eine ganze Theorie von einem ursprünglichen allgemeinen *Mutterrecht* gegründet. Nicht der Vater, so führt man aus, ist der ursprüngliche Krystallisationspunkt der Familie, auch nicht die monogame Ehe, sondern die Frau, und das läßt sich nur erklären, wenn man eine ursprüngliche Promiscuität der Geschlechter, oder was auf dasselbe hinauskommt, die Ungewißheit des Vaters voraussetzt. Waren ursprünglich die geschlechtlichen Beziehungen regellos, so erklärt sich leicht, warum die Familie sich um die Frau bildete. Denn sie hing inniger mit den Kindern zusammen als der unbekannte Vater, behielt dieselben bei sich und lernte allmählich, ihre Gunst nur denjenigen zuzuwenden, welche sich ihrem Einfluß unterwarfen. So entstand die ursprüngliche Weiberherrschaft (Gynokratie), und die ursprüngliche Familie war nicht die patriarchalische, sondern die „matriarchalische“. Mit unglaublichem Eifer spürt man nach Bestätigungen dieser Hypothese, und bei mehr als einem Naturforscher kann man ein sichtliches Vergnügen durchfühlen, wenn er eine neue „Bekräftigung“ für den thierischen Ursprung des Menschengeschlechtes gefunden zu haben glaubt. Und dabei diese souveräne Verachtung für jeden, der noch in den hergebrachten „Vorurtheilen“ befangen ist!

Der uns zugemessene Raum gestattet uns nicht, uns hier in eine eingehende ethnologische Untersuchung einzulassen. Wir müssen uns deshalb damit begnügen, die wichtigsten Gesichtspunkte zur Beurtheilung dieses Mutterrechtes zusammenzustellen[4].

α) Zunächst muß man im sogenannten Mutterrecht die „*Weiberherrschaft*“ (Gynokratie) von der „*weiblichen Linie*“ unterscheiden. Eine eigentliche *Gynokratie* ist nirgends constatirt worden. Man findet einige wenige Stämme, bei denen die Weiber nahezu dieselben Rechte haben wie die Männer, aber nirgends Stämme, bei denen die Weiber allein herrschen oder größere Rechte besitzen als die Männer. Durch die Annahme einer ursprünglichen Gynokratie gerathen auch die Anhänger derselben in argen Widerspruch mit sich selbst. Während nach ihnen sonst überall das Recht des Stärkern zur Geltung kam, soll bloß bei den Menschen das schwächere

[1] Wir verweisen auf das Werk *Westermarcks* (The history of human marriage. London 1891), der durch eingehende Forschungen zum Schlusse gelangt: „Die Hypothese der Promiscuität . . . ist völlig unbegründet und wesentlich unwissenschaftlich“ (a. a. O. S. 133); ferner auf *Winternitz* im Globus a. a. O. S. 149; *Schneider*, Die Naturvölker u. s. w. [2] Das Mutterrecht. Stuttgart 1861.

[3] Les origines du mariage et de la famille. Genève 1884.

[4] Für weitere Ausführungen sieh *Schneider*, Die Naturvölker II, 415 ff.

Geschlecht die Herrschaft an sich gerissen haben und zwar zu jener Zeit, wo sie dem Thiere am nächsten standen und sich nur vom Instinct und der rohen Gewalt leiten ließen. Ist das wohl glaublich?

β) Was sodann die *weibliche Linie* oder *Erbfolge* betrifft, so ist sie eine Ausnahmeerscheinung, die keineswegs auf eine ursprüngliche Promiscuität hinweist. „Man hat hierin“ (in der weiblichen Linie) „den Rest einer ehelosen Zeit sehen wollen“, bemerkt *Fr. Ratzel*[1], „aber es kann ebenso gut die Ausgeburt einer spätern juristischen Tüftelei sein, wie sie gerade den mit Rechtsfragen sich sehr gern beschäftigenden Negern oder Indianern nicht fern liegt.“ Andere erklären die Weiberlinie aus falschen physiologischen Anschauungen über den Antheil des Vaters bei der Zeugung; so z. B. *O. Peschel*[2], der die Ansicht Bachofens mit aller Entschiedenheit zurückweist. *C. N. Starcke* erklärt die Entstehung der weiblichen Linie aus den örtlichen Verhältnissen der Familien und Clans[3]. Ein Hauptgrund war wohl, wie *Westermarck*[4] richtig hervorhebt, die Vielweiberei. Es gibt noch heute Stämme, bei denen die Weiber desselben Mannes in getrennten Hütten mit ihren Kindern leben und der Mann abwechselnd bald bei dem einen, bald bei dem andern wohnt[5]. Was lag da näher, als daß die Verwandtschaft nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter berechnet wurde? Nur die Mutterlinie unterschied ja die zahlreichen Nachkommen desselben Stammvaters.

γ) Noch ein anderer Umstand mag mächtig zur Entstehung der weiblichen Linie beigetragen haben. Bekanntlich ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Solidarität bei wilden Stämmen sehr groß, und zwar gewöhnlich um so größer, je kleiner und schwächer ein Stamm ist. Dieses Gefühl hat seinen Grund in dem Bewußtsein der eigenen Schwäche. Lag es nun nicht sehr nahe, daß ein solcher Stamm im Interesse der Selbsterhaltung sich durch Heiraten zu stärken suchte? Das konnte aber dadurch geschehen, daß die Familienväter ihre Töchter nur unter der Bedingung an Angehörige anderer Stämme verheirateten, wenn diese sich entschlossen, zu der Familie der Braut überzusiedeln oder dieser im Falle einer Ehescheidung die Kinder zu überlassen. Dabei mag religiöser Aberglaube, behauptete Abstammung von Göttern u. dgl. mitgewirkt haben. Jedenfalls ist es reine Willkür, wenn man die weibliche Linie auf ursprüngliche Promiscuität zurückführen will.

δ) Uebrigens ist selbst nach darwinistischen Voraussetzungen die Annahme einer ursprünglichen Regellosigkeit des Geschlechtsverkehrs unhaltbar. Vor allem spricht schon die *Analogie* dagegen. Auch bei den Thieren findet eine strenge Paarung statt, wenn das Zusammenwirken der Eltern nicht bloß zur Erzeugung, sondern auch zur Aufziehung und Pflege der Jungen erforderlich ist[6]. Die Darwinisten, wie Brehm und andere, suchen ja in den beredtesten Worten die „eheliche Treue“ mancher Thiere zu schildern. Namentlich leben jene Thiere streng paarweise, welche den Menschen am nächsten stehen und nach vielen Darwinisten unsere unmittelbaren Ahnen sind, so z. B. die Gorillas und die Schimpansen.

Noch stärker spricht gegen die Promiscuitätshypothese die *Eifersucht*, die bei den Menschen sowohl als bei den höheren Säugethieren eine so große Rolle im ge-

[1] Völkerkunde I, Einleitung S. 81. [2] Völkerkunde S. 244.

[3] Die primitive Familie. Leipzig 1888. S. 57 ff.

[4] The history of human marriage. Man sehe auch Globus LX, 129.

[5] Von den Abiponern erzählt *Dobrizhoffer*: daß diejenigen, welche mehrere Weiber nehmen, dieselben immer in verschiedene, oft weit voneinander gelegene Wohnplätze vertheilen und zeitweise bald diese, bald jene besuchen. Und als Grund dieses Gebrauches gibt er an: weil sonst des Zankens und Schlagens wegen der Herrschaft im Hause und der Gunst des Mannes kein Ende wäre.

[6] *S. Thomas*, Contra gent. III, 124.

schlechtlichen Leben spielt. Namentlich wachen gerade bei den rohesten Naturvölkern, z. B. bei den Feuerländern, den Australnegern, den Veddahs auf Ceylon und vielen Indianerstämmen die Männer mit der größten Eifersucht über ihre Weiber und ahnden den Ehebruch in der grausamsten Weise.

e) In jüngster Zeit ist eine neue Ansicht über die Entstehung der Ehe und des Mutterrechts aufgestellt worden. Nach A. H. Post[1] ist die Annahme einer ursprünglichen Promiscuität eine reine, unbewiesene Hypothese. Um die Entwicklungsgeschichte der Familie zu verfolgen, muß man nicht von der Ehe und Familie in unserem heutigen Sinn ausgehen, sondern von sogenannten „Hausgenossenschaften", d. h. von Gruppen blutsverwandter Personen, welche unter einem thatsächlich anerkannten, gewählten oder erblichen Familienhaupte stehen, gemeinsam wohnen und wirthschaften und ein gemeinsames Hausvermögen besitzen, deren Genossen nach allen Seiten, besonders auch in Bezug auf Blutrache für einander verantwortlich sind.

Die Blutsverwandten, so führt Post des nähern aus, welche den Grundstock solcher Hausgenossenschaften bilden, können nun Blutsverwandte lediglich durch die Weiberlinie sein oder Blutsverwandte lediglich durch die Männerlinie, oder es können auch beide Verwandtschaftssysteme, das Mutterrechtssystem und das Vaterrechtssystem, vereint erscheinen. Je nach der Verschiedenheit der Hausgenossenschaften kann sich nun die Ehe gestalten: entweder bleibt jeder Ehegatte in seiner Familie, oder der Ehemann geht in die Familie seiner Frau; oder die Frau geht in die Familie des Ehemannes über.

Diese Erklärung scheint uns gerade so viel werth zu sein, als wenn einer die Entstehung des Hauses durch das Dorf erklären wollte. Wer der Sache auf den Grund gehen will, darf nicht bei den Hausgenossenschaften stehen bleiben. Denn es fragt sich gleich weiter: wie entstanden die von Post angenommenen Gruppen von Blutsverwandten oder die Hausgenossenschaften? Dieselben sind doch nicht vom Himmel gefallen? Die Hausgenossenschaften sind schon aus complicirten Rechtsverhältnissen in Bezug auf das Verhältniß zwischen Vater und Mutter, Kindern und Geschwistern, ferner in Bezug auf das Eigenthum, die politische Organisation zusammengesetzt, sie können also unmöglich den Ausgangspunkt der Erklärung bilden. Man muß sie vielmehr in ihre einfachsten Bestandtheile zerlegen und unter diesen die ursprünglichsten suchen. Die Wurzel der Hausgenossenschaften kann keine andere sein als die Ehe, d. h. das dauernde vertragsmäßige Verhältniß von Mann und Frau, aus dem sich ganz naturgemäß die Gruppen von Blutsverwandten ergeben. Es ist wirklich zu verwundern, wieviel Mühe man sich gibt, dieses einfache und naturgemäße Verhältniß zu verdunkeln.

§ 3.

Die Ehe als naturrechtliche Institution.

Den darwinistischen Phantasien gegenüber haben wir zu zeigen, daß die Ehe als dauernde Gemeinschaft von Mann und Frau zum Zweck der Fortpflanzung und Erziehung in der vernünftigen Natur des Menschen begründet und von ihr nothwendig gefordert ist, daß es mithin ein Irrthum ist, sie als eine willkürliche Erfindung der Menschen hinzustellen.

1. Gott will die Fortpflanzung des Menschengeschlechts durch die Verbindung der beiden Geschlechter. Das erkennen wir unzweideutig daraus, daß er die Menschen in zwei verschiedene Geschlechter halbirt und jedem Menschen nicht nur die Fähigkeit zur Fortpflanzung verliehen, sondern auch

[1] Sieh Ausland 1891, S. 821 und 841.

den heftigsten Naturtrieb zur Bethätigung derselben eingepflanzt hat. Auch die Analogie mit allen anderen Lebewesen läßt uns diese Absicht des Schöpfers erkennen. Endlich würde ohne die Vereinigung der Geschlechter zum Zweck der Fortpflanzung die Erde bald eine ihres unmittelbaren Zieles und Herrschers beraubte Einöde. Die Erde soll ja der Boden und das Arbeitsfeld sein, auf dem und aus dem die Menschen zur Kenntniß und Liebe ihres Schöpfers gelangen sollen.

Schon hieraus ergibt sich, daß jede Befriedigung des Geschlechtstriebes außerhalb der Verbindung der beiden Geschlechter unstatthaft, sittlich verwerflich ist. Denn der Zweck der Zeugungsfähigkeit ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und dieser Zweck kann natürlicherweise nur in der Verbindung der beiden Geschlechter erreicht werden. Die unnatürliche Geschlechtsbefriedigung ist also ein Mißbrauch. Hierzu kommt noch, daß der Geschlechtstrieb der am schwersten zu bezwingende ist und deshalb die größten Mißbräuche zum Schaden der Fortpflanzung fast unvermeidlich wären, wenn es je freistände, denselben auf unnatürliche Weise zu befriedigen.

2. Aber auch der Verkehr der beiden Geschlechter ist keineswegs ein völlig regelloser, in das Belieben der Menschen gestellter. Es ist vielmehr eine Forderung des Naturgesetzes, daß die Fortpflanzung nur innerhalb der Ehe, d. h. in der dauernden Verbindung von Mann und Frau stattfinde. Ob die Ehe völlig unauflöslich und monogam sein müsse, wollen wir an dieser Stelle noch unentschieden lassen.

Schon die Thatsache, daß wir bei allen Völkern die Ehe in irgend welcher Form antreffen und den Geschlechtsverkehr durch gewisse Gesetze geregelt sehen, ist ein Fingerzeig, daß wir es hier mit einer in der Natur selbst begründeten Erscheinung zu thun haben und die von den Socialdemokraten geforderte freie Liebe im Widerspruche mit der Natur steht.

In der That, schon die Würde des Menschen fordert, daß die Geschlechtsverbindung von Mann und Frau eine dauernde sei. Nichts scheint mit der Würde des Menschen so wenig vereinbar als ein völlig regelloser Verkehr zwischen den Geschlechtern, wie er im Thierreiche vorkommt. Der Mensch soll sich nicht von seinen blinden Trieben, sondern von der Vernunft leiten lassen. Dazu bedarf er aber gewisser objectiver, durch die Natur selbst vorgezeichneter und leicht erkennbarer Schranken. Beim Menschen sind die sinnlichen Triebe nicht so durch Instincte geregelt wie beim Thiere. Dieses hält von Natur aus Maß, weil ihm der Instinct zeigt, was ihm zuträglich oder schädlich ist. Bei dem Menschen sind diese Instincte nicht so ausgebildet, dafür ist ihm das Himmelslicht der Vernunft verliehen. Aristoteles spricht nur eine alte Erfahrungsthatsache aus, wenn er sagt, der Mensch sei ohne Tugend „das ruchloseste und wildeste Geschöpf und in Bezug auf Geschlechts- und Gaumenlust das schlimmste von allen"[1].

Soll sich der Mensch von seiner Vernunft im Geschlechtsleben leiten lassen, so muß er also bestimmte objective Gesetze und Schranken erkennen, welche er einzuhalten hat. Das gilt ganz besonders deshalb, weil der Geschlechtstrieb ein so mächtiger ist, der den Menschen leicht durch seine Sophistereien über

[1] Polit. I. 2, 1253 a. 32.

das gebührende Maß hinausreißen würde, wenn keine objectiven und klaren Schranken gezogen wären.

Welches sind nun diese Schranken? Die erste und wichtigste ist die Dauer des einmal eingegangenen Verhältnisses. Verlangt die Ehe nicht diese Dauer, so ist thatsächlich keine allgemeine Schranke im Geschlechtsverkehr vorhanden.

3. Sollte übrigens der vorgebrachte Grund einen Zweifel übrig lassen, ob die Ehe ihrer Natur nach eine dauernde Institution sein müsse, so wird derselbe völlig beseitigt durch den Hinblick auf die Erziehung der Kinder. Gänzlich hilflos kommt das Kind zur Welt. Die Thränen sind und bleiben lange das einzige Mittel der Selbsterhaltung, das es mit sich gebracht. Kein Thier macht eine so lange und so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Wenn Gott nicht jemand mit der Sorge für die Kindheit betraut, so hat er nicht genügend für die Erhaltung und das Fortkommen der neuen Ankömmlinge auf dieser Erde gesorgt; und zwar müssen die mit dieser Sorge betrauten Personen durch die Natur selbst concret bezeichnet sein, damit nicht jeder diese schwere Last auf die anderen schiebe.

Welches sind nun diese concreten, von der Natur selbst bezeichneten Erzieher der Kinder? Niemand anders als die Eltern.

Das sagt uns schon die innige Beziehung, in der die Eltern als Erzeuger, als Daseinsprincip zu ihren Kindern stehen. Das Dasein der Kinder ist gewiß eine Wohlthat, welche die Kinder ihren Eltern verdanken, aber sie wird für die Kinder werthlos oder geht ihnen verloren, wenn die Eltern nicht auch die Sorge für ihre Erhaltung und Erziehung übernehmen.

Das sagt uns ferner das Band inniger Liebe, welches von Natur aus Eltern und Kinder umschlingt. Sozusagen instinctiv fühlt sich das Kind zu den Eltern hingezogen, nimmt es voll Vertrauen, Hingabe und Gelehrigkeit in allen Nöthen und Zweifeln seine Zuflucht zu ihnen, und ebenso natürlich ist den Eltern das Gefühl zärtlicher Liebe und Zuneigung zu ihren Kindern, die ja ihre eigenen Abbilder, Leben von ihrem Leben, gewissermaßen die Fortsetzung ihres eigenen Lebens sind. Dieses gegenseitige Verhältniß inniger Liebe ist gewiß ein deutlicher Hinweis darauf, wem nach der Absicht des Schöpfers die Sorge für die Erziehung der Kinder obliegt. Dasselbe lehrt uns auch der allgemeine Gebrauch aller Völker, welche stets die Eltern als die von Natur berufenen Erzieher ihrer Kinder ansahen.

Die gebührende Erziehung kann aber nicht von einem Ehegatten allein besorgt werden, sie erheischt die vereinte Mühe beider Eltern. Ist auch in den ersten Jahren die unmittelbare Sorge für die Kindheit durch die Natur selbst hauptsächlich der Mutter anvertraut, so bedarf doch diese gerade zu der Zeit am meisten des Schutzes und der Stütze des Vaters, um ungetheilt ihren Kindern leben zu können. Und je älter das Kind wird, um so mehr bedarf es der unmittelbaren Leitung durch den Vater oder wenigstens der Stärkung der mütterlichen Autorität durch die ernstere und strengere des Vaters. Denn die Erziehung besteht nicht bloß in der leiblichen Ernährung und Pflege, sondern auch in der Sorge für die geistige und sittliche Entwicklung des Kindes. Dieses muß durch die Erziehung in den Stand gesetzt werden, einstens selbständig die ihm von der Vorsehung zugewiesene Aufgabe zu lösen, und vor allem muß es zur Gottesfurcht und Rechtschaffenheit, zur treuen Erfüllung aller seiner sittlichen Pflichten gegen seinen Schöpfer, seine Mitmenschen und sich selbst angeleitet werden.

Dazu bedarf es der vereinten Thätigkeit von Vater und Mutter, welche nicht nur physiologisch in Bezug auf die Fortpflanzung, sondern auch geistig und moralisch in Bezug auf die Erziehung sich gegenseitig ergänzen. Der Mann mit seiner ruhigen Ueberlegung, seiner ausdauernden Energie vertritt die Seite des Verstandes, die Frau mit ihrer lebhaften Phantasie und ihrem leicht erregbaren Gemüthe die Seite des Herzens. Eine Erziehung, der die Autorität des Vaters abging, ist in den meisten Fällen ebenso fehlerhaft als eine Erziehung, der die schonende Liebe und das wachsame Auge der Mutter mangelte.

Weil nun diese vereinte Erziehungsaufgabe, namentlich wenn mehrere Kinder vorhanden sind, durchschnittlich den größten Theil des Lebens, ja das ganze Leben in Anspruch nimmt, so muß auch die eheliche Verbindung, im allgemeinen wenigstens, eine lebenslängliche sein.

4. Aus dem Gesagten können wir entnehmen, welches der innere Zweck der Ehe ist. Wir sagen: der innere Zweck, d. h. der Zweck, zu dem die Ehe nach ihrer Natur und der Absicht des Schöpfers bestimmt ist. Denn die äußeren zufälligen Zwecke, welche sich die Brautleute bei Eingehung der Ehe vorsetzen, kommen hier nicht in Betracht, sie dürfen aber den von der Natur vorgezeichneten Zweck nicht hindern oder ausschließen.

a) Der innere Hauptzweck der Ehe ist die menschenwürdige Erzeugung und Erziehung der Kinder. Das ergibt sich, wie eben bemerkt, aus unseren Ausführungen. Wollen wir die von Gott der Ehe gestellte Aufgabe erfahren, so müssen wir fragen, zu welchen Zwecken dieselbe von der natürlichen Vernunft als nothwendig erkannt werde. Die Nothwendigkeit der Ehe beruht aber, wie gezeigt, an erster Stelle auf der Nothwendigkeit der menschenwürdigen Erzeugung und Erziehung der Kinder. Hierin liegt also der Hauptzweck der Ehe. Das eheliche Verhältniß zielt auch seiner innersten Natur nach auf diesen Zweck: dahin zielt die physiologische Verschiedenheit der Geschlechter, dahin auch die Verschiedenheit der Anlagen und Charaktere der Ehegatten und deren gegenseitiges Angewiesensein aufeinander zum bezeichneten Zweck. Die Ehe ist also ihrer Natur nach eine Institution, deren Hauptzweck nicht das persönliche Wohl der Ehegatten, sondern das Wohl der menschlichen Art (Gattung), die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ist[1].

b) Trotzdem ist das persönliche Wohl der Ehegatten vom Zweck des Ehebundes nicht ausgeschlossen. Gott liebt es oft, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen, allerdings mit Unterordnung untereinander. Das sehen wir auch in der Ehe. Zugleich mit der Fortpflanzung und in Unterordnung unter dieselbe dient die Ehe ihrer Natur nach auch dem persönlichen Wohl der Ehegatten, und wir schließen deshalb mit Recht, daß auch diese Wirkung der Ehe von Gott als Zweck gewollt ist.

Dieser untergeordnete oder Nebenzweck der Ehe ist ein doppelter: erstens die gegenseitige Hilfe und Unterstützung der Ehegatten. Diesem Zweck dient thatsächlich die Ehe ihrer Natur nach, indem die beiden Geschlechter sich gegen-

[1] S. Thomas, Contra gent. III, 123.

seitig zum vollkommenen menschlichen Leben ergänzen[1]. Die Schwächen des einen Geschlechtes werden durch die Vorzüge des andern gehoben, und seine Tugenden erhalten durch die Schwächen des andern Veranlassung zur Entfaltung. Wir wissen wohl, daß die Ehe oft weit hinter ihrem Ideale zurückbleibt, aber nicht infolge der Mangelhaftigkeit der Institution aus sich, sondern infolge menschlicher Armseligkeit und Verkehrtheit. Der andere Nebenzweck der Ehe ist, die Befriedigung des stärksten sinnlichen Triebes zu ermöglichen, ohne die Würde des Menschen zu gefährden oder die sinnliche Lust in der Weise zu entfesseln, daß die Vernunft ihre Herrschaft über die niederen Triebe verliert. Dieser Zweck ergibt sich ebenfalls aus der natürlichen Tauglichkeit der Ehe dazu, und er ist vor Augen zu behalten, wenn man den Gebrauch der Ehe nicht über Gebühr einschränken und die Ehegatten sittlichen Gefahren aussetzen will.

Nicht richtig bezeichnet Ahrens den Zweck der Ehe, wenn er behauptet: „Die Ehe ist daher die Lebensgemeinschaft, welche in der ganzen Persönlichkeit, in der vollen Hingabe, in dem ganzen sittlichen Genusse der gegenseitigen Persönlichkeit, in dem Vereinigungsbande selbst ihren vollständigen Zweck und ihre Befriedigung hat.“[2] Das heißt, wenn wir recht verstehen, die Ehe zum Selbstzweck erheben oder jedenfalls den Nebenzweck zum Hauptzweck, ja zum ausschließlichen Zwecke machen. Die Ehe hat an erster Stelle dem Wohl der Art zu dienen und nicht persönlichen Interessen.

§ 4.

Ehelosigkeit und Cölibat.

Die Ehe ist nicht bloß von Gott als eine Art unvermeidliches Uebel zugelassen und geduldet, wie religiöse Schwärmer früherer Zeit behaupteten, sie ist vielmehr eine von Gott zur Erhaltung des Menschengeschlechtes gewollte und angeordnete Anstalt. Gerade hieraus haben sich die Gegner des katholischen Cölibates eine Waffe geschmiedet. Wir haben schon bemerkt, wie komisch es wirkt, wenn Männer, denen sonst am Willen Gottes herzlich wenig liegt, sich plötzlich so ängstlich um Gottes Gebot bekümmern, sobald sie damit eine christliche Einrichtung glauben bekämpfen zu können.

Um den Cölibat richtig zu beurtheilen, muß man in demselben ein doppeltes Moment unterscheiden: erstens die Enthaltung von der Ehe oder die Ehelosigkeit und zweitens die Hinordnung der Ehelosigkeit auf den Dienst Gottes oder des Nächsten. Betrachten wir beide Seiten gesondert.

I. Ehelosigkeit. 1. Die Ehelosigkeit verstößt gegen das göttliche Gebot der Fortpflanzung: das ist eine der gewöhnlichsten Einwendungen, mit denen man gegen diejenigen zu Felde zieht, die es vorziehen, ledig zu bleiben, besonders wenn sie vorhaben, sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Doch die ängstlichen Seelen, welche diesen Einwand erheben, mögen sich beruhigen. Das Gebot der Fortpflanzung verpflichtet wohl das Menschengeschlecht in seiner Gesammtheit, aber keineswegs jeden einzelnen Menschen.

---

[1] Mit Recht sagt deshalb Aristoteles (Oeconom. I. c. 3, 1343 b. 18), die Vereinigung zwischen Mann und Frau geschehe nicht, damit sie leben können, sondern damit sie vollkommen leben. [2] Naturrecht II, 228.

Handelt es sich um Dinge, die das individuelle Wohl erheischt, so ist es Pflicht eines jeden, dafür Sorge zu tragen. Deshalb hat jeder die Obliegenheit, für die nöthige Nahrung und Kleidung zu sorgen. Anders dagegen, wenn es sich um Sachen handelt, die nicht dem Einzelnen, sondern der Gesammtheit nothwendig sind. In Bezug auf dergleichen Dinge hat nicht jeder die Pflicht, sich damit zu befassen, ja das wäre geradezu unmöglich. Denn niemand vermag sich all den Beschäftigungen hinzugeben, die für die Gesammtheit unentbehrlich sind. Die Menschheit kann nicht bestehen, wenn nicht die Felder bestellt, Häuser gebaut, Kleider, Speisen, Arzneien u. dgl. bereitet werden. Sie bedarf der Lehrer, Richter, Kaufleute, Beamten, Bauern, Fischer, Jäger u. s. w. Soll sich jeder allen diesen Beschäftigungen hingeben? Das ist eine bare Unmöglichkeit. Deshalb muß es in der Gesellschaft eine Arbeitstheilung geben, ähnlich wie im menschlichen Organismus, wo verschiedene Organe verschiedene Verrichtungen haben und gerade dadurch zum Wohl des Ganzen mitwirken. Es ist also keineswegs erforderlich, daß sich alle an der Fortpflanzung betheiligen, vielmehr wünschenswerth, daß einige sich anderen der Gesellschaft nützlichen Aufgaben widmen, welche im außerehelichen Stande leichter und vollkommener erledigt werden können.

Nur dann träte das Gebot der Verehelichung an den Einzelnen heran, wenn seine Ehe in einem besondern Falle zur Erhaltung der Art nothwendig würde. Daß ein solcher Fall in unserer Zeit oder in Zukunft je eintrete, steht wohl nicht zu erwarten. Der Geschlechtstrieb und die Kinderliebe sind Kräfte von solcher Allgemeinheit und Stärke, daß sie die große Mehrheit der Menschen immer nach sich ziehen.

Wenn je, so hat man heute am wenigsten Grund, das Aussterben der Menschheit zu befürchten, wo uns so viele Volkswirthschaftslehrer in grellen Farben die drohende Gefahr der Uebervölkerung schildern. Das Malthus'sche Bevölkerungsgesetz[1] ist zwar heute vielfach aufgegeben; aber auch solche, die dieses Gesetz in seiner mathematischen Fassung nicht anerkennen, geben doch zu, daß der Zuwachs der Unterhaltsmittel der Bevölkerungszunahme auf die Dauer nicht gleichen Schritt zu halten vermöge[2]. Europa könne schon heute seine Bevölkerung nicht mehr ernähren und sehe sich gezwungen, jährlich Tausende über den Ocean zu schicken. Wenn einmal auch die Neue Welt übervölkert und Auswanderung nicht mehr möglich sei, werden die Menschen massenhaft durch Noth und Elend dahinsterben, bis das Bevölkerungsniveau wieder so weit herabgedrückt sei, daß die Erde alle zu ernähren vermöge[3].

---

[1] Malthus stellte in seinem Essay on the Principles of Population (1798) das nach ihm benannte „Bevölkerungsgesetz“ auf. Nach diesem Gesetz soll die Bevölkerung die Tendenz haben, sich in geometrischer Proportion (wie 1, 2, 4, 8) zu vermehren (oder innerhalb 25 Jahren zu verdoppeln), während die Unterhaltsmittel nur in arithmetischer Proportion (wie 1, 2, 3, 4) zunehmen können (oder sich in 25 Jahren bloß um die ursprüngliche Einheit vermehren). So entsteht Uebervölkerung, welche zu Elend, Krankheiten, vermehrter Sterblichkeit führt, Uebelstände, denen nur durch Enthaltsamkeit in irgend einer Form vorgebeugt werden kann.

[2] Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie (18. Aufl.) § 242.

[3] Nach einer Berechnung Oppels in Petermanns „Mittheilungen“ kann die Erde höchstens 34 Milliarden Menschen ernähren, und so weit werden wir, wenn man dem Verfasser glauben will, in ungefähr tausend Jahren sein.

Was man übrigens auch von dergleichen Befürchtungen halten möge, so viel steht fest, daß eine Entvölkerung der Erde nicht zu besorgen ist, und daß man von denjenigen, welche um der Fortpflanzung willen die Ehelosigkeit verurtheilen, mit Recht verlangen kann, sie möchten sich zuerst mit den ganzen oder halben Anhängern der Malthus'schen Bevölkerungstheorie auseinandersetzen. Man sollte eher froh sein, daß einige freiwillig auf die Ehe verzichten und in anderer Weise dem Wohle der Menschheit dienen wollen.

2. „Unnatürlich"! das ist ein anderes Schlagwort, mit dem man die Ehelosigkeit brandmarkt. Ist es nicht widernatürlich, dem stärksten Triebe sein Leben lang widerstehen zu müssen? Wozu hat der Schöpfer dem Menschen die Fähigkeit und den Trieb zur Fortpflanzung in die Natur gelegt? Ist das nicht ein Fingerzeig, daß er den Menschen zum ehelichen Leben bestimmt?

Aus der geschlechtlichen Organisation läßt sich nichts schließen, als daß Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes will, und daß es auch jedem freisteht, in den Ehestand zu treten, wenn er es wünscht. Jeder Mensch hat die Fähigkeit, Bauer oder Schneider oder Kaufmann zu werden; daraus folgt nicht, daß er es auch werden müsse. Aehnlich läßt sich aus der geschlechtlichen Organisation nichts schließen, als daß jeder in den Ehestand treten kann, und daß es auch manche geben muß, welche sich verehelichen, weil dies zur Erhaltung des Menschengeschlechtes nothwendig ist.

Was sodann den sinnlichen Trieb betrifft, so könnte der Widerstand gegen denselben nur dann widernatürlich genannt werden, wenn derselbe der Vernunft widerspräche; sonst kann man ihn höchstens „widersinnlich" nennen. Der Mensch als vernünftiges Wesen soll seine sinnlichen Begierden nur so weit befriedigen, als es die Vernunft erheischt; und erst wenn der Widerstand gegen die Sinnenbegierden unvernünftig wird, wird er für den Menschen auch widernatürlich. Nun haben wir aber gezeigt, daß die Vernunft keineswegs von allen die Ehe verlangt, in der allein die geschlechtliche Neigung ohne Versündigung Befriedigung finden kann. Uebrigens ist auch derjenige, der das eheliche Leben erwählt, in vielen Fällen verpflichtet, seine Neigungen zu bezwingen und der Botmäßigkeit der Vernunft zu unterwerfen.

Es ist auch nicht unmöglich, die Enthaltsamkeit zu beobachten, wie manchmal behauptet wird. Es gibt ja viele, die durch die Macht der Verhältnisse oder Krankheit zur Ehelosigkeit verurtheilt sind. Sollen wir annehmen, dieselben seien in der Unmöglichkeit, den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes nachzukommen? Selbst in der rein natürlichen Ordnung stände dem Ehelosen außer der natürlichen Willensstärke die noch kräftigere Hilfe des Gebetes und der Selbstverläugnung zu Gebote; noch reichlichere Mittel bietet das Christenthum denen, die aus Liebe zu Gott jungfräulich bleiben wollen.

II. Cölibat. Die Ehelosigkeit wird erst dann Cölibat im eigentlichen Sinne genannt, wenn sie nicht aus rein irdischen Beweggründen, sondern um der Tugend und der vollkommenen Hingabe an Gott willen erwählt wird, und zwar auf Lebenszeit, besonders wenn dies unter der Verpflichtung eines Gelübdes geschieht. Das bloße Ledigbleiben ist zwar an sich nicht sittlich verwerflich, wie gezeigt, aber auch nicht sittlich gut. Es ist aus sich sittlich gleichgiltig und wird deshalb gut oder bös, je nach dem Zweck und den Umständen. Sittlich gut wird es, wenn es aus einem sittlich guten Beweggrund hervorgeht. Kommt hierzu noch die lebenslängliche Dauer, so wird das Ledigbleiben zu einem Stande und heißt Cölibat. Der Cölibat im vorzüglichsten Sinne ist dann vorhanden, wenn er auf Grund eines ewigen Gelübdes geübt wird, wie dies beim priesterlichen und Ordenscölibat der Fall ist. Thatsächlich wird jedoch nach katholischer Auffassung im priesterlichen und Ordenscölibat nicht bloß das Gelübde der Ehelosigkeit, sondern der vollkommenen Keuschheit abgelegt, so daß nicht nur der Ehebund, sondern jede schwere Versündigung gegen die Keuschheit eine Verletzung des Gelübdes enthält.

Von diesem Stand des Cölibates nun behaupten wir, daß er, namentlich wenn man ihn vom christlichen Standpunkt auffaßt, nicht bloß erlaubt, sondern auch an und für sich vorzüglicher sei als der Ehestand.

Wir sagen nicht, daß der Cölibat für jeden Menschen der bessere Stand sei. Für die große Masse der Menschen wird immer der Ehestand der Weg zum Heile bleiben, jedenfalls haben nicht alle den Beruf zum jungfräulichen Leben, und für manchen ist es einfachhin besser, in den Ehestand zu treten, weil er die Kraft zur Jungfräulichkeit nicht in sich fühlt. Wir sagen ferner nicht, jeder, der im Cölibate lebt, sei vollkommener als die Verehelichten. Es kann sehr wohl geschehen, daß jemand im Ehestand zu einer viel höhern Stufe der Vollkommenheit emporsteigt als ein anderer, der den Stand der Jungfräulichkeit erwählt. Zur wahren Heiligkeit genügt der bloße Stand nicht. Wir vergleichen hier bloß Stand mit Stand und behaupten, der Stand der Jungfräulichkeit sei der höhere, vorzüglichere, Gott wohlgefälligere.

Von den beiden genannten Ständen ist gewiß derjenige der höhere und vorzüglichere, der mehr die Hindernisse der Sünde beseitigt und mehr Gelegenheit, Anlaß und Mittel zur Uebung der vollkommenen Tugend bietet. Das ist aber der Cölibat.

Der Cölibat befreit den Menschen von unzähligen Hindernissen und Sorgen, auf die schon der hl. Paulus hingewiesen[1]. „Wer ohne Weib ist, sorgt nur für dasjenige, was des Herrn ist, auf daß er Gott gefalle; wer aber ein Weib hat, ist besorgt um dasjenige, was von der Welt ist, auf daß er dem Weibe gefalle, und ist getheilt." Man denke nur an die unzähligen lästigen und drückenden Familiensorgen, namentlich die Sorge für die Erziehung und das Fortkommen der Kinder, für den nöthigen Vermögenserwerb. Und mit den Reichthümern mehren sich die Schlingen, welche das Herz an das Irdische fesseln.

Die Losschälung von Sorgen und Neigungen für Irdisches ermöglicht es der Seele, sich ganz und ungetheilt dem Dienste Gottes und des Nächsten zu widmen. Ihre ganze Kraft und Energie wird von den irdischen Dingen hinweg auf die geistigen und religiösen Interessen hingeordnet. Hierzu kommt der beständige Kampf, den das Opfer der Enthaltsamkeit und die Hingabe alles Irdischen vom Menschen fordern, und der ihn nöthigt, in Gebet und Selbstverläugnung die Kraft zur treuen Vollendung des Opfers zu suchen. Die um der Tugend willen erwählte Jungfräulichkeit verlangt daher ihrer Natur nach Selbstbeherrschung und Seelengröße und verleiht dem Menschen eine gewisse Würde. Aus den Niederungen sinnlichen Strebens erhebt sie ihn hoch in eine reine, geistige Sphäre und macht ihn nach dem schönen Ausdruck

[1] 1 Kor. 7, 32.

des Aquinaten mit den Engeln geistesverwandt[1]. Ja in Bezug auf das Verdienst übertrifft er die Engel, indem er freiwillig und mitten unter den Verlockungen der Sinne ein engelgleiches Leben führt. Es darf uns deshalb nicht wundern, wenn selbst die heidnischen Völker, wie die Griechen und Römer, den jungfräulichen Seelen eine besondere Verehrung zollten. Die Priesterinnen der Vesta, der Diana und Minerva waren zu ewiger Jungfräulichkeit verpflichtet.

Alles Gesagte läßt sich schon vom rein natürlichen Standpunkt zu Gunsten des Cölibats geltend machen. In höherer Weise gilt es vom christlichen Cölibat, der einerseits ein nothwendiger Bestandtheil der vollkommenen Entsagung um Christi willen ist und andererseits eine höhere Stufe der Nachahmung Christi, welcher, von einer Jungfrau geboren, selbst jungfräulich lebte, die jungfräulichen Seelen bevorzugte und sie in besonderer Weise selig pries. Für das katholische Priesterthum hat der Cölibat noch eine besondere Bedeutung. Während das jüdische Priesterthum durch fleischliche Zeugung sich fortwährend ergänzte, soll das höhere christliche Priesterthum sich auf jungfräuliche Weise fortpflanzen. Es ist gewiß höchst geziemend, daß die an dem Priesterthum des jungfräulichen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedechs theilnehmenden Priester, welche Gewalt haben über den jungfräulichen Leib Christi sowohl im eigentlichen als im mystischen Sinne und täglich das jungfräuliche Opfer auf dem Altare darbringen und sich davon nähren, ein jungfräuliches Leben führen. Der priesterliche Cölibat ist auch ein wichtiges Mittel für die Unabhängigkeit der katholischen Kirche. Als allgemeine, für alle Zeiten und Völker bestimmte Heilsanstalt kann sie unmöglich dem Belieben jeder Landesregierung unterstehen, ohne sich selbst aufzugeben. Der Priester aber, welcher für Weib und Kinder zu sorgen hat, ist durch tausenderlei Rücksichten gebunden, welche ihn an der freien Erfüllung seiner Berufsobliegenheiten beständig hindern würden. Dasselbe gilt auch, ja in noch höherem Grade, von den Orden, die sich dem Krankendienste, der Erziehung der Jugend, dem Missionswerk u. dgl. widmen. Für diese ist außerdem der Cölibat die nothwendige Vorbedingung zur vollen, ungetheilten Hingabe an ihren erhabenen Beruf. Kann derjenige, welcher eine Familie hat, alles verlassen, um sich ganz in den Dienst des Nächsten zu stellen und nöthigenfalls selbst Leben und Gesundheit für ihn hinzuopfern?

Da der Stand der Jungfräulichkeit nicht nur erlaubt, sondern sogar vorzüglicher ist als der Ehestand, und da er der Kirche sowohl als den in ihr Lebenden vortheilhaft, ja fast nothwendig ist, so ist es auch kein unberechtigter Zwang, wenn ihn die Kirche allen Priestern zur Pflicht macht. Niemand ist verpflichtet, sich dem geistlichen oder Ordensstande zu widmen; jeder kann eine Familie gründen, wenn er will, der Weg steht ihm offen. Entschließt sich aber jemand freiwillig zum Priesterthum, so muß er auch den Anforderungen genügen, welche die Kirche an ihre Priester stellt. Wenn niemand einen ungebührlichen Zwang darin findet, daß der Staat an seine Beamten in Bezug auf Vorbildung, Verhalten, Kleidung, Aufenthaltsort u. dgl. ganz bestimmte Forderungen stellt, ja sogar die Lehrerinnen, solange sie im Dienste bleiben wollen, zur Ehelosigkeit verpflichtet: warum sollte man der Kirche das Recht verweigern, in ähnlicher Weise Vorschriften für ihre Beamten zu erlassen?

[1] Contra gent. III, 137.

Uebrigens muß sich auch der Verheiratete im Ehestand mancherlei Zwang gefallen lassen; denn mit dem Ehestand sind viele Pflichten und Lasten verbunden, denen sich keiner entziehen kann, der in denselben eintritt.

Was sodann den Einwand betrifft, das allgemeine Wohl verdiene den Vorzug vor dem Privatwohl, es sei mithin besser, für die Vermehrung des Menschengeschlechtes, als für sich allein zu sorgen, wie dies im Cölibat geschehe: so ist zunächst darauf zu erwiedern, daß das allgemeine Wohl höher steht als das Privatwohl, wenn beide derselben Ordnung angehören, aber nicht, wenn das Privatwohl ein Gut höherer Ordnung ist. Das ist aber beim Cölibat der Fall, bei dem es sich um geistige Güter der Seele und nicht um zeitliche Wohlfahrt handelt[1]. Sodann ist dieser Einwand schon deshalb völlig hinfällig, weil niemand mehr zum Wohl der Menschheit beiträgt als die katholischen Priester und Ordensleute. Die Geschichte des katholischen Cölibates ist eine der glänzendsten und erhebendsten Seiten der Weltgeschichte, sie zeigt uns auf allen Gebieten menschlichen Wissens und Könnens Namen ersten Ranges: es genüge, an einen hl. Basilius, Augustinus, Gregor den Großen, Alkuin, Albert den Großen, Thomas von Aquin, Koppernikus und unzählige andere zu erinnern.

Paulsen[2] macht gegen den Cölibat die sittlichen Vergehen geltend, welche man dem katholischen Clerus vorwirft. Mit diesem Einwand könnte man aber ebenso gut die Ehe über den Haufen werfen. Auch die Ehe hat ihre Gefahren, und die zahlreichen Ehebrüche, welche in die Oeffentlichkeit dringen und wahrscheinlich nur einen geringen Theil aller Ehebrüche ausmachen, beweisen, daß viele diesen Gefahren unterliegen. Soll man wegen dieser zufälligen Mißbräuche und Vergehen die Ehe abschaffen? Nun, gerade so verhält es sich mit den sittlichen Vergehen des katholischen Clerus. Es hat gewiß Geistliche gegeben, welche ihrem heiligen Stande Unehre machten, und es wird deren wohl auch in Zukunft geben. Wo Menschen sind, kommt auch Menschliches vor. Diese Vergehen folgen aber nicht aus der Natur des Cölibates, sondern aus der Verkehrtheit und Gebrechlichkeit der Menschen. Vergleicht man übrigens die vereinzelten, verhältnißmäßig seltenen Fehltritte mit dem Großen und Herrlichen, was der katholische Clerus auf allen Gebieten, besonders aber auf dem religiösen, geleistet, so verschwinden sie, wie wenige Dornen an einem prächtigen Rosenstrauch.

Zweiter Artikel.

Eigenschaften der Ehe.

§ 1.

Die Einheit der Ehe.

Die wichtigsten Eigenschaften der Ehe sind die Einheit und Unauflöslichkeit.

Die Einheit der Ehe besteht darin, daß ein giltiger Ehebund nur zwischen einem Mann und einer Frau gleichzeitig zu stande kommen kann. Wir sagen gleichzeitig. Denn daß ein Ehegatte nach dem Tode seiner Ehehälfte eine zweite bezw. eine dritte oder vierte Ehe giltig eingehen könne, wird allgemein

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 152 a. 4 ad 3um.

[2] System der Ethik S. 596.

zugegeben. Naturrechtlich läßt sich auch kein stichhaltiger Grund gegen die Giltigkeit einer solchen zweiten und dritten Ehe geltend machen.

Der Einheit der Ehe widerspricht es also sowohl, daß eine Frau gleichzeitig mehrere Männer habe (Vielmännerei, Polyandrie), als daß ein Mann gleichzeitig mehrere Frauen besitze (Vielweiberei, Polygamie [1] oder genauer Polygynie).

1. Die Vielmännerei kommt bei mehreren tiefgesunkenen Völkerschaften vor, so bei den Aleuten und Konjaken im äußersten Nordosten Asiens und anderen [2]. Mac Lennan hat sogar eine allgemeine Verbreitung derselben in früheren Zeiten behauptet. Das sind Uebertreibungen, die sich nicht auf Thatsachen oder sonstige Gründe, sondern nur auf darwinistische Vorurtheile stützen. Uebrigens ist, wie Schneider [3] richtig bemerkt, die von Stammessatzungen geregelte Vielmännerei nicht mit Zügellosigkeit zu verwechseln. Auch wo sie vorkommt, ist die Vielmännerei meist nur in der Weise gestattet, daß mehrere Brüder mit derselben Frau zusammenleben. Die Hauptveranlassung zu derselben ist der Mangel an Frauen.

Die Vielmännerei ist unstreitig eine naturwidrige Verirrung der schwersten Art. Es wird fast allgemein angenommen, daß sie selbst die Fruchtbarkeit der Frau schwer beeinträchtige. Wichtiger aber ist, daß bei der Vielmännerei der Vater des Kindes meist unbekannt bleibt und infolge davon auch die naturgemäße Erziehung des Kindes vernachlässigt wird. Es mag ja sein, daß bei ganz verkommenen Stämmen, bei denen von Erziehung fast keine Rede ist, diese Folgen sich weniger fühlbar machen; aber wir dürfen unser Urtheil über die Ehe nicht nach ganz verwahrlosten Völkern bilden.

Doch selbst wenn wir von der Wirkung für die Erziehung absehen, ist es nicht ein ganz unnatürliches Verhältniß, daß der Vater sein eigenes Kind nicht kenne, und das Kind nicht wisse, wen es Vater nennen und als Urheber seiner Tage verehren und lieben solle? Ist es nicht widernatürlich, daß ein Kind seinen Vater, eben weil es ihn nicht kennt, nicht mehr hochachte und liebe als mehrere oder viele andere Männer, die zufällig auch mit seiner Mutter Umgang haben?

Endlich trägt auch eine polyandrische Familie, wenn sie überhaupt noch diesen Namen verdient, den Keim der Zwietracht und Unordnung in sich. Sie ist ein Körper mit mehreren Köpfen. Denn in Bezug auf die Frau müssen doch allen dieselben Rechte zustehen und ebenso in Bezug auf die Erziehung der Kinder. So muß es naturgemäß oft zu gehässigem Zank und Streit kommen.

2. Die Vielweiberei widerspricht nicht so unbedingt dem Naturrecht als die Vielmännerei, weil sie den Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung und Erziehung, nicht nothwendig und ganz verhindert. Die bei der Vielmännerei angedeuteten Mißstände, z. B. Unbekanntschaft des Vaters, treten hier nicht ein.

Trotzdem muß die Vielweiberei, die uns auch heute noch bei den meisten heidnischen Völkern begegnet, an und für sich und abgesehen von einer göttlichen Dispensation [4], als naturrechtswidrig betrachtet werden, weil sie

---

[1] Polygamie bezeichnet dem Wortlaute nach ebenso wohl die Vielmännerei als Vielweiberei, meistens versteht man jedoch darunter bloß die Vielweiberei.

[2] Sieh Peschel, Völkerkunde (6. Aufl.) S. 231.

[3] Die Naturvölker II, 459.

[4] Dispensation im uneigentlichen Sinne sieh I, 346.

wenigstens die untergeordneten Zwecke des Ehebundes beeinträchtigt oder ganz hindert. Sie widerspricht vor allem der Gleichheit zwischen Mann und Frau, welche die Ehe nach ihrem Zweck und nach dem Vertrage, durch den sie entsteht, erheischt. Während die Frau sich ganz und ausschließlich einem Manne zur ehelichen Gemeinschaft hingibt, schenkt sich der Mann in der Polygamie mehreren Frauen zugleich. Die Frau hat also nicht das volle Recht auf den Mann, wohl aber umgekehrt der Mann auf die Frau.

Die naturnothwendige Folge dieser Ungleichheit ist die völlige Unterordnung der Frau. Sie hört auf, des Mannes ebenbürtige Lebensgefährtin zu sein, und wird seine Sklavin. Eine vollkommene Freundschaft kann nur unter gleichen und wenigen bestehen. Diese Gleichheit ist aber in der Polygamie aufgehoben. Mehrere Frauen theilen sich in die Achtung, Liebe, Freundschaft und all die übrigen Ansprüche und Rechte, die einer einzigen Frau zukommen, wenn sie dem Manne gleichberechtigt sein soll. So wird die Frau durch die Vielweiberei in eine völlig untergeordnete Stellung gerückt, sie wird zum bloßen Werkzeug der Lust und der Kindererzeugung herabgewürdigt. Die Erfahrung der meisten Völker beweist dies. Im ganzen Morgenland ist die Frau noch heute die Sklavin des Mannes, und zwar hauptsächlich wegen der Vielweiberei. Sklaverei und Vielweiberei gehören zusammen. Durch Wiedereinführung der Einheit der Ehe hat das Christenthum die berechtigte Emancipation der Frau und ihre Erhebung zur gleichberechtigten Gefährtin des Mannes angebahnt [1].

Die Polygamie greift auch störend in die innige Beziehung der Liebe und Eintracht, welche sozusagen den Kitt der Familie bildet. Sie bringt fast nothwendig unter die verschiedenen Frauen und deren Kinder Eifersucht und Zwietracht, in welche auch der Mann oft hineingezogen wird. Wie leicht gibt der Mann einer von mehreren Frauen wegen ihrer Schönheit, Jugend, Charaktereigenschaften oder Fruchtbarkeit den Vorzug und erweckt dadurch den Neid und die Eifersucht der anderen, so daß das innige Freundschaftsverhältniß zwischen Mann und Frau zerstört wird! Dieses Familienverhältniß ist jedenfalls nicht ein solches, wie es die Nebenzwecke der Ehe erheischen [2].

In jüngster Zeit hat eine Tochter des Mormonenhäuptlings Brigham Young eine Lanze gebrochen zu Gunsten der Vielweiberei. Sie behauptet, aus eigener Erfahrung zu sprechen, und ist voll des Lobes für die Eintracht und Liebe, die alle Frauen ihres Vaters unter sich und mit ihrem Vater und ihren Kindern verband. Wir wollen diese milde Beurtheilung kindlicher Pietät zu gute halten. Vielleicht mag das Urtheil der Tochter des frauenreichen Mormonenhäuptlings stark von dem jedem Menschen natürlichen Verlangen beeinflußt sein, keine Schatten auf die Quelle seines eigenen Daseins fallen zu lassen [3]. Uebrigens wenn selbst hie und da eine

---

[1] Das erkennt selbst Paulsen an: „Unter dem Einfluß des Christenthums ist die Frau geworden, was sie ist.“ System der Ethik S. 600.

[2] Mit Recht sagt Peschel (Völkerkunde S. 231): „Als gesellschaftliche Wesen unterliegen wir auch einer sittlichen Ordnung, und diese ist der polygamen Ehe entschieden abhold. Die Geschichte morgenländischer Königshäuser lehrt uns, daß die geringe Dauer der dortigen Herrschergeschlechter immer auf die Ränke ehrgeiziger Gemahlinnen zurückzuführen ist, und daß dort das veredelnde Gefühl der Geschwisterliebe fehlt, jeder Fürstensohn im Halbbruder seinen grimmigsten Gegner haßt. Selbst in bürgerlichen Familien entfremdet Neid und Eifersucht die Abkömmlinge verschiedener Mütter.“

[3] Nach einer Schilderung des „XIX. Siècle“ (1890) war in dem Sion-Hause,

Familie gefunden würde, bei der sich die schädlichen Wirkungen der Vielweiberei aus zufälligen Ursachen weniger fühlbar machten, was würde daraus folgen? Die Natur stellt ihre Gesetze nicht für das auf, was zufällig unter besonders günstigen Umständen, sondern was naturgemäß und durchschnittlich geschieht. Und daß die Polygamie ihrer Natur nach dem Wohl der Familie schädlich ist, glauben wir gezeigt zu haben.

Unter den neueren Philosophen hat sich Schopenhauer den zweifelhaften Ruhm eines Sachwalters der Vielweiberei erworben [1]. Nicht die Monogamie, sondern die Polygamie gilt ihm als die naturgemäße Form der Geschlechtsgemeinschaft. Vielleicht ist das nur eine Aeußerung der Sucht nach barocken und pikanten Behauptungen, die beim Vater des Pessimismus oft der einzige Grund für seine Aufstellungen zu sein scheint. Behauptet er doch sogar, die Tausende von Prostituirten seien Opfer auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie! Als ob die Polygamie der Prostitution ein Ende machen würde! Der Grund der Prostitution liegt sehr häufig nicht darin, daß ein Mann an einer Frau zu wenig hat, sondern eher, daß ihm eine schon zu viel ist [2]. Er will seine Neigungen befriedigen, ohne die Last der Sorge für Frau und Kinder auf sich zu nehmen. Bleiben doch viele entweder ihr ganzes Leben oder wenigstens einen beträchtlichen Theil desselben ledig, um von den Lasten der Ehe befreit zu sein. Und selbst bei jenen Völkern, welche der Polygamie theoretisch huldigen, sind es praktisch nur die Reichen, welche sich den Luxus mehrerer Frauen zu gestatten vermögen. Uebrigens wenn man auch zugeben wollte, die Polygamie würde die Prostitution vermindern, so würde doch dieser Vortheil mehr als aufgewogen durch die schweren Nachtheile, welche dieselbe der Familie bringen müßte.

Schopenhauer bleibt sich insofern in seinen Anschauungen consequent, als er von der völligen Minderwerthigkeit der Frauen ganz überzeugt zu sein vorgibt. Polygamie und Sklaverei gehören zusammen.

Wenn aber, so könnte man einwenden, die Polygamie gegen das Naturgesetz verstößt, indem sie den Rechten der Frauen widerspricht und Gefahren für die ganze Familie in sich birgt, wie konnte dann Gott die Vielweiberei im Alten Bunde gestatten? Wir antworten: Soweit die Polygamie der Rechtsgleichheit widerspricht, konnte Gott sie erlauben, weil er der höchste Herr über alle menschlichen Rechte ist und dieselben austheilen oder entziehen kann, wie es ihm nach seiner Weisheit und Heiligkeit beliebt. Die üblen Folgen aber, die sich aus der Gestattung der Polygamie ergeben, kann er entweder durch seine Vorsehung auf anderem Wege verhindern oder auch aus weisen Gründen zeitweilig dulden, namentlich wenn dadurch der Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung, rascher erreicht wird und dies aus besonderen Gründen wünschenswerth erscheint, wie es zur Zeit der Patriarchen thatsächlich der Fall war.

§ 2.

Unauflöslichkeit der Ehe.

1. Obwohl wir die Nothwendigkeit der lebenslänglichen Dauer des Ehebundes im allgemeinen nachgewiesen haben, so ist doch damit die Frage noch nicht erledigt, ob nicht wenigstens in *Ausnahmefällen*, z. B. im Fall der Unfruchtbarkeit, des Ehebruchs und schwerer Feindschaft, die Ehe gelöst oder

---

dem Wohnort der Gemahlinnen Brigham Youngs (der „Königinnen von Sion“, wie er sie nannte), beständig Aerger und Unruhe. Seine Frauen verursachten auch mehrmals in der Presse und vor Gericht öffentliche Skandale.

[1] Parerga und Paralipomena (1874) II, 647.

[2] Das Beispiel der Mohammedaner beweist, daß die Polygamie die Sittlichkeit nichts weniger als schützt. Man vgl. *Devas*, Studien über das Familienleben (1887) S. 173.

geschieden werden könne. Wir reden selbstverständlich nicht von der sogenannten *unvollkommenen Ehescheidung* oder der bloßen Trennung der Ehegatten in Bezug auf das Zusammenleben (Tisch und Bett), deren Zulässigkeit aus wichtigen Gründen von niemand bestritten wird, sondern von der *vollkommenen Ehescheidung*, welche das eheliche Band gänzlich trennt und es den Getrennten ermöglicht, eine neue Ehe einzugehen, ohne sich der Polygamie schuldig zu machen.

Christus hat die Ehe nicht nur in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt, sondern ihr auch durch Erhebung derselben zur Würde des Sacramentes eine größere Festigkeit verliehen. Hier aber fragen wir, ob sie schon rein naturrechtlich, und abgesehen von ihrem sacramentalen Charakter, so unauflöslich sei, daß sie weder von den Ehegatten selbst noch von der zuständigen öffentlichen menschlichen Gewalt getrennt werden könne.

Außerhalb der katholischen Kirche wird fast allgemein die Auflöslichkeit der Ehe durch die öffentliche Gewalt in bestimmten Fällen, z. B. bei Ehebruch und böswilligem Verlassen, gelehrt [1] und dementsprechend gehandelt. Auch die öffentlichen Gesetzbücher vertreten in den meisten Ländern diesen Standpunkt. Trotz dieser großen Zahl der Gegner glauben wir uns doch entschieden zu Gunsten der Unauflöslichkeit der Ehe auch vom rein naturrechtlichen Standpunkt erklären zu müssen. Wir behaupten freilich nicht, daß die Ehescheidung, wenn sie gesetzlich geregelt und auf wenige außerordentliche Fälle beschränkt wird, den Hauptzweck der Ehe: die Kindererziehung, unmöglich mache; aber das glauben wir, daß sie die vollkommene Erreichung dieses Zweckes sehr erschwert und auch die Nebenzwecke der Ehe zum Theil verhindert.

2. Allerdings, wenn sie „ewig grünen bliebe, die schöne Zeit der jungen Liebe“, „der ersten Liebe gold'ne Zeit“, wo das Auge „den Himmel offen“ sieht, dann könnte man vielleicht ohne allzu große Gefahr die Thüre der Ehescheidung offen lassen. Aber der Wahn ist kurz und die Reue lang, „des Lebens schönste Feier endigt auch den Lebensmai“. Gar bald tritt an die Stelle der Flitterwochen mit ihrer heitern Märchenpoesie der Ernst des Lebens mit seiner nackten, rauhen Wirklichkeit. Je mehr man sich kennen lernt, desto mehr Menschliches, oder sagen wir lieber Unmenschliches, wird entdeckt. Anstatt des holden, liebenswürdigen Wesens, das er angebetet und auf Händen getragen, findet er eine verzärtelte, launische, zänkische und modesüchtige Xanthippe. Und anstatt des aufmerksamen, liebenswürdigen Brautwerbers, der „das Schönste auf den Fluren suchte“, um damit seine Liebe zu schmücken, findet sie einen rohen, aufbrausenden, rücksichtslosen Tyrannen, der sie mißhandelt und vielleicht gar bald der Treue vergißt, die er ihr am Altare geschworen. Und trotzdem „muß die Liebe bleiben“. Denn daß wenigstens im allgemeinen, und von Ausnahmefällen abgesehen, die Ehe unauflöslich sein muß, fordert gebieterisch die Kindererziehung. Ein Kind verlangt mehr als zwanzig Jahre zu seiner vollen Erziehung und Ausbildung, und während die Eltern an der Erziehung eines Kindes arbeiten, wird ein zweites und drittes geboren, mit

---

[1] Man vgl. beispielsweise *Trendelenburg*, Naturrecht § 132; *Paulsen*, System der Ethik S. 601; *Lasson*, System der Rechtsphilosophie S. 576; *Ulrici*, Naturrecht S. 279; *Ahrens*, Naturrecht II, 242.

dem das Erziehungsgeschäft wieder von vorne angefangen werden muß. Nimmt man dazu noch, daß die Eltern auch für die Zukunft ihrer Kinder zu sorgen haben und diese ihre natürlichen Erben sind, so ist kein Zweifel, daß die Ehe im allgemeinen die lebenslängliche Dauer erheischt.

Man kann hiergegen nicht auf Ausnahmefälle hinweisen, wo die Eltern ohne eigene Schuld entweder keine oder nur ein Kind oder zwei haben und deshalb die Erziehung ein lebenslängliches Zusammenbleiben nicht so dringend fordert; denn die Gesetzgebung berücksichtigt nicht das, was zufällig und ausnahmsweise, sondern das, was durchschnittlich und naturgemäß zu geschehen pflegt [1].

Verlangt nun aber die Ehe im allgemeinen und durchschnittlich die lebenslängliche Dauer, so muß sie auch, wie uns scheint, in allen Fällen, ausnahmslos unauflöslich sein, weil nur unter dieser Voraussetzung die lebenslängliche Dauer der Ehe im allgemeinen genügend sicher gestellt ist.

Die Ehe wird eben den Gatten nur zu oft bald zur Last. Wäre nun in Ausnahmefällen die Ehescheidung gestattet, so ließen sich leicht Vorwände finden, um einen solchen Ausnahmefall künstlich zu schaffen. Und dann läßt sich fragen: welches sind diese Ausnahmefälle? Wenn z. B. Ehebruch zur Scheidung berechtigt, warum sollen nicht auch andere schwere und entehrende Verbrechen dem unschuldigen Theil seine Freiheit verschaffen, namentlich wenn die Verbrechen jahrelange Gefängniß- oder Zuchthausstrafe zur Folge haben? Warum soll nicht ebenso schwere Verleumdung, körperliche Mißhandlung, böswilliges Verlassen, hartnäckige Verweigerung der ehelichen Pflicht, große Abneigung, ansteckende Krankheit oder langanhaltendes Siechthum u. dgl. zur Ehescheidung berechtigen? Fast alle diese Gründe werden auch von den meisten Vertheidigern der Ehescheidung für genügend erachtet [2]. Nach manchen genügt sogar zur Ehescheidung die gegenseitige, vor Gericht erklärte Uebereinkunft, und diese Ansicht ist auch in der französischen Gesetzgebung zur Geltung gekommen. Wer will da eine objective, unübersteigliche Grenze für die Ehescheidungen setzen? So führt die Zulassung der Ehescheidung in Ausnahmefällen fast naturnothwendig zu einer höchst schädlichen Lockerung des Ehebundes.

Man kann nicht einwenden, es sei Sache der zuständigen Gesetzgeber, die Mißbräuche zu verhüten und die Ehescheidung möglichst einzudämmen. Die menschlichen Gesetzgeber werden durchschnittlich, aus Mitleid mit sich selbst, eher geneigt sein, die Grenzen der Ehescheidungen zu erweitern als zu verengern. Sie wissen ja, daß auch ihnen die Ehescheidung die Stunde der Erlösung bringen kann. Thatsächlich sehen wir fast überall, wo der christliche Geist aus der Gesetzgebung schwindet, die Thore der Ehescheidung sich weiter öffnen.

Es gehörte deshalb zur Weisheit des göttlichen Gesetzgebers, der die Familie zum Grundpfeiler der Gesellschaft gemacht, ihr durch die Unauflöslichkeit jene Festigkeit zu verleihen, deren sie zur vollkommenen Erfüllung ihrer Hauptaufgabe bedarf.

3. Wesentlich verstärkt wird der eben vorgebrachte Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe durch die Rücksicht auf die untergeordneten Zwecke der

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 154 a. 2: Id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere. [2] Sieh Ahrens, Naturrecht II, 243.

Ehe. Der erste Nebenzweck des Ehebundes ist die gegenseitige Unterstützung und Ergänzung in geistiger und leiblicher Beziehung. Gleichwie in physiologischer Beziehung erst durch Verbindung von Mann und Frau ein vollständiges Fortpflanzungsprincip entsteht, so ergänzen sich die Ehegatten auch in der höhern und geistigen Ordnung in Bezug auf Talente, Neigungen, Charakter u. s. w. Der denkt gar zu niedrig von der Ehe, welcher nur die sinnliche Seite derselben ins Auge faßt. Auch hier gilt das Wort: Der Mensch lebt nicht allein vom Brode. Die Ehe vermählt auch in der höhern, geistigen Sphäre zwei verschiedenartig angelegte Wesen zu einem einzigen. Aus zweien wird nicht nur ein Fleisch, sondern auch eine Person, und zwar in höherem Sinn als dies bei der sonstigen gesellschaftlichen Vereinigung mehrerer Menschen geschieht. Zwei Personen werden so geeint, daß sie gewissermaßen nur ein volles Leben ausmachen, von demselben Denken und Wollen beseelt sind, Leid und Freud' gemeinsam miteinander theilen und tragen.

Ein so inniges Verhältniß setzt naturgemäß auch die innigste Freundschaft voraus. Die Menschen als Vernunftwesen sollen nicht durch bloße sinnliche Neigung zusammengeführt und zusammengehalten werden, sondern vor allem durch Liebe und Freundschaft. Die Liebe ist der Kitt der menschlichen Herzen. Gilt dies schon allgemein, so noch besonders von einem so innigen, an sich lebenslänglichen Verhältniß, wie es zwischen Mann und Frau besteht [1]. Verläßt doch die Frau Vater und Mutter, um ihrem Manne anzuhangen und mit ihm die Lebensschicksale zu theilen. Bezeichnend für die Innigkeit dieses Gattenverhältnisses ist auch der bei den meisten Völkern bestehende Gebrauch, daß die Frau den eigenen Familiennamen aufgibt und den des Mannes annimmt; dadurch soll gewiß ausgedrückt werden, daß Mann und Frau fortan sozusagen nur ein Wesen ausmachen und deshalb auch nur einen und denselben Namen tragen.

Wenn nun schon jede wahre Freundschaft ihrer Natur nach Dauerhaftigkeit verlangt, ja jede Trennung fürchtet, um wieviel mehr muß dies bei der so innigen, alle Lebensverhältnisse umfassenden Freundschaft und Liebe zwischen den Ehegatten der Fall sein!

Aber wenn die Liebe erkaltet, wenn an die Stelle der Freundschaft Abneigung und Haß getreten, ist dann nicht eben wegen dieser Abneigung das längere innige Zusammensein im Widerspruch mit der Natur der Ehe und diese eben deshalb aufzulösen? Trotz dieses Umschlages in der Zuneigung bleibt es doch wahr, daß die Ehegatten sich lieben sollen, weil der Zweck der Ehe und das innige Verhältniß der Gatten diese Liebe fordert. Und da die Liebe nicht in sinnlicher Zuneigung, sondern in der Neigung des Willens besteht, so ist sie immer in der Gewalt der Ehegatten. Wollte man wegen Erkaltung der Liebe die Auflösung der Ehe gestatten, so würde das Eheband völlig gelockert. Denn wie leicht stellt sich, wenigstens zeitweilig, Abneigung und Widerwillen ein! Der eheliche Bund muß eben nach dem beurtheilt werden, was ihm an und für sich oder seiner Natur nach zukommt, nicht aber nach dem, was zufällig mit ihm zusammenhängt.

[1] S. Thom. Contra gent. III, 123: Amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae . . . sed ad totius domesticae conversationis consortium.

Uebrigens ist für einen solchen Fall, wo gegenseitige Abneigung eintritt, schon durch die unvollkommene Ehescheidung genügend vorgesorgt. Die Gatten können sich aus wichtigen Gründen in Bezug auf die Wohnung trennen. Dieser Weg ist ihnen offen gelassen, wenn ihnen oder wenigstens einem von ihnen das Zusammenleben unerträglich geworden. Wäre es ihnen aber gestattet, sich zu trennen und neue Ehen einzugehen, so würde die eheliche Freundschaft ganz allgemein gelockert oder die Natur des ehelichen Verhältnisses allgemein eine minder innige.

Schon der Gedanke an eine mögliche Trennung würde die Freundschaft schwächen oder nicht zur vollen Entfaltung kommen lassen, weil jeder Ehegatte durch den Hintergedanken an die Möglichkeit einer Trennung gehindert wäre, sich völlig an die Ehehälfte hinzugeben. Man hat leicht den Ehegatten sagen, sie sollen derartige Gedanken sich ausschlagen und nur an die Gegenwart denken. Ist einmal die Trennung möglich, so ist es ganz vernünftig, diesen möglichen Fall nicht aus den Augen zu verlieren und sich darauf gefaßt zu machen. Eine Freundschaft, die fürchten muß gelöst zu werden, trägt schon den Todeskeim in sich. Die voraussichtliche Möglichkeit der Trennung wäre eine große Versuchung für beide Theile, nicht einzig an das Wohl des Ehegatten und der Kinder, sondern zuerst an das eigene Wohl zu denken und sich für den Fall einer Trennung vorzusehen, besonders in Bezug auf das Vermögen. Und wie leicht keimt auch die Begierde nach einer fremden Person in den Ehegatten, wenn man eine Trennung des bestehenden Ehebundes als möglich und zulässig ansieht!

Hierzu kommt noch die unbillige Ungleichheit, in welche die Möglichkeit der Ehescheidung die Frau versetzt. Solange die Frau jung, schön und liebenswürdig ist, wird die Ehescheidung nicht leicht eintreten. Erst wenn sie die Jungfräulichkeit und Schönheit eingebüßt, wenn sie keine Hoffnung auf Nachkommenschaft hat oder aber Mutter mehrerer Kinder ist, stellt sich die Gefahr ein, daß der Mann ihrer überdrüssig wird und sich ihrer zu entledigen sucht: wozu ihm die Möglichkeit der Ehescheidung eine erwünschte Gelegenheit bietet. In allen diesen Fällen ist es dem Mann ein leichtes, nicht nur sein genügendes Auskommen zu finden, sondern auch eine neue Ehe einzugehen; nicht so der Frau. Für diese bedeutet in weitaus den meisten Fällen die Ehescheidung den Ruin ihrer Existenz und ihres Lebensglückes. Diese unbillige Ungleichheit hindert aber in der Frau die völlige Hingabe, die sich selbst vergißt, um nur noch für den Geliebten zu leben.

Der zweite Nebenzweck der Ehe ist ein wesentlich sittlicher. Die Ehe soll dem Menschen die Befriedigung des stärksten sinnlichen Triebes auf geordnete Weise ermöglichen. Sie gibt diesem Triebe eine genaue, unübersteigliche Sphäre, die es leichter macht, ihn in den Schranken der Vernunft zu erhalten. Auch dieser Zweck wird durch die Möglichkeit der Ehescheidung nicht wenig gehindert. Nur wenn die Ehescheidung ein für allemal ausgeschlossen und die Gatten für Lebenszeit unzertrennlich miteinander verbunden sind, ist dem Mann sowohl als der Frau die Hoffnung auf eine rechtmäßige Verbindung mit anderen Personen ein für allemal benommen. Gewissenhafte Eheleute wissen, daß es für derartige Begierden eine erlaubte Befriedigung zu Lebzeiten des Gatten nicht geben kann. So ist die Versuchung von vornherein

gewissermaßen schon im Keime erstickt, während die Möglichkeit erlaubter Befriedigung der Begehrlichkeit beständig Gelegenheit und Anlaß bieten würde.

Die Möglichkeit der Ehescheidung bringt endlich auch der ganzen menschlichen Gesellschaft mancherlei Nachtheile. Durch die Ehescheidung werden meist auch die Angehörigen der Geschiedenen in Haß und Zwietracht hineingezogen. Sodann ist das Wohl der menschlichen Gesellschaft an erster Stelle durch das Wohl und die Dauer der Familie bedingt. Die Familie besonders ist es, welche die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart verbindet. Durch die Familien pflanzt sich die Ueberlieferung der Vergangenheit auf die Gegenwart und Zukunft fort. Die Familie ist auch vorzugsweise der Träger religiöser, conservativer Gesinnung, und nichts ist so bedrohlich für die Gesellschaft als die Lockerung der Familienbande, wie dies durch die Ehescheidung geschieht[1].

Mögen wir also den Zweck der Kindererziehung oder das Verhältniß der Ehegatten untereinander oder die Beziehung der Familie zur ganzen Gesellschaft ins Auge fassen, immer kommen wir zum Schluß: der ewige Gesetzgeber schuldete es seiner Weisheit, daß er den Ehebund zu einem ewigen, unauflöslichen machte; die Ehegatten müssen beim Antritt des Ehestandes, um uns dieses Ausdruckes zu bedienen, die Schiffe hinter sich verbrennen, d. h. jede Hoffnung auf eine Lösung des Ehebandes zu Lebzeiten beider ein für allemal aufgeben[2].

An Einwendungen gegen die hier vorgetragene Lehre von der naturrechtlichen Unauflöslichkeit der Ehe fehlt es nicht. Manchmal bleibt die Ehe unfruchtbar, verfehlt also ihren natürlichen Zweck. Warum sollte in diesem Falle die Ehe nicht getrennt werden? Allein diese Unfruchtbarkeit ist etwas der Ehe rein Zufälliges und kann deshalb bei Bestimmung dessen, was die Ehe ihrer Natur nach fordert, nicht in Betracht kommen. Nun ist aber, wie gezeigt, die allgemeine Unauflöslichkeit ein nothwendiges Erforderniß, damit die Ehe als Institution ihren Zweck erreiche. Würde in einzelnen Fällen die Auflösung der Ehe gestattet, so wäre es bald um die Festigkeit

[1] Noch in neuester Zeit haben sich zwei protestantische Staatsmänner: der Engländer Gladstone und der ehemalige amerikanische Minister Phelps, mit aller Entschiedenheit für die Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen. Seitdem man die Wiederverheiratung gestattet, sei in England und Amerika die Zahl der Ehescheidungen gewachsen, die Sittlichkeit gesunken; unter 100 Ehescheidungen fänden 99 wegen der Aussicht auf anderweitige Wiederverheiratung statt; falle diese Aussicht fort, so bleibe der Familienherd erhalten. Die Härte, welche im Verbote der Wiederverheiratung liege, könne nicht in Betracht kommen gegenüber der Schädigung, welche die ganze menschliche Gesellschaft durch sie erleide (The Tablet. London 1889. p. 985—987). In Frankreich wurden im Jahr 1888 5482 Scheidungsanträge gestellt. Seitdem nimmt diese Zahl noch jährlich zu. Cf. Réf. soc. 1892, p. 709.

[2] In diesem Sinne lehrt Papst Leo XIII. in seiner Encyklika Quod apostolici vom 28. December 1878: Nostis enim, Venerab. Fratres, rectam huius (domesticae) societatis rationem *secundum naturalis iuris necessitatem in indissolubili* viri ac mulieris unione primo inniti. In der Encyklika vom 10. Februar 1880: Matrimonium ex ipsa sui institutione inter duos esse debet et . . . nuptiale vinculum sic (est) Dei voluntate intime vehementerque nexum, ut *a quopiam inter homines dissolvi aut distrahi nequeat.* Dieselbe Lehre hat die Kirche schon früher bei den verschiedensten Gelegenheiten vorgetragen. Man sehe darüber Schneemann, Die Irrthümer über die Ehe. Freiburg 1865. S. 104 ff.

und Dauerhaftigkeit geschehen, welche die Ehe als Institution unumgänglich erheischt. Mag also auch das Wohl der Einzelnen in Ausnahmefällen unter diesem Gesetze leiden oder der Zweck der Ehe in einem einzelnen Falle nicht erreicht werden, so verlangt doch der Zweck der Ehe im allgemeinen die völlige Unauflöslichkeit derselben [1].

Das von der Unfruchtbarkeit Gesagte gilt auch für den Fall der Untreue oder schlechten Betragens seitens eines der Ehegatten. Soll der unschuldige, sittlich gesunde Theil, so fragt man, lebenslänglich zu seinem großen Schaden an den andern geknüpft sein? Muß man nicht vielmehr die Ehescheidung als das einzige Rettungsmittel für den Schuldlosen ansehen? Aber man übersieht, daß die Ehe an erster Stelle dem Wohle des ganzen menschlichen Geschlechtes zu dienen hat und zu diesem Zwecke völlige Unauflöslichkeit erheischt. Die etwaigen Uebel, die sich aus den für das allgemeine Wohl nothwendigen Ehegesetzen in Ausnahmefällen für einzelne ergeben, müssen von diesen mit Geduld ertragen werden, bis es Gott gefällt, das Band zu lösen. Jeder Stand hat seine Beschwerden und Gefahren, die man beim Eintritt in denselben sozusagen mit in den Kauf nehmen muß. Das gilt auch vom Ehestand. Wenn übrigens das Zusammenleben für den einen Theil gefährlich oder unerträglich wird, so steht ihm immer das Mittel der Trennung von Tisch und Bett zu Gebote. Es kann auch vorkommen, daß der eine Theil ohne eigene Schuld dauernd erkrankt, zu den Zwecken der Ehe nutzlos, für den andern Theil eine beständige Last wird. Sollen wir deswegen dem letztern das Recht auf Ehescheidung zuerkennen? Wer das einräumt, muß schließlich die Festigkeit der Ehe fast völlig menschlicher Willkür preisgeben.

Wenn aber die Ehescheidung dem Naturrecht widerspricht, wie konnte dann Moses dieselbe gestatten, und wie konnte der hl. Paulus den Heiden, die sich zum Christenthum bekehrten, die Trennung von ihren Gatten erlauben, wofern diese nicht im Frieden mit ihnen zusammenleben wollten? Sie thaten das nicht eigenmächtig, sondern mit göttlicher Vollmacht dazu ausgerüstet. Wir haben nur bewiesen, daß die Ehe, um ihren Zweck zu erreichen, der Auflösbarkeit durch eine menschliche Gewalt entzogen sein muß. Wenn Gott in einzelnen Fällen aus weisen Gründen von diesem Gesetz entbindet, so steht ihm das frei, weil er als Urheber der Natur den Zweck der Ehe nicht unbedingt und allezeit zu erreichen braucht, sondern um höherer Güter und Zwecke willen die niedrigeren Zwecke außer acht lassen kann [2]. Insofern aber die Auflösung der Ehe dem Rechte eines der Ehegatten widerspricht, steht ihm das höchste Verfügungsrecht über alle menschlichen Rechte zu. Er kann aus weisen Gründen den einen Rechte nehmen und sie den anderen zutheilen, wie es ihm gefällt. Das ist keine eigentliche Dispensation vom Naturgesetz. Denn dieses verbietet nur, daß die Menschen eigenmächtig die Ehe trennen.

[1] Schon der hl. Thomas (Supplement. part. III. q. 67 a. 1 ad 4um) antwortet auf die hier angedeutete Schwierigkeit: Matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis. . . Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens *ad bonum prolis simpliciter*.

[2] Suarez, De leg. l. II. c. 15 n. 28.

Gegen die Unauflöslichkeit der Ehe pflegt man schließlich noch den Vertragscharakter derselben geltend zu machen. Die Ehe ist ein Vertrag oder kommt durch einen Vertrag zu stande. Jeder Vertrag kann aber durch gegenseitige Einwilligung der Contrahenten wieder rückgängig gemacht werden. Allein von den gewöhnlichen Verträgen darf man nicht ohne weiteres auf den Ehevertrag schließen, der unmittelbar das Gesammtwohl, d. h. die Erhaltung der Art betrifft und deshalb in seinen wesentlichen Bestandtheilen und Eigenschaften vom Schöpfer geregelt ist. Zu diesen wesentlichen Eigenschaften gehört aber auch die Unauflösbarkeit. Es steht den Menschen frei, ledig zu bleiben; aber wenn sie einen Ehebund eingehen wollen, so müssen sie die demselben nothwendig anhaftenden Pflichten und Lasten auf sich nehmen. Wollte jemand eine Ehe eingehen unter der ausdrücklichen Bedingung der Auflösbarkeit derselben, so käme der Ehebund gar nicht zu stande, weil diese Auflösbarkeit seinem Wesen widerspricht.

Dritter Artikel.

Ehehindernisse und Ehegesetzgebungsgewalt.

§ 1.

Ehehindernisse.

Die Ehe als dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau kann in jedem einzelnen Fall nur durch gegenseitige Willensübereinstimmung oder Vertrag entstehen. Denn von Natur aus sind diejenigen, welche sich miteinander verehelichen sollen, nicht bestimmt. Diese Bestimmung muß also durch irgend eine concrete Thatsache erfolgen, und diese Thatsache kann keine andere sein als der Ehevertrag. Es gehört gewiß zu den wesentlichsten Bedingungen persönlicher Freiheit, daß man nicht gegen seinen Willen gezwungen werde, ein so inniges, das ganze Leben nach allen Seiten umfassendes Verhältniß einzugehen, wie es das eheliche ist.

Obwohl der Ehevertrag unter Christen ein Sacrament ist, so bleibt er dennoch den allgemeinen Vertragsbedingungen unterworfen. Denn er ist und bleibt ein wahrer Vertrag; der Ehecontract selbst wurde von Christus geheiligt und mit Wirksamkeit in der Gnadenordnung ausgerüstet. Daraus folgt, daß alles, was zum Zustandekommen eines erlaubten und giltigen Vertrages nöthig ist, auch zur erlaubten und giltigen Eingehung der Ehe erfordert wird. Dies führt uns auf die Erörterung der Ehehindernisse.

Man pflegt trennende und verbietende (aufschiebende) Ehehindernisse zu unterscheiden. Die ersteren machen die Ehe ungiltig oder verhindern einfachhin ihr Zustandekommen; die letzteren dagegen machen sie bloß unerlaubt, ohne ihre Giltigkeit zu verhindern. Die Eheschließung kann nämlich unter Umständen für bestimmte Personen verboten und doch giltig sein, wenn sie thatsächlich stattfindet. Wenn z. B. ein Bräutigam einer Braut das Eheversprechen gegeben, aber vor der festgesetzten Zeit eine andere Braut heimgeführt hat, so ist diese Ehe giltig, obwohl ihre Eingehung eine Verletzung des der ersten Braut gegebenen Versprechens war.

Genau im einzelnen zu bestimmen, welche Hindernisse trennend und welche bloß aufschiebend seien, ist Sache der zuständigen positiven Gesetzgebung. Rein naturrechtlich scheint ein Ehehinderniß die Ehe ungiltig zu machen, wenn die

allgemein zur Giltigkeit eines Vertrages erforderlichen Bedingungen nicht vorhanden sind. Aus diesem Grundsatz lassen sich folgende naturrechtlich trennenden Ehehindernisse ableiten.

1. Ein Ehevertrag, der in einem Augenblicke abgeschlossen wird, wo einer der Contrahenten den freien Gebrauch der Vernunft nicht besitzt (im Zustande des Irrsinns, der Trunkenheit u. s. w.), ist ungiltig. Ebenso hindert ein wesentlicher Irrthum in Bezug auf die Person oder eine ausdrücklich zur Bedingung gemachte Eigenschaft derselben das Zustandekommen des Ehebundes.

2. Nach der wahrscheinlichern Ansicht wird schon naturrechtlich jeder Ehevertrag ungiltig, wenn dem einen Theil absichtlich schwere und ungerechte Furcht eingejagt wurde, um ihn zur Einwilligung zu zwingen. Dieses Ehehinderniß dauert jedoch nur so lange als die ungerecht verursachte Furcht. Der Grund, warum dieses Ehehinderniß ein trennendes ist, liegt darin, weil von einer Rückgängigmachung des Ehevertrages nicht die Rede sein kann; denn die Ehe ist ihrer Natur nach unauflöslich. Also muß man die durch ungerechte Furcht erzwungene Einwilligung als giltig oder ungiltig ansehen. Nun scheint es aber weder mit der Gerechtigkeit noch mit dem öffentlichen Wohl vereinbar, daß man eine solche erzwungene Einwilligung als bindend ansehe. Nicht mit der Gerechtigkeit, weil sich das dem Gezwungenen zugefügte Unrecht nicht wieder gut machen läßt. Nach der Voraussetzung ist er ja für ewig gebunden. Nicht mit dem Gesammtwohl. Es ist eine Forderung des allgemeinen Wohles, daß die Eheschließung vollständig frei sei. Nur so können wahrhaft glückliche Ehen entstehen, ohne die ein glückliches Familienleben und eine gedeihliche Erziehung äußerst schwer, wenn nicht unmöglich wird. Auch nur so wird der ungerechten Benachtheiligung der Schwächeren bei Ehecontracten wirksam ein Riegel vorgeschoben.

3. Ein weiteres naturrechtliches Ehehinderniß ist die schon zu Recht bestehende Ehe eines oder beider Contrahenten. Das folgt unmittelbar aus der Einheit der Ehe. Wer das Recht über sich selbst schon ganz an eine Person übertragen, kann dasselbe Recht nicht noch einer zweiten Person schenken. Der Gegenstand des Vertrages ist der freien Verfügung schon entzogen.

4. Weil der Hauptzweck der Ehe die Fortpflanzung ist, so macht die der Ehe vorhergehende und dauernde physische Impotenz oder Unfähigkeit zum Zweck der Ehe, mag nun dieselbe allgemein oder nur in Bezug auf den Ehegatten bestehen, den Ehevertrag ungiltig. Es fehlt an dem wesentlichen Gegenstand des Vertrages.

5. Gegenstand eines Vertrages darf nie etwas sein, was in sich und dauernd unerlaubt ist, weil es unmöglich eine Pflicht zu einem dauernd unsittlichen Verhältniß geben kann. Aus diesem Grunde ist der Ehevertrag ungiltig, wenn das eheliche Verhältniß und der Gebrauch der Ehe seiner Natur nach und dauernd unerlaubt ist; deshalb sind Ehen zwischen Blutsverwandten in gerader Linie ungiltig. Die Kinder schulden ihren Eltern als den Urhebern ihres Daseins Hochachtung, Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, und damit verträgt sich zwischen ihnen das Verhältniß der Gleichheit und der gegenseitigen Gewalt der Ehegatten nicht. Das von Eltern und Kindern Gesagte gilt, wenn auch in minderem Grade, von allen in gerader Linie Verwandten.

Auch die Ehen zwischen Geschwistern sind wahrscheinlich schon naturrechtlich ungiltig, und zwar aus folgenden Gründen. Die innigste Freundschaft, der vertraulichste und fast beständige Verkehr verbindet die Geschwister miteinander. Wären Ehen zwischen ihnen zulässig, so würden gar zu leicht geschlechtliche Ausschweifungen, leichtsinnige und frühzeitige Ehen einreißen[1]. Selbst zur Polygamie würde die Zulässigkeit der Geschwisterehen nahe Gelegenheit und Anlaß bieten. Die Thatsache, daß die Kinder von Eltern, die in der nächsten Linie verwandt sind, meist krüppelhaft, schwindsüchtig und beschränkt sind, scheint auch ein klarer Fingerzeig zu sein, daß solche Ehen der Absicht des Urhebers der Natur weniger entsprechen. Selbst die rohesten Naturvölker haben durchschnittlich eine große Scheu vor Ehen unter den nächsten Blutsverwandten.

§ 2.

Die Ehegesetzgebungsgewalt.

1. Weil bei mehreren der genannten Hindernisse die Grenzen, wie weit sie naturrechtlich die Ehe ungiltig oder unerlaubt machen, nicht genau erkennbar sind und unter Umständen eine Erweiterung derselben der Gesellschaft nützlich oder selbst nöthig sein kann, so bedarf es einer irdischen Gesetzgebungsgewalt, welche den Ehevertrag nach den Anforderungen des Naturrechts und der concreten Umstände gesetzlich regelt, damit alle genau erkennen, welche Ehen giltig oder ungiltig, erlaubt oder unerlaubt seien. Das ist ein Grunderforderniß für die allgemeine Sittlichkeit.

Es bedarf ferner — wie uns scheint — einer öffentlichen Gewalt, welche die Formen der giltigen und erlaubten Eheschließung festsetzt, welche bestimmt, unter welchen Umständen eine Trennung in Bezug auf das Zusammenleben erfolgen könne. Nicht minder ist eine solche Gewalt erforderlich zur Schlichtung der entstehenden Streitigkeiten in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Ehe, in Bezug auf die Rechte an den Kindern im Falle einer Trennung von Tisch und Bett.

Vor allem aber muß eine öffentliche Gewalt vorhanden sein, welche die Beobachtung der natürlichen und positiven Gesetze im Nothfall erzwingt. Die Ehe ist ein Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft, und es darf deshalb nicht rein dem Belieben der Einzelnen anheimgegeben bleiben, ob sie die Ehegesetze beobachten wollen oder nicht. Wenn irgendwo, so bedarf es in Bezug auf den stärksten sinnlichen Trieb einer irdischen Gewalt, welche denselben eindämmt und nöthigenfalls mit Gewalt in die Schranken der Pflicht zurückdrängt. Sonst würde bald ein wilder, regelloser Geschlechtsverkehr die Familie und Gesellschaft untergraben.

Welches ist nun die öffentliche Gewalt, zu deren Competenz die Ehegesetzgebung gehört?

2. In der gegenwärtigen christlichen Ordnung ist die Ehegesetzgebung, soweit das eheliche Band selbst in Betracht kommt, Sache der Kirche. Das ist ausdrückliche katholische Lehre[2]. Der Hauptgrund ist, weil Christus die Ehe zu einem Sacramente, also zu einer ihrer innersten Natur nach religiösen

[1] S. Thom. Supplem. q. 54 a. 3.
[2] Concil. Trident. sess. 24 can. 12: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos, anathema sit.

Angelegenheit erhoben hat. Unter Christen kann kein Ehevertrag eingegangen werden, der nicht zugleich Sacrament wäre und deshalb wie die Verwaltung aller Sacramente der kirchlichen Jurisdiction unterstände. In christlichen Staaten hat die Obrigkeit die Pflicht und das Recht, von ihren christlichen Unterthanen zu fordern, daß die Ehen nur nach Vorschrift der Kirchengesetze abgeschlossen werden.

Das Gesagte gilt jedoch nur vom ehelichen Bande selbst, nicht von den civilrechtlichen Wirkungen der Ehe in Bezug auf das Vermögen der Ehegatten, das Erbrecht der Kinder, etwaige politische Rechte und Aehnliches. Diese unterstehen ihrer Natur nach der Staatsgewalt, setzen aber den Ehebund schon voraus [1].

3. Unter Christen hat also die Staatsgewalt aus sich keinerlei Jurisdiction über die Ehe: sie kann keine Gesetze über die Ehe selbst erlassen, keine Ehehindernisse aufstellen, Ehestreitigkeiten entscheiden u. dgl. Insbesondere ist die Civilehe aus sich ungiltig, es sei denn, daß sie den kirchlichen Anforderungen genüge.

Man unterscheidet zwei Arten von Civilehen: die obligatorische oder Zwangscivilehe und die facultative oder freie Civilehe. Bei der Zwangscivilehe, welche heute schon in den meisten Staaten des europäischen Festlandes eingeführt ist, werden die Brautleute gesetzlich gezwungen, vor der kirchlichen Trauung die Ehe vor dem Standesbeamten einzugehen, und es bleibt ihrem Belieben anheimgestellt, ob sie sich hinterher auch noch kirchlich wollen trauen lassen; die weltliche Obrigkeit kümmert sich nicht weiter darum. So kann der Fall eintreten, daß die Regierung zwei Personen als rechtmäßige Eheleute behandelt und nöthigenfalls zum Zusammenleben zwingt, welchen die Kirche die Trauung verweigern muß, und welche also in ihren Augen Concubinarier sind.

Bei der freien Civilehe, die in England und den Vereinigten Staaten Amerika's besteht, ist den Brautleuten die Wahl gelassen, ob sie sich kirchlich oder bloß bürgerlich wollen trauen lassen. Damit ist denjenigen, welche mit der Kirche zerfallen sind oder aus irgend einem Grunde die kirchliche Trauung nicht zu erwirken vermögen, die Möglichkeit gewährt, auch ohne Einwilligung der Kirche die Ehe einzugehen. Werden jedoch die zur Giltigkeit erforderlichen kirchlichen Vorschriften nicht beobachtet, so ist eine solche Ehe unter Katholiken ein bloßes Concubinat. In einem katholischen Lande bedeutet auch die facultative Civilehe einen theilweisen Bruch mit der Kirche. Sie ist indessen nur eine Halbheit und die naturgemäße Uebergangsstufe zur Zwangscivilehe.

Sowohl die freie als auch die Zwangscivilehe entkleiden die Trauung ihres religiösen Charakters und behandeln sie nicht als Sacrament, ja überhaupt nicht als eine religiöse Handlung, sondern als einen rein weltlichen, der Staatsgewalt allein unterstehenden Vertrag. Eine allgemeine grundsätzliche Befürwortung der bürgerlichen Ehe ist deshalb mit der katholischen Lehre unvereinbar,

[1] Eingehend handeln über diese Fragen: Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat (1872) S. 845 ff.; Schneemann, Die Irrthümer über die Ehe S. 91; Rive, Die Ehe (1876) S. 203 ff.; v. Hammerstein, Kirche und Staat (1883) S. 142 ff.

ja widerspricht selbst den naturrechtlichen Grundsätzen, da auch rein natürlich betrachtet die Ehe in besonderer Weise mit der Religion zusammenhängt.

Verlangte man, daß die Brautleute nach Empfang des Sacramentes sich dem Standesbeamten stellten, um ihm den Abschluß der Ehe mitzutheilen, so wäre dagegen nichts einzuwenden, weil auch der Staat ein Interesse an der Ehe hat und die bürgerlichen Folgen derselben seiner Gesetzgebung unterstehen. Principiell wäre damit die Giltigkeit der Ehe vom Empfang des Sacramentes abhängig gemacht. Wenn aber der Staat verlangt, daß man vor der kirchlichen Trauung die Civilehe eingehe, oder wenn er gestattet, daß man sich mit der bloßen Civilehe begnüge, so ist das eine Rechtsverletzung gegen die Kirche, und zwar selbst wenn die nachherige kirchliche Trauung verlangt würde, was in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Denn thatsächlich wird durch dieses Vorgehen die Eheschließung von dem Belieben des Staates abhängig gemacht, weil die Kirche niemanden trauen darf, der nicht zuerst die staatliche Einwilligung dazu erhalten hat.

Wo mehrere Confessionen staatlich anerkannt sind, ist die einzig richtige Regelung der Ehe die, daß sich der Staat mit denselben ins Einvernehmen setze und nur diejenigen als Ehegatten anerkenne, welche zuerst die kirchliche Trauung vollzogen haben und sich dann dem Standesbeamten stellen. Für solche Unterthanen, welche keiner anerkannten Kirche angehören, mag der Staat die bürgerliche Ehe (Nothcivilehe) vorschreiben; denn auch die Ehen solcher Unterthanen dürfen nicht völlig der Privatwillkür überlassen bleiben und können nur von der staatlichen Behörde geregelt werden.

4. Nicht weniger als durch die Civilehe macht sich die Staatsgewalt eines ungerechten Uebergriffes schuldig, wenn sie die Eheschließung von gewissen vermögensrechtlichen oder bürgerlichen Bedingungen abhängig macht, z. B. von einem bestimmten Einkommen. Die Ehegesetzgebung, abgesehen von den civilrechtlichen Wirkungen, ist eben nicht Sache des Staates, sondern der Kirche. Außerdem sind derartige Gesetze die Ursache unzähliger Sünden. Die große Masse der Menschen wird immer den stärksten Trieb auf sündhafte Weise befriedigen, wenn ihnen die erlaubte Befriedigung durchs bürgerliche Gesetz verweigert wird. Auf diese Weise wird gewöhnlich die Armenlast, welche der Staat durch Ehebehinderungen zu vermindern sucht, nicht nur nicht geringer, sondern größer. Denn schließlich fallen die Kinder ihm doch zur Last, wenn er sie nicht einfach durch Noth und Elend will umkommen lassen. Anstatt einer Anzahl legitimer Kinder, welche die Wohlthat eines wenn auch noch so armseligen Familienlebens genießen, erhält er vielleicht eine ebenso große Zahl verwahrloster, unehelicher Kinder, aus denen sich die Verbrecherwelt recrutirt. Endlich enthalten solche Gesetze einen ungebührlichen Uebergriff in das Gebiet der persönlichen Freiheit. Wenn man überhaupt von persönlicher Freiheit noch reden will, so muß es dem Menschen freistehen, sich zu verehelichen. Ein Mensch, dem ein anderer gegen seinen Willen verbieten kann, sich zu verheiraten, ist ein Sklave. Deshalb stände nicht einmal der Kirche das Recht zu, einer ganzen Menschenklasse gesetzlich die Verehelichung zu verbieten, also noch viel weniger dem Staat [1].

[1] Leo XIII. in der Encyklika De conditione opific. d. d. 15. Maii 1891: Ius

Will der Staat die leichtsinnigen Ehen und dadurch auch die Armenlast vermindern, so bleibt ihm nichts übrig, als für die wirthschaftliche Hebung der unteren Klassen nach Möglichkeit zu sorgen, besonders aber die Kirche in ihren Bestrebungen für die sittliche und religiöse Erziehung dieser Klassen zu unterstützen und zu fördern.

5. Nichtchristen (Ungetauften) gegenüber aber hat, so scheint uns, in der gegenwärtigen Ordnung die Staatsgewalt das Recht der Ehegesetzgebung [1]. Auch die Ehen dieser Nichtchristen dürfen nicht einfach dem Belieben der Privaten überlassen bleiben, sondern bedürfen einer positiven gesetzlichen Regelung innerhalb der vom Naturrecht vorgezeichneten Schranken. Nun gibt es aber thatsächlich keine andere Autorität, welcher diese Gesetzgebungsgewalt zustehen könnte, als die Staatsgewalt. Denn die Kirche, die hier etwa noch in Betracht kommen könnte, übt keine Gerichtsbarkeit über die Nichtgetauften aus.

Steht der Staatsgewalt die gesetzliche Regelung der Ehen zwischen Nichtchristen zu, so scheint sie auch berechtigt zu sein, für dieselben trennende Ehehindernisse aufzustellen, weil dies zur wirksamen Verhinderung schädlicher Verbindungen oft sehr nützlich, ja nothwendig ist. Denn nur durch trennende Ehehindernisse lassen sich manche Ehen wirksam hintertreiben. Und wenn sie überhaupt berechtigt ist, aus dringenden Gründen des öffentlichen Wohles das giltige Zustandekommen gewisser Verträge gesetzlich zu hindern — was unseres Wissens von niemand geläugnet wird —, so sieht man nicht ein, warum man ihr dasselbe Recht in Bezug auf die so wichtigen Eheverträge absprechen sollte.

6. Wem aber stände die Ehegesetzgebung zu in der rein natürlichen Ordnung, d. h. wenn Christus die Kirche nicht gestiftet und mit der Obsorge für die Religion betraut und überhaupt keine übernatürliche Offenbarung stattgefunden hätte? Denn daß die Ehe auch unter dieser Voraussetzung der gesetzlichen Regelung bedürfte, geht aus dem oben (371) Gesagten hervor.

Auf den ersten Blick könnte man glauben, die Antwort auf diese Frage sei in dem über die Ehen der Nichtchristen Ausgeführten schon enthalten. Wenn in der gegenwärtigen Ordnung die Gerichtsbarkeit über die Ehen der Nichtchristen der Staatsgewalt zusteht, so scheint dies um so mehr in der rein natürlichen Ordnung der Fall zu sein, wo die Kirche nicht existirte. Doch ist zwischen beiden Fragen ein Unterschied. In der gegenwärtigen Ordnung kann man sich zu Gunsten der staatlichen Gerichtsbarkeit über die Ehe darauf berufen, daß keine andere Gewalt vorhanden ist, welche die Ehegesetzgebung ausüben und handhaben könnte. In der rein natürlichen Ordnung aber würde nach der Ansicht mancher wahrscheinlich eine eigene religiöse Gesellschaft entstanden sein, welcher die Regelung der religiösen Angelegenheiten zustände, und da sie die Ehe, nicht nur insofern dieselbe ein Sacrament, sondern auch ein rein naturrechtliches Vertragsverhältniß ist, als eine religiöse Angelegenheit ansehen, so schließen sie, daß die Ordnung der Ehe zur Competenz dieser religiösen Gesellschaft und nicht zu der des Staates gehören würde.

coniugii naturale ac primigenum homini adimere, caussamve nuptiarum praecipuam, Dei auctoritate constitutam, quocunque modo circumscribere lex hominum nulla potest.

[1] Sanchez, De matrim. l. 7 disp. 3 n. 2 sqq.; Schmalzgrueber l. 4 lit. 1 n. 367; v. Hammerstein, Kirche und Staat S. 150.

Gern geben wir zu, daß die Ehe, auch abgesehen von ihrem Charakter als Sacrament, eine ihrer Natur nach religiöse, d. h. mit der Gottesverehrung innig zusammenhangende und auf sie hinzielende Einrichtung ist. Schon der Umstand, daß weitaus die meisten Völker, wenigstens die Culturvölker, die Ehe als eine mit der Religion innig verknüpfte Angelegenheit ansahen und die Eingehung derselben mit religiösen Gebräuchen umgaben, weist auf den religiösen Charakter der Ehe hin. Denn eine so allgemeine Ansicht setzt gewiß eine objective religiöse Seite in der Ehe voraus. Dieselbe ist auch unschwer zu erkennen. Zweck des menschlichen Lebens auf Erden ist der Dienst, die Verherrlichung Gottes, und Aufgabe der Ehe ist es, die Reihen der zum Dienste Gottes bestimmten Menschen, die sich durch den Tod beständig lichten, auszufüllen. Gleichwie deshalb die Todtenbestattung immer als ein mit der Religion innig zusammenhangender Act angesehen wurde, so muß man auch die Gründung der Anstalt, welche dazu bestimmt ist, den Menschen in dieses Leben einzuführen, als innig mit der Religion verknüpft betrachten. Es ist auch kein Zweifel, daß der Eintritt des Menschen in dieses Leben ebenso wie der Austritt aus demselben in besonderer Weise der Leitung der göttlichen Vorsehung untersteht.

Hierzu kommt noch, daß beim Gebrauch der Ehe der Schöpfer durch eine That seiner Allmacht die Seele nach seinem Ebenbilde schaffen und mit dem Leibe zur Lebenseinheit verbinden muß. So setzt sich in der Ehe gleichsam die Schöpfung fort; göttliches und menschliches Wirken durchdringen sich, um einem neuen unsterblichen Wesen das Dasein zu geben, welches einst in ewiger Seligkeit als Himmelsfürst am Throne Gottes zu stehen bestimmt ist. Unmöglich kann man deshalb die Ehe als ein bloß „weltlich Ding" betrachten.

Endlich bedarf die Ehe, sowohl zum Zweck der Erziehung als der beständigen treuen Pflichterfüllung zwischen den Gatten, in besonderer Weise der Stütze der Religion. Die Familie bezw. die Ehe ist die Säule, auf der das ganze Gesellschaftsgebäude ruht. Der Staat aber kann die Familie nicht zu dem machen, was sie sein soll, um ihrer Bestimmung zu genügen. Er kann wohl gewisse Ausschreitungen mit Gewalt zurückdrängen, aber den Gatten gegenseitige Liebe und Treue einzuflößen, sie zu gottesfürchtigen, rechtschaffenen Menschen und zu gewissenhaften, ihrer hohen Erziehungsaufgabe gewachsenen Eltern heranzubilden, dazu ist er nicht im Stande. Hierzu bedarf es der Religion, welche allein die Herzen zu durchdringen und umzugestalten vermag. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität finden die Gatten die Kraft, ihr ganzes Leben hindurch die schweren gegenseitigen Pflichten zu erfüllen, in Glück und Unglück, in frohen und trüben Tagen treu zusammenzustehen und sich immer in geduldiger, opferwilliger Liebe gegenseitig zu umfassen. Nur auf dem Boden wahrer Religiosität gedeiht auch eine wirklich gute Erziehung, welche den Menschen nicht bloß für die Erde, sondern, wie es sein soll, vor allem für den Himmel heranbildet. Eine sittliche Erziehung, die nicht von der Religion getragen wird, ist unmöglich, weil die Religion nicht nur einen Theil, sondern auch die unentbehrliche Voraussetzung und Grundlage der sittlichen Ordnung bildet (14 ff.).

Wir geben also vollständig zu, daß die Ehe ihrer Natur nach heilig oder innig mit der Religion verknüpft ist [1]. Trotzdem glauben wir, daß dem Staate in der rein natürlichen Ordnung die Ehegesetzgebung zustände, weil es uns nicht wahrscheinlich erscheint, daß in jener Ordnung neben dem Staate eine eigene öffentliche Religionsgesellschaft entstehen könnte, der die Regelung der religiösen Angelegenheiten obläge. Doch weil die Entscheidung dieser Frage von der Erkenntniß des Zweckes und der Aufgaben der Staatsgewalt abhängt, wollen wir sie später bei Behandlung des Verhältnisses des Staates zur Religion untersuchen.

Vierter Artikel.

Gegenseitige Pflichten der Ehegatten.

Die Gatten bilden zusammen eine Gesellschaft, d. h. eine dauernde Vereinigung zweier zu einem gemeinsamen, durch die Natur selbst vorgezeichneten Zweck. Aus diesem Verhältniß lassen sich leicht sämmtliche gegenseitige Pflichten von Mann und Frau ableiten.

1. Vor allem schulden sie sich gegenseitig große Liebe des Wohlwollens oder der Freundschaft. Ein so inniges, das ganze Leben allseitig umfassendes Verhältniß, welches aus zwei Personen gewissermaßen eine einzige macht, fordert naturgemäß große gegenseitige Freundschaft. Je näher uns jemand steht, um so größere Liebe schulden wir ihm. Wer steht sich aber näher als Mann und Frau?

Eine solche innige Freundschaft kann nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Hochachtung erblühen. Eine Liebe, die sich nur auf sinnliche Neigung oder zufällige Eigenschaften stützt, ist entweder keine wahre Freundschaftsliebe, sondern nur eine begehrliche, eigennützige Liebe, oder hat wenigstens keine Dauer, ist allen Launen und Wendungen der sinnlichen Neigungen oder zufälligen Vorzüge unterworfen. Die eheliche Liebe soll aber Mann und Frau für immer verbinden, sie soll eine Kette bilden, welche kein Sturm der entfesselten Leidenschaften zu zerreißen vermag. Aus diesem Grunde ist es Pflicht, zuvorzusehen, bevor man sich ewig bindet. Wahre Achtung und Freundschaft kann nur bestehen, wenn sie sich auf echte persönliche Vorzüge stützt, zuerst auf Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und andere Tugenden, dann auf Adel des Charakters, auf geistige Vorzüge und erst an letzter Stelle auf leibliche Eigenschaften und rein äußere Güter, wie Reichthum und hohe Geburt. Leider wird nur zu oft die umgekehrte Ordnung befolgt. Die Wirkung davon ist dann auch oft: nach den rauschenden Freuden der Hochzeitstage lebenslängliche Trauer und Zwietracht, glänzendes Elend.

2. In Bezug auf den Hauptzweck der Ehe schulden sich die Gatten unverbrüchliche Treue, und zwar auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit.

[1] In gleichem Sinn lehrt Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Arcanum divinae sapientiae" vom 10. Februar 1880: Igitur cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda sacramenti dignitas est, cuius accessione matrimonia christianorum evasere longe nobilissima.

Durch den Ehevertrag gibt jeder die Gewalt über sich zum Zweck der Ehe an die Ehehälfte hin und nimmt die gleiche Gewalt von dieser entgegen. Wenn er nachher geschlechtlichen Verkehr mit einer dritten Person unterhält, so verletzt er nicht bloß die Keuschheit, sondern auch die Gerechtigkeit. Dies würde selbst dann der Fall sein, wenn etwa ein Ehegatte mit Einwilligung des andern Ehebruch verübte. Denn die ehelichen Rechte lassen sich nicht abtreten, da die Ehe als eine auf das Wohl des Menschengeschlechtes abzielende Einrichtung mit ihren wesentlichen Rechten und Pflichten dem Belieben der Menschen entzogen ist. — Ist der Ehebruch ein Verbrechen, so ist selbstverständlich auch die bewußte Begierde nach demselben oder das freiwillige Verweilen in der nächsten Gelegenheit eine Versündigung.

Zu dieser negativen kommt dann noch die positive Pflicht der Ehegatten, einander die eheliche Schuldigkeit zu leisten, wenn sie vernünftig gefordert wird, und sich gegenseitig in Bezug auf die Kindererziehung zu unterstützen. Daraus ergibt sich weiter die Pflicht zum dauernden Zusammenwohnen, eine Pflicht, die übrigens schon in Anbetracht der innigen Freundschaft, wie sie in der Ehe herrschen soll, selbstverständlich ist.

3. Mit Rücksicht auf die Nebenzwecke der Ehe schulden sich Mann und Frau gegenseitige Hilfeleistung, Unterstützung und Trost in allen Nöthen und Anliegen. Der eine soll des andern Stütze und Stärke bilden. In diesem Sinne läßt sich das Wort der Schrift anwenden: „Besser ist's, daß zwei zusammen seien, als einer, denn sie haben den Vortheil ihrer Gemeinschaft; fällt der eine, so hilft ihm der andere auf." Die Pflicht der gegenseitigen Hilfeleistung bezieht sich, was kaum bemerkt zu werden braucht, nicht bloß auf die leiblichen Bedürfnisse, sondern auch auf das geistige und sittliche Leben. Die Interessen des einen sollen die des andern sein. Ist der eine krank, soll ihn der andere pflegen; ist er betrübt, soll er ihn trösten und aufrichten; ist er in Gefahr, so soll er ihm zu Hilfe eilen; bedarf er des Rathes, der Hilfe, so soll er sie ihm gewähren: so sollen sie beide Hand in Hand, Freud' und Leid miteinander theilend, wie ein Leib und eine Seele durchs Leben pilgern, und selbst der Tod soll keine Trennung, sondern nur die Vorstufe zu einer noch innigern, unauflöslichen Vereinigung sein. Die wahre Freundschaft sucht die Unsterblichkeit.

4. Obwohl Mann und Frau im innigsten Freundschaftsverhältniß zu einander stehen, und beide in gleicher Weise das Verfügungsrecht über einander zum Zweck der Ehe haben, so bedarf es doch einer Autorität zwischen beiden. Ein dauerndes, geordnetes Zusammenwirken mehrerer ohne Autorität ist unmöglich. Das gilt selbst von der Ehe. Auch hier werden oft die Ansichten über das, was in der Haushaltung, in der Kindererziehung, in Bezug auf Aufenthaltsort, Beschäftigung u. dgl. zu geschehen habe, auseinandergehen, und es bedarf einer Autorität, welche die endgiltige Entscheidung zu geben befugt ist.

Gewiß, soll auch in der Ehe alles nach Möglichkeit in Liebe und Eintracht nach gegenseitiger Verständigung vor sich gehen, so wird doch in Anbetracht der Unvollkommenheit alles Menschlichen die Liebe allein nicht immer ausreichen, und es muß eine Autorität geben, welcher die letzte Entscheidung zusteht.

Wer hat diese Autorität? der Mann oder die Frau? Alle Völker haben thatsächlich die Antwort zu Gunsten des Mannes abgegeben. Was man von

einer eigentlichen Weiberherrschaft (Gynokratie) berichtet, gehört fast ausnahmslos in das Reich der Fabeln. Noch nirgends ist ein Volk gefunden worden, bei dem allgemein die Frauen mehr Rechte besessen hätten als die Männer. Selbst bei Stämmen, welche die Verwandtschaft nach der Weiberlinie berechnen, ist doch der Mann und nicht die Frau der eigentliche Herrscher.

Der Mann ist das geborene Haupt der Frau und folglich auch der ganzen Familie. Nicht nur physisch und physiologisch ist er der Frau überlegen, sondern auch geistig [1]. Und zwar hängt diese geistige Ueberlegenheit nothwendig mit der leiblichen Organisation zusammen. In Bezug auf Klugheit, Besonnenheit, Thatkraft, Energie und Ausdauer ist der Mann durchschnittlich der Frau überlegen, das ist unläugbar. Deshalb bezeichnet auch der Sprachgebrauch das Kräftige, Entschiedene, Besonnene als „männlich", während das Gegentheil „weiblich" oder „weibisch" heißt.

Wir behaupten also nicht die allseitige Inferiorität der Frau, wir müssen das gleich hinzufügen, um uns nicht mit der Hälfte des Menschengeschlechtes zu verfeinden. Es gibt Beziehungen, in denen die Frau dem Mann überlegen ist. An Lebhaftigkeit und Tiefe der Empfindung, an Zartgefühl, an Sinn für Ordnung und Schönheit übertrifft sie den Mann, und im Dulden ist sie weit mehr als dieser des höchsten Heroismus fähig. Aber in Bezug auf die Gaben, die den Herrscher auszeichnen sollen: Ueberlegung und Thatkraft, steht der Mann unstreitig durchschnittlich über der Frau. Wir sagen: durchschnittlich. Es mag wohl einmal vorkommen, daß Mann und Frau die Rollen vertauscht zu haben scheinen und der Mann es verdiente, an den Spinnrocken gesetzt zu werden. Aber das ändert an dem Durchschnittsverhältniß nichts, und nur dieses kommt für die allgemeine Gesetzgebung in Betracht.

5. Ist also der Mann das natürliche Haupt der Frau und der ganzen Familie, so ist die Frau ihm als solchem Ehrfurcht und in allen erlaubten Dingen, welche das Familienleben betreffen, Gehorsam schuldig. Die Frau soll sich bewußt bleiben, daß nicht sie das oberste Regiment im Hause hat, sondern der Mann. Diesem steht die letzte autoritative Entscheidung über Aufenthaltsort, Hausordnung, Kindererziehung u. dgl. zu.

Die Pflicht des Gehorsams von seiten der Frau gibt aber dem Manne kein Recht, seine Ehehälfte wie eine Magd oder Sklavin zu behandeln. Sie ist nicht seine Magd, sondern seine Gefährtin und Freundin, gewissermaßen ein Stück von ihm selbst. Er soll ihr also Achtung, Rücksicht und Liebe entgegenbringen. Auch sein eigenstes Interesse verliert dabei nichts. Denn nur bei einer rücksichtsvollen Behandlung wird die Frau ihm mit inniger Liebe zugethan bleiben und sich ganz hinopfern, um ihm ein trautes Heim zu schaffen, in das er sich von dem stürmischen, geräuschvollen Treiben der Außenwelt gerne zurückzieht.

6. Was die Theilung der Arbeit betrifft, so hat die natürliche Neigung und Veranlagung den richtigen Weg klar vorgezeichnet, den auch die meisten Völker zu allen Zeiten eingehalten haben. Die physischen und geistigen Eigenschaften weisen die Frau vorwiegend auf die innere Verwaltung des Hauses und die Erziehung der Kinder, besonders in den jüngeren Jahren. Ein vernünftiger Mann wird also im Innern des Hauses die Frau möglichst frei schalten und walten lassen. Hier in den kleinen Detailarbeiten des täglichen Lebens ist sie ihm unstreitig an praktischem Sinn und Geschick, an Liebe zur Ordnung und Schönheit weit überlegen. Er wird sich dagegen den Vermögenserwerb, die Verwaltung der Güter, die Beschützung und Vertretung des Hauses nach außen hin vorbehalten und besonders die Erziehung der heranwachsenden Söhne, bei denen die mütterliche Autorität oft nicht mehr ausreicht, in seine kräftigere Hand nehmen [1].

[1] S. Thom. Contra gent. III, 123: Femina indiget mare . . . etiam propter gubernationem, nam mas est et ratione perfectior et virtute fortior.

Fünfter Artikel.

Die Frage der Frauenemancipation.

1. Frauenemancipation ist heute das Losungswort in weiten Kreisen. Daß viele Frauen selbst mit der ihrem Geschlechte eigenen Lebhaftigkeit sich an dieser Bewegung betheiligen, darf nicht wunder nehmen. In England hatte sich das Unterhaus schon wiederholt mit Petitionen zu Gunsten der Frauenemancipation zu beschäftigen. Am weitesten ist die Bewegung in Nordamerika gediehen, wo in mehreren Staaten Frauen sich zu hohen Beamtenstellen emporgeschwungen haben.

Sowohl auf seiten der Befürworter als der Gegner der Frauenemancipation ist oft mehr Eifer als Klarheit zu bemerken. Man muß eine doppelte Emancipation der Frau unterscheiden. In der einen handelt es sich darum, den Frauen die Rechte wieder zu geben, die ihnen als Gattinnen und Mütter in der Familie nothwendig zukommen. Diese Emancipation ist dank dem Christenthum bei uns längst eine vollendete Thatsache; die Umwälzung, welche die christliche Religion in dieser Beziehung zu stande gebracht hat, ist ein weltgeschichtliches Ereigniß ersten Ranges. Vor Christus schmachtete das Weib fast überall, selbst bei den civilisirtesten Völkern, den Griechen und Römern, in einer erniedrigenden Sklaverei. Die Frau war nicht die Freundin, die gleichberechtigte Gefährtin des Mannes, sondern seine Sklavin oder erste Magd, die er sich zu seinem Vergnügen und zur Kindererzeugung hielt und die er leicht wieder verstoßen konnte, wenn sie ihm nicht mehr gefiel. Das Christenthum hat durch seine Lehre von der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, durch Erhebung der Ehe zum Sacrament, welches die Vereinigung Christi mit der Kirche darstellte, und durch Einschärfung der Pflicht gegenseitiger Achtung und Liebe zwischen

[1] Im wesentlichen finden wir diese Ansicht über die Arbeitstheilung zwischen Mann und Frau schon bei Aristoteles (Oeconomic. I. 3, 143 b. 26): „Die Natur des Mannes und des Weibes ist nach göttlicher Anordnung zur Lebensgemeinschaft bestimmt. Denn die Natur beider ist so getheilt, daß ihre Kraft nicht zu denselben Dingen nützlich ist, sondern zum Theil für das Entgegengesetzte, jedoch mit Hinordnung auf dasselbe Ziel. Die Natur hat den Mann stärker, das Weib schwächer gebildet, damit dieses durch Furcht behutsamer und zum Bewachen geeigneter, jener dagegen durch Kraft wehrhafter und zum Erwerb tauglicher, das eine zu den häuslichen Geschäften emsig, aber zu dem Leben draußen zu schwach, der andere zur Ruhe wenig geeignet, aber zur rastlosen Thätigkeit tüchtig sei. Die Mutter pflegt (θρέψαι), der Vater erzieht (παιδεῦσαι)." In diesem letzten Ausdruck blickt etwas die griechische Ansicht von der untergeordneten Stellung des Weibes durch. Uebrigens vergleiche man mit den obigen Ausführungen die tiefwahren Schilderungen in Schillers „Lied von der Glocke".

Mann und Weib die Ehe und dadurch die ganze Familie, ja allmählich die ganze Gesellschaft von Grund aus neugestaltet.

Die Gegner des Christenthums, welche so gern einen Juwel nach dem andern aus der Verdienstkrone der Kirche reißen möchten, haben zwar die Behauptung aufgestellt, nicht dem Christenthum, sondern dem Culturfortschritt habe die Frau ihre Erhebung aus der Sklaverei zu danken. Diese Behauptung wird aber schon durch die Thatsache genügend widerlegt, daß in Rom und Hellas die Stellung der Frau in dem Maße niedriger und entehrender wurde, als die Cultur und Civilisation im gewöhnlichen Sinn dieser Worte zunahm. Während zur Zeit Homers und der römischen Könige die Frau eine geachtete Stellung einnahm, sank sie später, wo die Cultur ihren Gipfelpunkt erreichte, zur Sklavin herab [1]. Auch bei den alten Aegyptern und den Chinesen bezeichnete der Fortschritt in der Cultur einen Rückschritt in der Stellung der Frau. Und dann, woher kommt es, daß es heute noch bei allen Völkern, die sich dem Einfluß des Christenthums verschlossen, in Bezug auf die Lage der Frau nicht besser aussieht als im antiken Heidenthum? Namentlich erhält der Islam, trotz der äußern Cultur, die er in Spanien und Arabien früher gezeitigt, die Frau überall in einer unwürdigen Knechtschaft [2].

2. Mit der besprochenen und berechtigten Emancipation gibt man sich aber heute in vielen Kreisen nicht mehr zufrieden. Die Frau soll in allen Beziehungen, bürgerlich und politisch, dieselben Rechte haben wie der Mann. Wird diese Forderung auf die Spitze getrieben, wie dies von seiten der Socialdemokraten geschieht [3], so ist damit der Familie das Todesurtheil gesprochen. Ein geordnetes Zusammenwirken mehrerer ist auf die Dauer bei voller Gleichberechtigung ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist deshalb ganz folgerichtig, wenn Bebel der Frau das Recht zuerkennt, sich von ihrem Manne zu trennen, wenn ihr das bestehende Verhältniß nicht mehr behagt. Von dieser extremen Frauenemancipation reden wir hier nicht mehr, da sie durch unsere bisherigen Erörterungen genügend widerlegt ist.

Die gemäßigteren Vertreter der Frauenemancipation gehen keineswegs so weit, sie wollen bloß der Frau außerhalb der Familie dieselben Rechte zugestanden wissen wie dem Manne; namentlich verlangen sie als vorläufige Abschlagszahlung die Verleihung des activen Wahlrechtes an alle Frauen oder wenigstens an diejenigen, welche keinem Manne unterworfen sind und eine selbständige Haushaltung führen. Unter den Engländern hat namentlich John Stuart Mill [4] und unter den Franzosen Ed. Laboulaye [5] die politische und bürgerliche Befreiung der Frau mit Wärme befürwortet; auch bestehen schon in mehreren Ländern Zeitschriften, welche sich theilweise oder auch ausschließlich mit der Emancipationsfrage beschäftigen und für dieselbe Propaganda zu machen suchen.

3. Die Hauptgründe, die man zu Gunsten der politischen Emancipation — um die es sich hauptsächlich handelt — ins Feld führt, sind folgende:

[1] Devas, Studien über das Familienleben S. 40 ff.

[2] Eingehende Schilderungen über die Entwürdigung des Weibes bei den Moslemin bei Devas a. a. O. S. 171. Ueber das elende Loos, dem besonders die zahlreichen Wittwen, oft Mädchen von 3—4 Jahren, anheimfallen, vgl. „Kath. Mission." (1891) S. 150.

[3] Sieh oben S. 210.

[4] „Die Hörigkeit der Frau", deutsche Ausgab. 1869; „Die Repräsentativregierung".

[5] Histoire de l'Amérique tom. III. und Recherches sur la condition civile et politique des femmes.

a) Die Ursache, um derentwillen man heute noch den Frauen die politischen Rechte vorenthalte, sei die vorausgesetzte geistige Inferiorität des Weibes, seine vermeintliche Untauglichkeit zu politischen Angelegenheiten. Nun aber bestehe eine solche Inferiorität entweder gar nicht, oder soweit sie bestehe, sei sie bloß die Folge der bisherigen Knechtung der Frau. Man gebe der Frau die gleichen politischen Rechte wie dem Manne, und dann erst werde ihre Begabung sich voll entwickeln.

Wir haben schon oben (378) bemerkt, daß wir keineswegs eine allseitige Inferiorität des Weibes behaupten; aber daß in politischer Beziehung der Mann der Frau weit überlegen, ja daß er allein naturgemäß zum politischen Leben geeigenschaftet ist, scheint uns unzweifelhaft. Wir werden dies gleich eingehender beweisen bei Darlegung der Gegengründe.

b) Ein anderer Grund, mit dem man die Ausschließung der Frau von den politischen Rechten bekämpft, ist die Inconsequenz, die man darin erblickt, daß man den Frauen die politischen Rechte verweigert, dagegen ausnahmsweise das höchste politische Recht, die Souveränität, an Königinnen überläßt. Aber hier liegt keine Inconsequenz vor, weil zwischen beiden Fällen ein großer Unterschied obwaltet. Ein allgemeines Zugeständniß der politischen Rechte an die Frauen wäre, wie wir gleich zeigen werden, ein großer Nachtheil sowohl für die Familie als den Charakter der Frau und kein Vortheil für das Gemeinwohl. Dagegen ist es keine Beeinträchtigung des Familienlebens, daß der Frau in Ermangelung von männlichen Thronerben das Recht der Thronfolge zugestanden werde. Denn das sind Ausnahmefälle, die für das Wohl der Familie im allgemeinen gar nicht in Betracht kommen können, um so mehr, als sich die Pflichten der Gattin und Mutter sehr wohl mit den Regentenpflichten vereinigen lassen, weil die Königin in den meisten Fällen durch ihre Räthe und Vertreter handeln kann und muß. Dagegen ist ein solches Erbrecht der Frau unter Umständen ein großer Vortheil für das öffentliche Wohl. Zur Sicherheit und Stetigkeit einer Monarchie wird erfordert, daß die Herrscherfamilien selten wechseln und den Streitigkeiten beim Thronwechsel möglichst vorgebeugt werde. Dazu ist aber das den Frauen in Ermangelung männlicher Nachfolger gewährte Recht der Thronfolge ein sehr zweckdienliches Mittel. Thatsächlich bleibt die Leitung des Staates doch in den Händen der Männer, weil sie alle Beamtenstellen innehaben.

c) Wenn man ferner einwendet, die Frauen hätten dasselbe Recht, gut regiert zu werden, wie die Männer, folglich auch das Recht der Theilnahme an der Regierung, so ist zu erwiedern, daß aus dem Recht, gut regiert zu werden, keineswegs das Recht, mitzuregieren, folgt. Die beiden Rechte hangen nicht nothwendig zusammen, sonst müßte man auch folgern: Alle haben das gleiche Recht, gut regiert zu werden, also haben auch alle das gleiche Recht, an der Regierung theilzunehmen, mithin ist die extrem demokratische Regierungsform die einzig berechtigte. Damit wird auch der weitere Grund hinfällig, den man zu Gunsten der politischen Rechte der Frauen vorbringt, nämlich daß die Frauen ebenfalls die Steuern bezahlen müssen. Denn daraus, daß man an gleichen Lasten theilnimmt, folgt kein Recht, mitzuregieren. Sodann aber möchten wir fragen: Werden die Frauen auch Soldaten und Polizisten? Wenn sie so sehr auf gleiche politische Rechte dringen, so ist es auch billig, daß sie dieselben Lasten tragen, daß sie mithin auch im Soldatenrock, mit der Pickelhaube auf dem Kopf und dem Tornister auf dem Rücken ins Feld ziehen, daß sie zu den

jährlichen Manövern einberufen werden u. s. w. Uebrigens ist es auch nur zufällig, daß die Frau selbständige Haushaltung führt und Steuern bezahlt. Durchschnittlich ist sie Glied einer Familie und als solches unter der Herrschaft des Mannes.

d) Nicht minder unstichhaltig ist schließlich der Grund, die Frauen hätten das Recht, ihr Vermögen zu verwalten, man könne ihnen also ohne Inconsequenz das Recht der Theilnahme am politischen Leben nicht versagen. Das Recht, selbst ihre Güter zu verwalten, entzieht die Frau nicht nothwendig ihrem Beruf in der Familie und enthält auch nichts Unpassendes für ihren Charakter, besonders da sie ihre Angelegenheiten durch ihren Mann oder angestellte Beamte besorgen kann. Uebrigens geben wir gern zu, daß die der Frau gewährte unabhängige Verwaltung ihrer Güter keineswegs ein idealer Zustand ist. Er trägt gewissermaßen von vornherein einen Keim der Zwietracht in die Familie hinein und hat eine Art Mißtrauen auf die Dauerhaftigkeit des Ehebundes zur stillschweigenden Voraussetzung. Man will sich für den Fall einer Ehescheidung vorsehen.

4. Den von den Anhängern der Frauenemancipation vorgebrachten Gründen stellen die Gegner derselben viel unzweifelhaftere und durchschlagendere entgegen.

a) Gegen die politische Frauenemancipation spricht schon der allgemeine Gebrauch aller Völker. Eine solche allgemeine Rechtsgewohnheit darf nur aus durchschlagenden Gründen aufgegeben werden, weil sie durchweg ihre Wurzeln in der Natur der Verhältnisse selbst hat. Die von den Gegnern vorgebrachten Gründe sind aber keineswegs durchschlagend.

b) Die Frau ist zur Führung des Schwertes, überhaupt zum Kriegshandwerk untauglich, das geht schon aus ihrer physischen Schwäche, aus ihren Aufgaben als Mutter hervor. Nun aber hangen die politischen Rechte innig mit der Kriegführung zusammen. Die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt war von jeher und wird immer bleiben der Rechtsschutz, die Vertheidigung der Gesammtheit gegen innere und äußere Feinde. In den älteren Zeiten ging vielfach die Thätigkeit der Obrigkeit in diesem Rechtsschutz fast ganz auf. Die Fürsten waren nach innen Richter und nach außen die geborenen Feldherren. An diese militärische Aufgabe schließt sich das Amt der Richter, Polizisten, Schutzwachen als naturgemäße Entfaltung an. Ja die ganze Ausübung des staatlichen Zwanges läßt sich in die Kriegführung im weitern Sinn oder Führung des Schwertes zusammenfassen. Mit dieser Zwangsgewalt geht die Gesetzgebungsgewalt von selbst Hand in Hand. Nur derjenige wird auf die Dauer Gesetzgeber sein können, der seinen Willen nöthigenfalls mit der Gewalt des Schwertes durchzusetzen vermag. So heften sich ganz naturnothwendig die politischen Rechte an den Träger des Schwertes, und weil die Frau zur Führung des Schwertes keinen Beruf hat, so hat sie ihn auch durchschnittlich zur Ausübung der politischen Gewalt nicht. Gleichwie der Mann der naturgemäße Leiter und Schirmherr der Familie ist, so ist er nicht minder der geborene Regent und Beschützer der zu einem größern Gemeinwesen vereinigten Familien, d. h. des Staates.

c) Das Wohl der Familie, dieses Grundsteines des socialen Gebäudes, verbietet unzweideutig eine allgemeine Betheiligung der Frauen an der Politik. Das von der Vorsehung der Frau zugewiesene Arbeitsfeld ist das Innere der Familie, die Sorge für den Haushalt und die Erziehung der Kinder, besonders in den jüngeren Jahren. Dieses Arbeitsgebiet nimmt in der Regel die ganze Sorge der Gattin und Mutter in Anspruch, und zwar nicht nur hie

und da und auf kurze Zeit, sondern fortwährend. Was würde aus dieser Sorge werden, wenn die Frau anfinge, öffentliche Aemter zu bekleiden, die doch den ganzen Menschen in Anspruch nehmen? Ja was würde — um nur das active Wahlrecht zu berücksichtigen [1] — aus der Sorge für die Familie werden, wenn die Frau anfinge, sich allgemein an den Wahlen zu betheiligen? Wer das Wahlrecht vernünftig ausüben will, muß das politische Leben überschauen, den Wahlagitationen und Kammerdebatten folgen, selbst die öffentlichen Versammlungen besuchen; er muß den wichtigen öffentlichen Ereignissen Aufmerksamkeit schenken und seine Zeitung lesen. Ja, wenn die Frauen das Wahlrecht haben, warum sollten sie nicht auch öffentliche Versammlungen halten, eigene, ihnen genehme Candidaten aufstellen, die Presse in ihrem Sinne bearbeiten? Warum sollten sie nicht bald an Erweiterung ihrer politischen Rechte denken, etwa verlangen, daß ihnen zur wirksamern Vertretung ihrer Interessen das passive Wahlrecht verliehen werde? So würde fast nothwendig die Frau zum großen Schaden der Familie und deshalb auch der ganzen Gesellschaft ihrem häuslichen Beruf entfremdet.

d) Durch die politischen Rechte der Frauen würde auch sehr wahrscheinlich das richtige Verhältniß zwischen den Ehegatten gestört und gefährdet, und zwar nicht nur, weil die Gattin häufig versucht wäre, das Hauswesen zu vernachlässigen, sondern auch, weil die schuldige Unterwerfung der Frau unter den Mann und die gegenseitige Eintracht Schaden litte. Hat die Frau die politischen Rechte, so muß sie auch befugt sein, dieselben unabhängig von ihrem Manne auszuüben, sonst könnte dieser sie an der Ausübung derselben hindern, indem er ihr z. B. eine Arbeit aufträgt, welche diese Ausübung unmöglich macht, oder ihr das Verlassen des Hauses verbietet. So würden fast unausbleiblich Conflicte zwischen den Pflichten der Gattin und der Staatsbürgerin entstehen. Gar zu leicht würden auch die politischen Zwistigkeiten von den Casinos in das Innere der Familie hineingetragen. Wir wollen ja annehmen, daß Mann und Frau oft derselben politischen Partei angehörten; aber daß dies immer der Fall sein würde, ist kaum glaublich. Gar zu gerne verneint die Frau, was der Mann bejaht, und umgekehrt. Wäre das ein Vortheil für die Liebe und Eintracht in der Familie und für die gebührende Unterwürfigkeit der Frau unter die Autorität des Mannes?

e) Auch die Rücksicht auf die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit, die des Weibes Glanz und Stärke ausmacht, ist nicht zu übersehen. Keusche Zucht und Ehrbarkeit der Frau gedeiht nur im stillen Heiligthum der Familie, wo sie im Kreise ihrer Kinder und unter dem Schutze ihres Mannes als Mutter und Gattin sorglich ihres Amtes waltet. Im Innern der Familie ist die christliche Frau geworden, was sie ist. Dort entfalten sich in schönster Weise die ihr eigenthümlichen Tugenden und Vorzüge, und von dort aus ist der mildernde Einfluß ausgegangen, den die Frau unstreitig auf die Sitten der christlichen Völker ausgeübt hat. In dieser Sittsamkeit und Reinheit, die

---

[1] Die Anhänger der Frauenemancipation, welche ihre Forderungen auf das active Wahlrecht beschränken, bleiben sich übrigens nicht consequent oder geben selbst die Begründung für ihre Ansicht preis. Denn wenn die von ihnen vorgebrachten Gründe etwas beweisen, so beweisen sie die volle politische Gleichberechtigung der Frauen.

naturgemäß eine zarte Zurückhaltung und Anmuth über das ganze Wesen der Frau ausbreitet, liegt auch der Hauptgrund ihres Einflusses und der Achtung und Ehrerbietung, die man ihr nach Ritterart entgegenbringt. Diese Blüte ist zu zart, um den rauhen Wettern des leidenschaftlichen öffentlichen Lebens ausgesetzt werden zu können. Man denke sich die Frauen allgemein als Rednerinnen in gemischten Versammlungen auftretend, Agitationsreisen unternehmend oder gar an Sitzungen der Volksvertretung theilnehmend, um bis in die tiefe Nacht in die Debatten einzugreifen. Damit kommen wir auf den letzten Grund gegen die politische Frauenemancipation. Das politische Leben ist heute in den meisten Ländern schon leidenschaftlich genug. Die öffentlichen Angelegenheiten erfordern Ruhe und Besonnenheit, reife Ueberlegung, nicht leidenschaftliche Aufregung. Die Leidenschaftlichkeit unserer Parteikämpfe würde sich aber bis ins Unerträgliche steigern, wenn sich das leicht bewegliche, reizbare Temperament der Frauen in dieselben mischen sollte. Die Frauen werden häufig weniger von Gründen als von Neigungen geleitet. Schiller hat das „weibliche Urtheil" sehr richtig charakterisirt:

> „Männer richten nach Gründen; des Weibes Urtheil ist seine
> Liebe; wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib."

5. Mit der politischen Emancipation der Frauen hängt die sociale innig zusammen, und das von der erstern Gesagte gilt meistens auch von der zweiten. Manche möchten heute dem weiblichen Geschlechte den Zutritt zu allen Berufsarten eröffnen: die Frauen sollen Aerzte, Apotheker, Chirurgen, Professoren, Advocaten, Eisenbahn- und Postbeamte u. s. f. werden können. Eine allgemeine Zulassung der Frau zu derartigen öffentlichen Berufen entspricht weder dem Interesse der Familie noch dem der Gesellschaft und der öffentlichen Sittlichkeit noch endlich dem wahren Interesse der Frau selbst. Die Frauen täuschen sich, wenn sie durch die Emancipationsbewegung zu gewinnen hoffen. Einzelne mögen gewiß dadurch Vortheile für sich selbst erreichen, aber im allgemeinen wird das weibliche Geschlecht durch dieselbe seinem eigentlichen Berufe entrissen und in eine unnatürliche Lage gebracht. Es verliert die hohe Stellung in der Familie ohne einen entsprechenden Gewinn. Es büßt den Schutz ein, den ihm die Familie und seine eigene natürliche Schwäche gewährt, und tritt in den Concurrenzkampf mit dem Mann, in dem es auf die Dauer doch im allgemeinen den kürzern ziehen wird.

Verwerfen wir also unbedingt jede Erweiterung der weiblichen Berufe? Keineswegs, sondern bloß die grundsätzliche Agitation zu Gunsten einer allgemeinen socialen Emancipation der Frauen. Ob im einzelnen eine solche Erweiterung möglich oder wünschenswerth sei, hängt immer ab von der Frage: ist der Beruf mit der Stellung der Frau als Mutter und Gattin in der Familie und überhaupt mit dem weiblichen Charakter vereinbar? Die gute Erziehung der Kinder und die Ordnung des ganzen Haushaltes muß stets die erste Sorge der Frau sein. Weit entfernt, sie immer mehr dieser Aufgabe zu entfremden, wie es infolge der modernen Industrie und der liberalen Ideen bisher leider geschehen ist, muß man darauf bedacht sein, ihr die frühere Stellung ganz wiederzuerobern. Der Grundstein des Familienglückes ist eine tugendhafte, fromme, ordnungsliebende, emsige Hausfrau, die es versteht, den

Mann an die Familie zu fesseln und die Kinder zu guten Menschen und Christen zu erziehen.

Liegt in dieser Einschränkung der weiblichen Thätigkeit vielleicht etwas Erniedrigendes, Entehrendes? Gewiß nicht! Freilich, in thörichter Verblendung und Ueberhebung, an der unsere heutige Schulverbildung nicht wenig Schuld trägt, sehnt sich manche moderne „Dame" nach Befreiung, nach Theilnahme an allen öffentlichen Aemtern, weil ihr die Sorge für den Haushalt und die Kindererziehung zu langweilig, lästig und unansehnlich vorkommt. Sie hält sich für zu vornehm zu solchen Arbeiten. Und doch, ist diese Arbeit etwa geringer als die des Mannes? Wessen Beschäftigung ist edler und achtungswerther: die des Mannes, der die Vorräthe mühsam herbeischafft, oder die der Frau, welche daraus ein angenehmes Heim für die Familie gestaltet? die des Vaters, der auf dem Felde, in der Werkstatt oder Schreibstube beschäftigt ist, oder die der Mutter, welche die Kinder zu guten und frommen Menschen heranbildet? Der Beruf, Erzieherin des Menschengeschlechtes zu sein, ist fürwahr ein erhabener Beruf, die edelste Kunst des Friedens, mit der kaum eine andere den Vergleich aushält. Vergegenwärtigt man sich, daß des Menschen erste Aufgabe der Dienst Gottes auf Erden, die Vorbereitung auf die Ewigkeit ist, und daß die ganze spätere Lebensführung hauptsächlich von den Eindrücken abhängt, welche das Kind in seiner Jugend von der Mutter empfangen, so muß man gestehen, nur thörichte Verblendung kann einen solchen Beruf geringschätzen und denselben unter ihrer Würde halten.

Eine Verbesserung in der Stellung der Frau halten wir aber unbedingt für nothwendig. In den ärmeren Familien wird die Frau immer den Mann im Erwerb des nöthigen Unterhaltes zu unterstützen haben. Früher konnte sie, ohne der Familie entrissen zu werden, durch Stricken, Spinnen, Nähen u. dgl. in den freien Stunden einen kleinen Nebenverdienst erwerben. Die moderne Industrie hat aber hier störend eingegriffen, indem sie der Frau fast ganz die Gelegenheit zu einem solchen Nebenverdienst nahm und dieselbe zwang, außerhalb des Hauses, meist in einer Fabrik, Beschäftigung zu suchen. Infolge davon ist nun die Frau fast den ganzen Tag vom Hause abwesend, die Kinder werden vernachlässigt oder in einer Bewahranstalt untergebracht, und der Mann, der müde von der Arbeit heimkehrt und die Wohnung und Kost vernachlässigt findet, wird bald des Hauses überdrüssig und sucht seine Erholung anderswo, in einem Bier- oder Schnapslokal. So wird die Familie auseinandergerissen und zerstört. Sollte man nicht auch hier sagen dürfen: Was Gott vereint, trenne der Mensch nicht? Wenn die von allen Seiten geforderte Socialreform Aussicht auf Erfolg haben soll, so muß sie mit der Reform der Familien beginnen, und die erste Bedingung dieser Reform ist wieder, daß die Frau der Familie erhalten bleibe und man ihr deshalb, soweit der Lohn des Mannes bei zahlreicher Familie nicht völlig ausreicht, Gelegenheit zu einem Nebenverdienst innerhalb des Hauses zu verschaffen suche.

---

naturgemäß eine zarte Zurückhaltung und Anmuth über das ganze Wesen der Frau ausbreitet, liegt auch der Hauptgrund ihres Einflusses und der Achtung und Ehrerbietung, die man ihr nach Ritterart entgegenbringt. Diese Blüte ist zu zart, um den rauhen Wettern des leidenschaftlichen öffentlichen Lebens ausgesetzt werden zu können. Man denke sich die Frauen allgemein als Rednerinnen in gemischten Versammlungen auftretend, Agitationsreisen unternehmend oder gar an Sitzungen der Volksvertretung theilnehmend, um bis in die tiefe Nacht in die Debatten einzugreifen. Damit kommen wir auf den letzten Grund gegen die politische Frauenemancipation. Das politische Leben ist heute in den meisten Ländern schon leidenschaftlich genug. Die öffentlichen Angelegenheiten erfordern Ruhe und Besonnenheit, reife Ueberlegung, nicht leidenschaftliche Aufregung. Die Leidenschaftlichkeit unserer Parteikämpfe würde sich aber bis ins Unerträgliche steigern, wenn sich das leicht bewegliche, reizbare Temperament der Frauen in dieselben mischen sollte. Die Frauen werden häufig weniger von Gründen als von Neigungen geleitet. Schiller hat das „weibliche Urtheil" sehr richtig charakterisirt:

> „Männer richten nach Gründen; des Weibes Urtheil ist seine
> Liebe; wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib."

5. Mit der politischen Emancipation der Frauen hängt die sociale innig zusammen, und das von der erstern Gesagte gilt meistens auch von der zweiten. Manche möchten heute dem weiblichen Geschlechte den Zutritt zu allen Berufsarten eröffnen: die Frauen sollen Aerzte, Apotheker, Chirurgen, Professoren, Advocaten, Eisenbahn- und Postbeamte u. s. f. werden können. Eine allgemeine Zulassung der Frau zu derartigen öffentlichen Berufen entspricht weder dem Interesse der Familie noch dem der Gesellschaft und der öffentlichen Sittlichkeit noch endlich dem wahren Interesse der Frau selbst. Die Frauen täuschen sich, wenn sie durch die Emancipationsbewegung zu gewinnen hoffen. Einzelne mögen gewiß dadurch Vortheile für sich selbst erreichen, aber im allgemeinen wird das weibliche Geschlecht durch dieselbe seinem eigentlichen Berufe entrissen und in eine unnatürliche Lage gebracht. Es verliert die hohe Stellung in der Familie ohne einen entsprechenden Gewinn. Es büßt den Schutz ein, den ihm die Familie und seine eigene natürliche Schwäche gewährt, und tritt in den Concurrenzkampf mit dem Mann, in dem es auf die Dauer doch im allgemeinen den kürzern ziehen wird.

Verwerfen wir also unbedingt jede Erweiterung der weiblichen Berufe? Keineswegs, sondern bloß die grundsätzliche Agitation zu Gunsten einer allgemeinen socialen Emancipation der Frauen. Ob im einzelnen eine solche Erweiterung möglich oder wünschenswerth sei, hängt immer ab von der Frage: ist der Beruf mit der Stellung der Frau als Mutter und Gattin in der Familie und überhaupt mit dem weiblichen Charakter vereinbar? Die gute Erziehung der Kinder und die Ordnung des ganzen Haushaltes muß stets die erste Sorge der Frau sein. Weit entfernt, sie immer mehr dieser Aufgabe zu entfremden, wie es infolge der modernen Industrie und der liberalen Ideen bisher leider geschehen ist, muß man darauf bedacht sein, ihr die frühere Stellung ganz wiederzuerobern. Der Grundstein des Familienglückes ist eine tugendhafte, fromme, ordnungsliebende, emsige Hausfrau, die es versteht, den Mann an die Familie zu fesseln und die Kinder zu guten Menschen und Christen zu erziehen.

Liegt in dieser Einschränkung der weiblichen Thätigkeit vielleicht etwas Erniedrigendes, Entehrendes? Gewiß nicht! Freilich, in thörichter Verblendung und Ueberhebung, an der unsere heutige Schulverbildung nicht wenig Schuld trägt, sehnt sich manche moderne „Dame" nach Befreiung, nach Theilnahme an allen öffentlichen Aemtern, weil ihr die Sorge für den Haushalt und die Kindererziehung zu langweilig, lästig und unansehnlich vorkommt. Sie hält sich für zu vornehm zu solchen Arbeiten. Und doch, ist diese Arbeit etwa geringer als die des Mannes? Wessen Beschäftigung ist edler und achtungswerther: die des Mannes, der die Vorräthe mühsam herbeischafft, oder die der Frau, welche daraus ein angenehmes Heim für die Familie gestaltet? die des Vaters, der auf dem Felde, in der Werkstatt oder Schreibstube beschäftigt ist, oder die der Mutter, welche die Kinder zu guten und frommen Menschen heranbildet? Der Beruf, Erzieherin des Menschengeschlechtes zu sein, ist fürwahr ein erhabener Beruf, die edelste Kunst des Friedens, mit der kaum eine andere den Vergleich aushält. Vergegenwärtigt man sich, daß des Menschen erste Aufgabe der Dienst Gottes auf Erden, die Vorbereitung auf die Ewigkeit ist, und daß die ganze spätere Lebensführung hauptsächlich von den Eindrücken abhängt, welche das Kind in seiner Jugend von der Mutter empfangen, so muß man gestehen, nur thörichte Verblendung kann einen solchen Beruf geringschätzen und denselben unter ihrer Würde halten.

Eine Verbesserung in der Stellung der Frau halten wir aber unbedingt für nothwendig. In den ärmeren Familien wird die Frau immer den Mann im Erwerb des nöthigen Unterhaltes zu unterstützen haben. Früher konnte sie, ohne der Familie entrissen zu werden, durch Stricken, Spinnen, Nähen u. dgl. in den freien Stunden einen kleinen Nebenverdienst erwerben. Die moderne Industrie hat aber hier störend eingegriffen, indem sie der Frau fast ganz die Gelegenheit zu einem solchen Nebenverdienst nahm und dieselbe zwang, außerhalb des Hauses, meist in einer Fabrik, Beschäftigung zu suchen. Infolge davon ist nun die Frau fast den ganzen Tag vom Hause abwesend, die Kinder werden vernachlässigt oder in einer Bewahranstalt untergebracht, und der Mann, der müde von der Arbeit heimkehrt und die Wohnung und Kost vernachlässigt findet, wird bald des Hauses überdrüssig und sucht seine Erholung anderswo, in einem Bier- oder Schnapslokal. So wird die Familie auseinandergerissen und zerstört. Sollte man nicht auch hier sagen dürfen: Was Gott vereint, trenne der Mensch nicht? Wenn die von allen Seiten geforderte Socialreform Aussicht auf Erfolg haben soll, so muß sie mit der Reform der Familien beginnen, und die erste Bedingung dieser Reform ist wieder, daß die Frau der Familie erhalten bleibe und man ihr deshalb, soweit der Lohn des Mannes bei zahlreicher Familie nicht völlig ausreicht, Gelegenheit zu einem Nebenverdienst innerhalb des Hauses zu verschaffen suche.

Drittes Kapitel.

Das gesellschaftliche Verhältniß zwischen Eltern und Kindern.

Erster Artikel.

Pflichten und Rechte der Eltern gegen die Kinder.

Aus der Natur und dem Zweck des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern, wie wir es früher dargelegt, lassen sich die gegenseitigen Pflichten herleiten. Wir behandeln zuerst die elterlichen Pflichten.

1. Die erste Pflicht der Eltern gegen ihre Kinder ist die Pflicht einer herzlichen *Liebe des Wohlwollens*. Die Natur selbst hat diese Liebe den Eltern schon ins Herz gelegt, und die innige Beziehung, in welcher Vater und Mutter zu den Kindern stehen, erheischt nothwendig eine innige Freundschaftsliebe. Je näher uns jemand steht, um so mehr sind wir unter sonst gleichen Bedingungen verpflichtet, ihn zu lieben. Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist aber ein überaus inniges; sind doch die Kinder die lebendigen Abbilder der Eltern, Abbilder, in denen sie gewissermaßen ihr eigenes Leben auf Erden über das Grab hinaus fortsetzen. Endlich ist auch eine innige Liebe des Wohlwollens die nothwendige Voraussetzung und Grundlage zur Lösung der langwierigen und beschwerlichen Aufgabe der Kindererziehung.

Die Pflicht der Liebe verbietet den Eltern vor allem, den Kindern Böses zu wünschen oder zuzufügen, sie zu hassen, zu mißhandeln, an ihrer Gesundheit, Unversehrtheit der Glieder oder an ihrem guten Ruf zu schädigen. Dergleichen Handlungen verstoßen nicht bloß gegen die Gerechtigkeit und die allen Menschen schuldige Liebe, sondern enthalten eine größere Bosheit wegen der besondern Liebe (Pietät), welche die Eltern den Kindern schuldig sind.

Die Liebe soll aber nicht bloß im Herzen verschlossen bleiben und die Eltern verhindern, den Kindern Böses zuzufügen; sie soll sich auch äußerlich bethätigen in der leiblichen und geistigen *Erziehung* der Kinder. Unter Erziehung versteht man die dauernde Fürsorge für alles, was zur gebührenden Entwicklung des leiblichen, geistigen und sittlichen Lebens nothwendig ist.

2. Die Eltern haben also vor allem für die Erhaltung und Entwicklung des *leiblichen* Lebens ihrer Kinder Sorge zu tragen. Diese Pflicht beginnt nicht erst im Augenblick der Geburt, sondern schon zur Zeit, wo das Kind noch im Mutterschoße weilt. Sie verbietet z. B. übermäßige Anstrengung oder Unmäßigkeit von seiten der Mutter, Mißhandlungen derselben u. s. f., und gebietet alles, was zur Erhaltung des jungen Lebens erforderlich ist.

Diese Pflicht umfaßt ferner die Sorge für die gebührende standesgemäße *Ernährung* der Kinder, solange diese nicht im Stande sind, für sich selbst zu sorgen; ja selbst über diese Zeit hinaus sollen die Eltern ihre Kinder unterhalten, auch wenn diese durch eigene Schuld in wirkliche Noth gerathen sind.

3. Hand in Hand mit der leiblichen muß die *geistige Erziehung* gehen. Die Kinder müssen, einst selbständig geworden, standesgemäß leben und in der Welt fortkommen können. Dazu bedürfen sie aber der geistigen Ausbildung. Zur nöthigen Ausbildung gehört heute durchschnittlich, daß man wenigstens lesen, schreiben und rechnen könne. Deshalb haben die Eltern gemeiniglich die Pflicht, den Kindern entweder selbst diese Fertigkeiten beizubringen oder sie in eine gute Schule zu schicken. Ferner sollen die Kinder für irgend einen erlaubten und passenden Beruf herangebildet werden, zu dem sie Lust und Neigung zeigen; doch darf man ihnen nie einen Beruf gegen ihren Willen aufzwingen. Das ist gegen die jedem Menschen zustehende Befugniß, selbständig geworden, frei sein eigenes Leben einzurichten, und hat auch in den meisten Fällen einen verfehlten Beruf zur Folge. Endlich sollen die Eltern, um den Kindern eine genügende Ausstattung geben zu können und ihnen das standesgemäße Fortkommen in ihrem Berufe zu ermöglichen, eine mäßige Sorge auf die Erhaltung oder Vermehrung ihres Vermögens verwenden.

4. Den ersten Rang im ganzen Erziehungsgeschäfte muß aber die *sittliche Erziehung* einnehmen, welche die *religiöse* in sich begreift oder voraussetzt. Ueber diese wichtigste Seite der Erziehung lassen sich folgende allgemeine Grundsätze aufstellen, welche nicht nur den Eltern, sondern jeder vernünftigen Pädagogik als Leitsterne dienen müssen.

a) Der oberste Zweck des Menschen auf Erden ist, in der Lebensstellung, zu welcher ihn die Vorsehung beruft, Gott zu dienen und dadurch sein eigenes ewiges Heil zu wirken (I, 71 ff.). Dementsprechend muß die Erziehung ihr erstes Augenmerk darauf richten, die heranwachsende Jugend zur Erfüllung dieser Aufgabe tauglich und geneigt zu machen. Wenn sie diesen Zweck nicht erreicht, so hat sie ihre Aufgabe verfehlt, wie anerkennenswerth auch manche untergeordnete Leistungen sein mögen. Die sittliche Bildung muß das Alpha und Omega der ganzen Erziehung sein.

b) Die sittliche Erziehung umfaßt aber zwei Seiten: die eine betrifft den *Verstand*. Das Kind muß in allen seinen sittlichen Pflichten wohl unterrichtet werden; es muß zwischen gut und bös früh unterscheiden lernen; es muß wissen, was es Gott, seinen Mitmenschen, seinen Eltern und Vorgesetzten und auch sich selbst schuldet. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, die Achtung vor der Autorität, die Hochschätzung der Mäßigkeit, Arbeitsamkeit muß ihm tief eingeprägt werden; besonders aber soll es die Keuschheit und Reinheit des Herzens achten lernen. Eine keusche, unentweihte Jugend ist in sich selbst und in ihrer Bedeutung für die ganze Lebensentwicklung ein köstlicher Edelstein, der später kaum mehr zu ersetzen ist.

c) Viel wichtiger aber als der Unterricht des Verstandes ist die praktische Anleitung des *Willens*, der erkannten Pflicht unentwegt in jeder Lage trotz allen Hindernissen und Schwierigkeiten nachzukommen. Das Kind muß eine dauernde, feste Willensrichtung auf das sittlich Gute erwerben, eine Willensrichtung, die es voraussichtlich das ganze Leben hindurch behält und wie einen kostbaren Schatz beständig zu vermehren trachtet.

Man spricht heute in Erziehungsschriften viel von Herzens- und Charakterbildung. Die beste, ja die *einzig wahre Herzens- und Charakterbildung besteht in der sittlichen Erziehung*. Derjenige ist ein wahrer Charakter, der sich in seinem Thun und Lassen nicht von Launen und Leidenschaften, von wankelmüthigen Zu- und Abneigungen oder von zufälligen Nützlichkeitsrücksichten, sondern von den sicheren, unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft (bezw. des Glaubens) leiten läßt. Wer keine solche sicheren Grundsätze hat oder sie um jedes irdischen Vortheiles willen preisgibt, der ist charakterlos.

Diese Charakterfestigkeit, diese dauernde Energie des Willens in dem, was die Vernunft vorschreibt, ist dem Menschen nicht angeboren; tausenderlei verkehrte Neigungen im Bunde mit äußerer Verführung suchen den Willen der Pflicht abwendig zu machen. Das gilt besonders bei dem noch schwachen Willen des Kindes. Es muß also angeleitet werden, die Pflicht zur obersten Richtschnur seines Handelns zu nehmen, wenigstens in dem Sinn, daß es nichts thut, was der Pflicht widerspricht. Man darf ihm nicht gestatten, beliebig seinen Launen und verkehrten Neigungen, seinem Eigensinn und Trotz, seiner Trägheit, seinem Zorn, seinem Neid, und wie die bösen Giftpflanzen alle heißen, die schon im Kinderherzen emporzusprossen anfangen, zu folgen. Es muß vielmehr, im Nothfall selbst mit Anwendung von Strafen, angehalten werden, diese Neigungen zu beherrschen, soweit es die Pflicht erheischt. Mit anderen Worten, es muß lernen, seinen Neigungen manches zu versagen oder sich zu überwinden.

Das Kind gleicht einem jungen Bäumchen, dem der Gärtner mit Leichtigkeit jede beliebige Form geben kann. Eine sorgsame Hand, die Milde mit Strenge in rechter Weise zu paaren versteht, kann daraus einen herrlichen Baum heranziehen, der mit seinen köstlichen Früchten die Mühen des Gärtners reichlich lohnt. Je eher der Gärtner mit dieser Arbeit beginnt, um so besser. Gerade so ist es mit dem Kind. Man kann nicht früh genug die sittliche Erziehung des Kindes beginnen. Und einmal begonnen, muß sie mit unnachgiebiger Consequenz durchgeführt werden. Darin liegt die Stärke der Erziehung. Es genügt nicht, hie und da einen Anlauf zu nehmen und dann wieder das Kind gehen zu lassen. Ganz besonders schadet weichliche Nachgiebigkeit gegen unvernünftige, verkehrte Forderungen. Das Kind ist in seiner Art sehr schlau. Auf tausend Wegen, bald durch Schmeicheleien, bald durch versteckte Drohung, bald durch Schmollen und Murren weiß es seinen Willen durchzusetzen. Besonders meisterhaft versteht es die Gabe der Thränen zu benutzen, um das Mutterherz zur Unzeit weich zu machen.

Wohl dem Kinde, das von frühester Jugend an zu dem schwersten Kampf, den der Mensch hier auf Erden zu bestehen hat, dem Kampf mit sich selbst und seinen verkehrten Neigungen, an der sorgsamen Hand der Eltern angeleitet und gewissermaßen eingeschult wurde. Nur derjenige, der von Jugend auf an diesen Kampf gewöhnt wurde, wird den Kampf des Lebens siegreich und freudig bestehen. Wer schon in der Jugend der Spielball seiner Launen geworden, ist im späteren Leben nicht nur anderen Menschen, sondern auch sich selbst das größte Kreuz, und ein Kreuz, an das er sein ganzes Leben geheftet bleibt — und leider meistens nicht zu seinem Heile.

d) Weil die Religion nicht nur einen Theil, sondern auch die nothwendige Voraussetzung und Grundlage des sittlichen Lebens bildet (14 ff.), so muß das erste Bestreben der Erziehung darauf gerichtet sein, dieselbe tief in das Kinderherz einzupflanzen. Die Furcht Gottes ist der Anfang der Weisheit. Nur die Religion verleiht dem Menschen die zum sittlichen Wandel in allen Lagen nothwendige Kraft. Die Eltern sollen also frühzeitig das Kind in der Religion unterweisen und ihm die Kenntniß Gottes, unseres gemeinsamen Schöpfers und Vaters, der auch das Verborgenste sieht und das Böse verabscheut und bestraft, beibringen; sie sollen es anleiten, Gott zu lieben und zu fürchten und die Sünde zu hassen; ganz besonders aber sollen sie es durch Wort und Beispiel zum Gebete anhalten.

Das sind alles schon Forderungen der bloßen Vernunft, um wie viel mehr des Christenthums. Es ist widersinnig und ein Zeichen höchster Geringschätzung gegen die Religion, wenn J. J. Rousseau [1] verlangt, man solle den Kindern vor dem 18. Jahre nicht von Gott reden. Gesteht doch der Genfer Philosoph selbst, das früheste Alter sei das bildungsfähigste und gebe meistens den Ausschlag für das ganze Leben. Und da soll man den Kindern von ihrer allerwichtigsten Angelegenheit, die über ihr ganzes Leben, ja über ihre ganze Ewigkeit entscheidet, bis zum 18. Jahre kein Wörtchen reden dürfen! Was würde man von Eltern sagen, die ihren Kindern bis zum 18. Jahre nichts von ihrem Verhältniß zu den Kindern und von den Pflichten der Kinder gegen sie reden wollten? Und doch, das Kindesverhältniß ist nur ein schwaches Abbild des innigen Verhältnisses, in dem wir Menschen zu Gott stehen.

Oder glaubt etwa Rousseau, das Kind habe bis zum 18. Jahre keine Pflichten gegen Gott, diese Pflichten hingen von der Einwilligung des Kindes ab? Das scheint wirklich der Fall zu sein, ist aber ein großer Irrthum. Mag das Kind wollen oder nicht, es ist verpflichtet, Gott zu lieben und zu fürchten, ihn zu ehren und besonders seine Gebote zu kennen und zu beobachten, und solange es nicht zur vollen Selbständigkeit gelangt, ist es Pflicht der Eltern, dasselbe zur Erfüllung seiner religiösen Obliegenheiten anzuleiten und anzuhalten. Dies ist sogar die erste und wichtigste Aufgabe der Eltern. Doch was sagen wir Aufgabe? Sollten wir nicht lieber sagen: es ist das schönste Vorrecht der Eltern, besonders der Mutter, das Kind frühzeitig zur Kenntniß Gottes anzuleiten und seinem unschuldigen und reinen Herzen die Gottesfurcht und Frömmigkeit so tief einzupflanzen, daß keine Stürme des Lebens dieselben daraus zu reißen vermögen? Das Kind selbst wird einst den Eltern herzlichen Dank dafür wissen, daß sie ihm frühzeitig die Keime zum Guten und Besten ins Herz gelegt und es durch feste Begründung in der Gottesfurcht vor Abwegen bewahrt haben. Denn nur auf dem Grunde echter Religiosität und Gottesfurcht gedeiht die wahre Tugend. Die religiöse Erziehung ist auch gewiß das beste Kapital, das die Eltern den Kindern hinterlassen.

Um die Frömmigkeit den Kinderherzen einzuprägen, ist das wichtigste und unerläßlichste Mittel: das Beispiel der Eltern. Diese sind deshalb auch auf Grund ihrer Erziehungspflicht zur treuen Erfüllung ihrer religiösen Obliegenheiten gehalten. Wenn irgendwo, so gilt hier das alte Sprichwort: Verba movent, exempla trahunt. Das Kind hat mehr feine Beobachtungsgabe, als man ihm zutraut, und was es in seiner Jugend wahrgenommen, prägt sich oft unauslöschlich seiner Seele ein und bringt vielleicht erst nach vielen Jahren seine gute oder böse Frucht. Namentlich finden die Kinder bald den Widerspruch zwischen dem Reden und Handeln der Eltern heraus, wenn ein solcher vorhanden ist. Die schönsten und eindringlichsten Ermahnungen werden durch das schlechte Beispiel vernichtet. Ueberaus schwer ist deshalb die Verantwortung der Eltern für das Aergerniß, das sie den Kindern durch leichtfertigen Wandel, unschickliche Reden, Unmäßigkeit und besonders durch

---

[1] Émile (éd. 1782) l. 4 p. 187.

Vernachlässigung ihrer religiösen Pflichten geben. Von Gott bestellt, das Herz ihres Kindes zu einem schönen Garten voll lieblicher Blüten und Blumen zu gestalten, reißen sie selbst die schönsten Blumen aus und pflanzen dafür giftiges Unkraut. Wenn jeder Aergernißgeber ein schweres Gericht zu gewärtigen hat, welches Gericht wird über Eltern ergehen, die selbst durch ihr Beispiel die Seelen ihrer Kinder vergiftet haben?

5. Mit der Pflicht der Erziehung und der Verantwortung dafür haben die Eltern auch die dazu nöthige Gewalt oder Autorität über ihre Kinder erhalten. Denn ohne diese Autorität könnten die Kinder den Gehorsam verweigern und so den Zweck der Erziehung vereiteln. Eine solche Gewalt ist auch für die Ordnung der Familie als einer geregelten Gemeinschaft nothwendig.

Die elterliche Gewalt kommt nicht bloß dem Vater, sondern auch der Mutter zu. Zwar hat der Vater als Gründer und Haupt der Familie die oberste Entscheidung (377); allein auch die Mutter ist zur Theilnahme an der Erziehung berufen und hat deshalb theil an der Autorität über die Kinder. Wie die Ehegatten sich überhaupt physisch und moralisch ergänzen, so ist dies namentlich in Bezug auf die Kindererziehung der Fall. Eine gute Erziehung bedarf nach dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge des dauernden Zusammenwirkens von Vater und Mutter, und folglich muß auch die zur Erziehung nöthige Autorität beiden zukommen, wenn auch mit Unterordnung der Mutter unter den Vater.

Die elterliche Autorität umfaßt nicht bloß das Verfügungsrecht über die Kinder zum Zweck der Erziehung, sondern auch das Recht, alle Auswärtigen von der eigenmächtigen Einmischung in die Erziehung der Kinder auszuschließen. Wer eine Pflicht hat, muß auch das Recht haben, daß ihn niemand in der Erfüllung derselben hindere oder störe. An diesem Rechte würde es aber fehlen, wenn außer den Eltern noch jemand befugt wäre, direct in die Erziehung der Kinder einzugreifen. Es ginge auch die zur guten Erziehung unerläßliche Einheit verloren, wenn mehrere zugleich und unabhängig voneinander das Verfügungsrecht über die Erziehung hätten; der eine könnte — und zwar von Rechts wegen — zerstören, was der andere aufbaut.

Ob und inwiefern der Staat oder die Kirche ein Recht der Einmischung in die Erziehung haben, werden wir im Staatsrecht untersuchen.

6. Die elterliche Autorität stammt unmittelbar von Gott, ähnlich wie die Gewalt des Mannes über die Frau. Gott bezeichnet freilich nicht unmittelbar selbst die Ehepaare; aber geht eine Frau mit einem Manne eine rechtmäßige Ehe ein, so ist sie ihm Gehorsam schuldig, mag sie wollen oder nicht, weil dies eine nothwendige Vernunftforderung oder ein Gebot des Naturgesetzes ist. Die Ehe ist nur die Bedingung für die Entstehung der Autorität des Mannes; dieselbe entspringt unmittelbar aus dem Naturgesetz oder besser aus dem Willen dessen, der das Naturgesetz als Ausdruck seines Willens in alle Menschenherzen geschrieben hat. In ähnlicher Weise ist die Geburt der Kinder nur die nothwendige Bedingung für die Entstehung der väterlichen bezw. elterlichen Gewalt. Sobald Kinder vorhanden sind, verpflichtet sie das Naturgesetz, unabhängig von ihrer Einwilligung oder der Einwilligung irgend eines andern, den Eltern zu gehorchen. Diese haben also ihre Autorität unmittelbar von Gott, und die Kinder können dieselbe nicht

mißachten, ohne zugleich die Autorität Gottes selbst, von dem alle Vaterschaft kommt, zu mißachten und folglich zu sündigen. Darin liegt die Würde und Heiligkeit der väterlichen Gewalt, welche die älteste Autorität ist und in gewisser Beziehung auch die Quelle und das Vorbild jeder menschlichen Autorität.

7. So heilig und ehrwürdig die väterliche Gewalt ist, so ist sie doch keineswegs unbeschränkt. Sie hat ihr Maß an ihrem Zweck. Wir erkennen es freilich als eine nothwendige Vernunftforderung, daß die Kinder den Eltern gehorchen, aber keineswegs, daß sie ihnen in allen Dingen gehorchen, sondern nur soweit es die den Eltern von Gott zugewiesene Aufgabe der Erziehung oder die nothwendige Ordnung in der Familie erheischt. Die Eltern dürfen also den Kindern nicht nur nichts Sündhaftes, sondern überhaupt nichts befehlen, was zu dem genannten Zwecke offenbar unnütz oder gar schädlich ist.

Daraus folgt, daß die Eltern kein Recht haben, die Kinder zu tödten, zu verstümmeln, zu mißhandeln, auszusetzen, ungebührlich anzustrengen, um sie auszubeuten, wie das von seiten wahrer Rabeneltern zuweilen geschieht. Das ältere römische Recht, welches dem Vater sogar das Recht über Leben und Tod der Kinder zuerkannte, überschritt hierin weit die zulässigen Grenzen[1].

Zweiter Artikel.

Pflichten der Kinder gegen die Eltern.

Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern ergeben sich wie von selbst aus dem Abhängigkeitsverhältniß, in dem sie zu ihnen stehen, und aus der den Eltern anvertrauten Aufgabe der Erziehung. Man faßt diese Kindespflichten unter dem Namen Pflichten der Pietät (I, 274) zusammen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Kinder nur diese Tugend im Verhalten gegen ihre Eltern verletzen können. Ihr Betragen kann auch gegen die allgemeinen Gebote der Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit u. s. w. verstoßen. Aber was die Kinder als Kinder den Eltern schulden, ist Pflicht der Pietät. Diese Pietätspflichten sind dreifacher Art: Pflichten der Ehrfurcht, der Liebe, des Gehorsams.

1. Ehrfurcht schuldet das Kind den Eltern als den Urhebern seines Daseins und den von Gott gesetzten Wächtern und Erziehern seiner Jugend. Die Ehrfurcht ist nur die naturgemäße Aeußerung der Anerkennung der Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern. Sie hat ihre Wurzel in der aufrichtigen Hochachtung und äußert sich in den verschiedenen Zeichen der Hochschätzung und Unterwerfung. Gegen diese Ehrfurcht versündigen sich die Kinder, wenn sie ihre Eltern im Herzen verachten, sie geringschätzig und verächtlich behandeln, durch Wort oder That beschimpfen und mißhandeln, sich ihrer vor anderen schämen. Ein solches Betragen verräth auch ein gemeines, den edelsten Regungen unzugängliches Herz.

2. Die Pflicht der Kindesliebe fordert, daß die Kinder den Eltern herzlich zugethan seien und wohlwollen. Diese Liebe muß eine werkthätige sein

[1] Noch ungebührlicher als das altrömische dehnt das heutige chinesische Familienrecht die patria potestas aus; vgl. Grunzel, Das Familienrecht der Chinesen (Globus LVIII, 268).

und sich dadurch äußern, daß sie alles Uebel von den Eltern fernhält und ihnen in ihren Nöthen nach Kräften zu Hilfe kommt. Besonders wenn die Eltern kränklich und altersschwach geworden, hat sie das schönste Gebiet ihrer Bethätigung. Wahre kindliche Liebe wird in solchen Lagen erst recht sich alles dessen erinnern, was sie den Eltern schuldet. Eine alte Erfahrung lehrt, daß sich ein besonderer Segen an die treue Erfüllung der Pflichten der Kindesliebe knüpft, ebenso wie der Fluch den Verächtern dieses Gebotes auf dem Fuße folgt. Es ist, als ob der himmlische Vater die Wahrung und Sanction der väterlichen und mütterlichen Autorität, der sonst oft die irdische Sanction fehlen würde, in seine eigene Hand genommen habe.

3. Die Pflicht des Gehorsams der Kinder entspricht der elterlichen Autorität. Sie erstreckt sich nur auf Dinge, welche der Erziehung und der häuslichen Ordnung dienen. In der Berufswahl sind die Kinder nicht an die Befehle der Eltern gebunden, wenn es auch meistens Pflicht der Klugheit und Liebe sein wird, ihren Rath zu hören und ihre berechtigten Wünsche zu beachten. Denn die Berufswahl gehört nicht zur Erziehung, sondern setzt dieselbe voraus. Ebenso hört die Pflicht des Gehorsams für die Kinder auf, sobald sie nach vollendeter Erziehung aus der Familie ausscheiden. Die Pflichten der Ehrfurcht und Liebe dagegen bleiben fortbestehen, weil sie nicht vom Erziehungszwecke abhangen, sondern sich nothwendig aus dem innigen Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ergeben.

Bleiben die erwachsenen Kinder nach vollendeter Erziehung in der Familie, so hört die Pflicht des Gehorsams, soweit sie die Erziehung betrifft, auf, nicht aber die Pflicht des Gehorsams in allem, was sich auf die Ordnung in der Familie bezieht. Solange die Glieder der Familie zusammenwohnen, bedarf es einer Autorität, welche befugt ist, alles zum geordneten Zusammenleben in der Familie Nöthige zu bestimmen.

4. Es ist eine Streitfrage, ob es zwischen Eltern und Kindern auch gegenseitige Rechtspflichten im strengen Sinne oder bloße Pflichten der Pietät und der anderen von der Gerechtigkeit verschiedenen Tugenden (Dankbarkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w.) gebe. Anders ausgedrückt lautet die Streitfrage: Haben die Kinder ein eigentliches, strenges Recht (der ausgleichenden Gerechtigkeit) auf die gebührende Erziehung? und ebenso: Haben die Eltern ein strenges Recht auf die Unterwerfung der Kinder unter ihren Willen?

Die Entscheidung dieser Frage hängt von der Beantwortung der weitern Frage ab, ob überhaupt zwischen Eltern und Kindern ein strenges Rechtsverhältniß auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit bestehen könne oder nicht.

Aristoteles[1], Thomas von Aquin[2] und andere Theologen[3] scheinen allgemein die Möglichkeit eines eigentlichen und strengen Rechtsverhältnisses zwischen Eltern und Kindern zu bestreiten, weil zu einem solchen Verhältniß auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit erfordert wird, daß die in diesem Verhältniß stehenden Personen völlig verschiedene, voneinander getrennte und unabhängige Rechtsträger seien, die Kinder aber in so inniger Beziehung zu den Eltern stehen, daß sie gewissermaßen ein Rechtssubject mit ihnen bilden. Die Kinder sind sozusagen ein Theil der Eltern.

[1] Ethic. Nic. V. c. 10, 1134 b. 8. [2] Summa th. 2. 2 q. 57 a. 4.
[3] Cajetan. In Summam S. Thom. 2. 2 q. 57 a. 4. De Valentia, In 2. 2 disput. 5 q. 1 punct. 2.

Viele andere dagegen, wie D. Soto, Molina, Suarez u. s. w., nehmen ein strenges Rechtsverhältniß auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit an.

Diese beiden Ansichten lassen sich, wie Cardinal de Lugo[1] richtig bemerkt, durch eine Unterscheidung miteinander in Einklang bringen. Man kann nämlich das Verhältniß von Eltern und Kindern zu einander in doppelter Weise auffassen. Vieles schulden sich Vater (Mutter) und Kind schon, insofern sie zwei verschiedene Personen sind und auch die allgemeinen menschlichen Pflichten gegeneinander haben; anderes dagegen schulden sie sich bloß auf Grund des besondern innigen Verhältnisses von Vater und Kind, oder insofern sie im Verhältniß von Vater und Kind zu einander stehen. In ersterer Beziehung können sie Rechtspflichten im strengsten Sinne gegeneinander haben, in letzterer Beziehung dagegen nicht. So schulden sich Vater und Sohn schon kraft der allgemeinen Rechtspflichten, daß sie sich gegenseitig nicht unbefugt an ihrem Leben, ihrer Gesundheit, ihrem guten Ruf und ihrem Vermögen schädigen; eine Uebertretung dieser Pflicht ist eine eigentliche Rechtsverletzung, welche die Pflicht der Wiedererstattung nach sich zieht, soweit eine solche möglich ist. Dagegen ist der Vater nicht kraft der allgemeinen Rechtspflichten, sondern bloß insofern er Vater ist und zu seinem Sohn im innigsten Verhältniß steht, zur Ernährung, Erziehung u. dgl. verpflichtet. Diese Pflichten sind also nicht strenge Rechtspflichten, sondern bloß Pflichten der Pietät. Man darf jedoch nicht glauben, daß diese Pflicht der Pietät eine geringere sei als die der Gerechtigkeit. Unter sonst gleichen Umständen ist ihre Verletzung eine größere Sünde als die Verletzung der bloßen Gerechtigkeit, obgleich nur die letztere die Pflicht der Wiedererstattung oder des Schadenersatzes auferlegt[2].

Wenn also der hl. Thomas mit anderen Theologen zu läugnen scheint, daß die Eltern und Kinder Rechtspflichten gegeneinander haben, so gilt diese Behauptung wohl nur von dem Verhältniß beider zu einander, insofern sie Eltern oder Kinder sind, nicht aber allgemein. Außerdem bemerken wir noch, daß das positive Gesetz manchmal eine Pietätspflicht zugleich zu einer Rechtspflicht machen kann. Der Vater ist an und für sich nur aus Pietät verpflichtet, dem Sohn einen bestimmten Vermögenstheil erblich zu hinterlassen; wenn aber das positive Gesetz innerhalb der zulässigen Schranken dem Sohn das Recht auf einen bestimmten Theil verleiht, so muß der Vater aus Gerechtigkeit diesen Theil dem Sohne hinterlassen. Dasselbe gilt in Bezug auf die durch das positive Gesetz bestimmte Unterhaltungspflicht (Alimentation) sowohl des Vaters gegen die Kinder als der Kinder gegen den Vater, falls dieser sich nicht mehr zu ernähren vermag.

Viertes Kapitel.

Das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Erster Artikel.

Die naturgemäße Erweiterung der Familie durch das dienstherrliche Verhältniß.

1. In einer Gesellschaft können nicht alle herrschen, es muß auch Dienende geben. Das gilt auch von der häuslichen Gesellschaft. Deshalb bezeichneten wir als dritten Bestandtheil der Familie das Verhältniß zwischen Herrschaft und Dienstboten, d. h. die dauernde Verbindung zwischen der Familie

[1] De iust. et iure disp. 1 sect. 2 n. 31. Aehnlich Lessius, De iust. et iure c. 1 dub. 1 n. 6 et 7. [2] Sieh I, 275.

oder besser zwischen dem Familienvater und auswärtigen Personen, die um des eigenen Nutzens willen sich dem Dienste der Familie widmen.

Das Dienstbotenverhältniß ist eine Art *Lohnverhältniß*, d. h. eine dauernde Verbindung zweier, von denen der eine des eigenen Nutzens (Lohnes) wegen für den Vortheil des andern arbeitet. Doch ist nicht jedes Lohnverhältniß ein Dienstbotenverhältniß. Das Dienstbotenverhältniß gehört zwar nicht gerade als wesentlicher, wohl aber als integrirender, *ergänzender Theil zur Familie*, und zu einem solchen Verhältniß wird das Lohnverhältniß nur dann, wenn der um Lohn Dienende irgendwie der hausväterlichen Gewalt in Bezug auf die gewöhnlichen häuslichen Verrichtungen untersteht und dafür an den Wohlthaten des Familienlebens theilnimmt. Ein einfacher Taglöhner, der nur zeitweilig der Familie hilft und im übrigen selbständig ist, kann nicht als zur Familie gehörig angesehen werden. Nur wer mit der Familie zusammenwohnt, von ihr Nahrung erhält und zum Wohl der Familie nach Anordnung des Leiters derselben arbeitet, wird ein Glied der Familie in dem früher bezeichneten Sinne (344).

2. Wir haben das Dienstbotenverhältniß einen *ergänzenden Theil der Familie* genannt. Mit welchem Recht? Die Familie ist ja eine *natürliche* Gesellschaft (344 und 350 ff.). Das Dienstbotenverhältniß dagegen scheint ganz auf freier Vereinbarung zu beruhen. Oder wollen wir etwa behaupten, einige seien von Natur zum Dienen und andere zum Herrschen bestimmt? Keineswegs. Vom Dienstbotenverhältniß gilt, allerdings in geringerem Grade, Aehnliches wie von der Ehe. Wie die Ehe in jedem einzelnen Falle durch freie Uebereinkunft entsteht und trotzdem im allgemeinen nothwendig ist, so wird auch das Dienstbotenverhältniß in jedem Falle durch einen Vertrag gegründet, und trotzdem ergibt es sich im allgemeinen mit Naturnothwendigkeit aus den Bedürfnissen und Neigungen der Familie sowohl als einzelner Personen.

Die Familie kann sich in den meisten Fällen nicht gebührend entwickeln, wenn ihr nicht auswärtige Kräfte zu Hilfe kommen. Der Vater ist durch seine Erwerbsthätigkeit entweder genöthigt, außerhalb der Familie zuweilen, oder hat wenigstens keine genügende Zeit und Muße, den Sorgen des Haushaltes und der Kindererziehung obzuliegen. Auch die Mutter genügt den Familienbedürfnissen nicht, weil sie oft selbst der Hilfe bedarf, und wenn die Zahl der Kinder sich mehrt, unmöglich genügend über die Erziehung der Kinder wachen und zugleich den ganzen Haushalt besorgen kann. Eine Familie mit mehreren Kindern, welche keine Dienstboten zu halten vermag, ist recht armselig daran, zum großen Schaden der Kinder, die leicht geistig und leiblich verkümmern. Es lassen sich ja Ausnahmen anführen, aber die Ausnahmen bestätigen nur die Regel.

Hier kommt nun die Natur durch ein Bedürfniß dem andern entgegen. Hat die Familie fremde Kräfte nöthig, so gibt es viele dergleichen Kräfte, welche zu ihrem Wohle der Familie bedürfen. Viele werden immer infolge persönlicher oder gesellschaftlicher Verhältnisse zeitweilig oder dauernd verhindert, einen eigenen Hausstand zu gründen, und doch bedürfen auch sie gar sehr der leiblichen und geistigen Güter, welche nun einmal an die Zugehörigkeit zu einer Familie geknüpft sind. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Vae soli

— wehe dem, der allein steht. Er hat niemand, der ihn aufrichtet und stützt; niemand, der seiner in den Tagen der Krankheit liebevoll wartet und ihn tröstet; niemand, der sich seines Alters erbarmt. Hierzu nehme man noch all die Freuden, Tröstungen und Ermuthigungen, wie sie nur in einem Familienkreise zu haben sind. Gewiß, wer völlig allein steht in der Welt und keinen Kreis von Freunden besitzt, an den ihn eine innige Interessengemeinschaft knüpft, ist in den meisten Fällen recht bedauernswerth und armselig. Der Trieb zur Geselligkeit, der allen Menschen von Natur aus innewohnt, findet seine erste und nothwendigste Befriedigung im Familienkreise.

So vereinigen sich also die Bedürfnisse sowohl der Familien als alleinstehender Personen, um das Verhältniß, das wir als Dienstbotenverhältniß und als ergänzenden Theil der Familie bezeichneten, herbeizuführen.

3. Obwohl die gegenseitigen Pflichten zwischen dem Familienhaupte und den Dienstboten durch Vertrag im einzelnen genau geregelt werden sollen, so ergeben sich doch gewisse Pflichten ganz allgemein und nothwendig aus der Natur des Dienstbotenverhältnisses.

Der *Familienvater* ist vor allem verpflichtet, den Dienstboten den vereinbarten gerechten Lohn zur festgesetzten Zeit zu bezahlen. Die Vorenthaltung des gerechten Lohnes wird mit Grund zu den himmelschreienden Sünden gezählt; denn der Lohn macht meistens das ganze Vermögen der Dienstboten aus. Außerdem soll er die Dienstboten mit Achtung und Milde behandeln, nicht wie eine minderwerthige Art von Menschen, die man möglichst auszubeuten sucht und dann wie abgenutzte Werkzeuge beiseite wirft. Alles was Menschenantlitz trägt, verdient achtungsvolle Behandlung. Den schönsten Lohn für die gütige und liebevolle Behandlung der Dienstboten erntet der Herr selbst, indem dieselben der Familie herzlich zugethan werden und deren Interessen wie die eigenen wahrnehmen, besonders wenn sie wissen, daß sie auch im Alter Schutz und Pflege bei denen finden, denen sie das ganze Leben treu gedient. Endlich ist der Herr verpflichtet, über die sittliche Aufführung der Dienstboten zu wachen und dieselben nicht nur nicht an der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu hindern, sondern zu derselben anzuhalten. Die Gewalt des Hausvaters erstreckt sich auf alles, was zum geordneten und glücklichen täglichen Zusammenleben erfordert wird. Dazu gehört aber an erster Stelle der sittliche Wandel auch der Dienstboten, von dem die Erziehung der Kinder wesentlich abhängt. Auch zur Erfüllung dieser Pflicht sollte ihn sein eigenes Interesse antreiben, weil nur auf dem Boden der Religiosität wahre und ausdauernde Pflichttreue gedeiht.

Die *Dienstboten* ihrerseits sind gehalten, der Herrschaft mit der gebührenden Ehrfurcht zu begegnen, ihr in den erlaubten und vereinbarten Dingen zu gehorchen. Sie sollen ferner gewissenhaft die ihnen übertragene Arbeit verrichten; sie sollen überhaupt der Familie die Treue bewahren und die Familiengeheimnisse, aus deren Veröffentlichung der Herrschaft Schaden erwachsen könnte, nicht anderen mittheilen.

4. Es läßt sich nicht läugnen, daß die modernen Ideen das innige Familienverhältniß, wie es nach idealerer Auffassung zwischen Herrschaft und Dienstboten bestehen sollte, schon bedenklich gelockert haben und noch immer mehr zu lockern drohen. Besonders zwei Factoren arbeiten langsam, aber nach-

haltig an der weitern Auflösung dieser Bande. Der eine ist der kalte, hochmüthige Egoismus, der in den höheren, dem Christenthum entfremdeten Schichten der Gesellschaft nicht selten herrscht. Man wähnt schon sehr gnädig und herablassend zu sein, wenn man den Dienstboten gestattet, der Familie für einen recht kärglichen Lohn zu dienen, und glaubt sich nun berechtigt, dieselben dafür wie Hausthiere behandeln, abhetzen und ausnützen zu dürfen. Von Achtung und Liebe für die Dienstboten keine Spur! Was Wunder, daß es diesen nie heimisch wird und sie bald anderwärts mehr Sonnenschein aufsuchen!

Der andere Factor ist der falsche Freiheitscult, den der moderne Individualismus in Umlauf gesetzt. Man glaubt, der Mensch brauche nur möglichst frei und unabhängig zu sein, um alsbald glücklich zu werden. Auch auf das Dienstbotenverhältniß wurde dieses vermeintliche Naturgesetz angewendet. Allein das ist eine arge Täuschung. Gleichwie die Freiheit aus sich dem Menschen kein Brod verschafft, so auch nicht viele andere Güter der physischen und moralischen Ordnung, die nun einmal für manche nur um den Preis der Unterwerfung unter fremde Autorität zu haben sind. Ganz besonders gilt dies für die Dienstboten, die nur dann der Familiengüter wahrhaft theilhaftig werden, wenn sie sich durch Unterwerfung unter die Autorität der Herrschaft als ergänzende und helfende Glieder der Familie einreihen.

Während die heutige individualistische Richtung den Dienstboten zu seinem Schaden möglichst von der Familie loszureißen und selbständig zu machen sucht, war es umgekehrt in früheren Zeiten das Bestreben, dem Dienstboten jede Selbständigkeit und jedes Recht zu rauben und ihn zum willenlosen Werkzeug, d. h. zum Sklaven herabzuwürdigen. Wir dürfen diese Erscheinung in unseren naturrechtlichen Untersuchungen nicht unberücksichtigt lassen.

Zweiter Artikel.

Die Entartung des Dienstbotenverhältnisses in der Sklaverei.

§ 1.

Geschichtlicher Rückblick.

1. Eine der merkwürdigsten und traurigsten Thatsachen der Geschichte ist die Sklaverei. Ist der Mensch nicht von Natur aus frei? Verspürt er nicht den unwiderstehlichsten Trieb nach Freiheit und Unabhängigkeit in seiner Brust? Und doch, was sehen wir? Vor der Ankunft Christi schmachtet vielleicht die große Mehrheit der Menschen in den Ketten der entwürdigendsten Sklaverei. Wohl zuckt der gefesselte Theil zuweilen knirschend und droht die Ketten mit Gewalt zu zerreißen, aber nur um dieselben bald noch fester geschmiedet zu sehen. Und selbst das Christenthum hat diese Schmach nur nach langem und mühsamem Kampf beseitigt, und wo es nicht zur Herrschaft gelangt ist, drückt noch heute die Sklaverei in irgend einer Form wie ein Alp auf die Völker[1].

Die volle Lösung dieses Räthsels vermag wohl nur das Christenthum zu geben. Der Mensch hatte sich frevelnd gegen die rechtmäßige und väterlich

[1] Ueber die heutige Sklaverei bei den verschiedenen nichtchristl. Völkern s. K. Friedrichs, Mensch und Person (im „Ausland" 1891 S. 276).

milde Herrschaft seines Schöpfers aufgelehnt; zur Strafe ließ ihn Gott in die entwürdigendste Knechtschaft unter seinesgleichen gerathen, damit er sein Unrecht um so besser erkennte und mit um so größerer Sehnsucht seine Erlösung von Gott erflehte. Doch unsere moralphilosophische Aufgabe verbietet uns, diesen Gedanken weiter zu verfolgen; wir haben es hier nur mit der Frage nach der Berechtigung der Sklaverei zu thun.

2. Was ist ein Sklave? Wohl die verbreitetste Auffassung sieht in dem Sklaven einen völlig rechtlosen Menschen, der nur für den Nutzen eines andern existirt, und über den dieser andere, der Herr, ganz nach schrankenlosem Belieben verfügen kann. Dieses war auch thatsächlich die antik-heidnische Anschauung.

Es gibt aber noch eine andere, mildere Auffassung, die wir die theoretische nennen können. Nach dieser ist Sklave jeder, der sein ganzes Leben für den Nutzen und nach dem Willen eines andern arbeiten muß, ohne andern Entgelt dafür zu erlangen als den nöthigen Lebensunterhalt. Diese Auffassung schließt also keineswegs nothwendig die völlige Rechtlosigkeit des Sklaven ein: sie kam aber erst durch das Christenthum auf. Das antike Heidenthum huldigte fast allgemein der Ansicht, der Sklave sei ein vollständig rechtloser Mensch. Manche heidnische Philosophen haben sogar diese Art Sklaverei durch die Behauptung theoretisch zu begründen gesucht, viele Menschen seien durch die Natur selbst zur Knechtschaft bestimmt; gerade zu diesem Zwecke habe die Natur sie stark am Leibe und schwach am Geiste gebildet.

3. Auch Aristoteles scheint dieser Ansicht gewesen zu sein. Nach dem Stagiriten ist der Sklave ein beseeltes, vom Herrn getrenntes Werkzeug zu häuslichen Verrichtungen, das zwar Mensch ist, aber nicht sich selbst angehört[1]. Er wirft ausdrücklich die Frage auf, ob es Menschen gebe, die von Natur zur Sklaverei bestimmt seien, oder ob die Knechtschaft der Natur widerspreche, wie manche behaupteten. Wir sehen hieraus, daß es schon damals grundsätzliche Gegner der Sklaverei gab. Der Philosoph beantwortet die gestellte Frage in bejahendem Sinne, weil es Menschen gebe, die von Natur aus nicht sich selbst, sondern einem andern angehörten[2].

Und welches sind die Beweise für diese Behauptung? Es sind hauptsächlich folgende zwei. Der erste ist der Erfahrung entlehnt. Von Natur aus seien

[1] Aus einer Vergleichung der verschiedenen Stellen ergibt sich folgende Aristotelische Definition des Sklaven: ὄργανον ἔμψυχον, πρακτικόν, χωριστόν, ἄλλου, ἄνθρωπος ὤν. Polit. I. c. 4 et 5. Aristoteles nennt den Sklaven: a) ein Werkzeug (ὄργανον). Dies ist die allgemeine Gattung der Dinge, zu denen der Sklave als Sklave gehört. Dieses Werkzeug ist aber b) beseelt (ἔμψυχον); dadurch unterscheidet es sich von den leblosen Werkzeugen, wie etwa einem Webstuhl oder einer andern Maschine; es ist ferner c) vom Werkmeister getrennt (χωριστόν), wodurch es sich von den beseelten Organen des Menschen (Hand, Fuß u. s. w.) unterscheidet; weiterhin ist es d) πρακτικόν, d. h. zu persönlichen Verrichtungen bestimmt, welche nicht auf die Hervorbringung von äußeren Gegenständen (auf das ποιεῖν) abzielen. e) Dieses Werkzeug gehört einem andern an (ἄλλου), unterscheidet sich also von freien Dienern, die nicht fremdes Eigenthum sind. Endlich f) ist dieses Werkzeug ein Mensch (ἄνθρωπος ὤν), wodurch es von den vernunftlosen Hausthieren, die auch Werkzeuge des Menschen sind, unterschieden wird. Cf. Silv. Maurus, In I. Polit. c. 4.

[2] Ὁ μὴ αὑτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν. Polit. I. 4, 1254 a. 14.

einige mit einem starken Leib und einem schwachen Geist ausgerüstet, während andere von Geburt einen starken Geist in einem schwächlichen Leibe tragen, und zwar sei dieser Unterschied zwischen den zwei Klassen von Menschen nicht zufällig, sondern von der Natur beabsichtigt, er sei ferner so groß wie der Unterschied zwischen Leib und Seele, zwischen Mensch und Thier. Wie nun von Natur der Leib der Seele und das Thier dem Menschen als Werkzeug angehört und unterworfen ist, so muß der Mensch mit starker Muskelkraft und geringem Geist dem Menschen mit starkem Geist und schwachem Leib als dienendes Werkzeug angehören.

Der zweite Beweis geht von dem allgemeinen Grundsatze aus, daß überall, wo sich viele Wesen mit verschiedenen Kräften und Anlagen zu einem geordneten Ganzen vereinigen, die einen herrschen und die anderen dienen müssen. Dies vorausgesetzt, walte kein Zweifel ob, daß die leiblich Starken und geistig Schwachen zu dem Dienst in den niederen leiblichen Arbeiten, die übrigen zum Herrschen bestimmt seien.

Beide Gründe beweisen nichts zu Gunsten der Naturnothwendigkeit der Sklaverei. Der zweite Grund beweist bloß, daß es Menschen gibt, denen es besser ist, regiert zu werden und zu gehorchen, als zu gebieten; aber vom Unterwürfigkeitsverhältniß bis zur eigentlichen Sklaverei, wo man nicht sich selbst angehört und nur für den Nutzen eines andern arbeiten muß, ist noch ein weiter Weg. Dem ersten Grunde aber fehlt die Grundlage der Erfahrungsthatsache, von der er ausgeht. Es soll Menschen geben, die sich so weit voneinander unterscheiden wie Leib und Seele, wie Thiere und Menschen. Wenn hier Aristoteles nicht bloß völlig verkrüppelte und stumpfsinnige Menschen im Auge hat, so wird wohl niemand einen solchen Unterschied zugeben, und selbst dann ist der Unterschied nur ein scheinbarer, nicht ein wirklicher. Es gibt allerdings auch einen großen Unterschied zwischen Menschen und Menschen, aber er ist nie ein solcher, daß der eine nothwendig bloßes Werkzeug eines andern sein und einem andern angehören müßte.

Vielleicht wollte auch Aristoteles nur darthun, daß viele von Natur aus zum Dienen, zum Gehorchen veranlagt seien. Manche ältere und neuere Erklärer suchen ihn in diesem Sinn aufzufassen[1], während die meisten neueren Commentatoren diese milde Deutung entschieden verwerfen[2]. Zu Gunsten der mildern Erklärung läßt sich anführen, daß Aristoteles selbst in der Ethik[3] und Oekonomik von einer Freundschaft zwischen dem Herrn und Sklaven spricht, freilich nicht insofern letzterer Sklave, wohl aber insofern er Mensch sei. Denn Rechtsverbindlichkeiten habe jeder Mensch gegen jeden, der am Gesetz und Vertrag theilzunehmen fähig sei, und deshalb könne auch ein Freundschaftsverhältniß mit ihm bestehen. Wenn also Aristoteles anderwärts den Sklaven als recht- und willen-

[1] So unter den älteren namentlich Thomas von Aquin, Silv. Maurus und wohl die meisten, wo nicht alle Scholastiker. Unter den neueren Meister, Lehrbuch des Naturrechts. 1809; Steinheim, Aristoteles über die Sklavenfrage. Hamburg 1853; Göttling, De notione servitutis apud Aristotelem. Jenae 1821.

[2] So namentlich W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles 2. H. (1875) S. 29 ff.; Trendelenburg, Naturrecht § 96.

[3] Ethic. Nic. VIII. c. 13, 1161 b. 5: ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δὴ καθ' ὅσον ἄνθρωπος.

loses Werkzeug in der Hand seines Herrn hinzustellen scheint, so gilt das nur vom Sklaven, insofern er Sklave ist, mithin nicht in jeder Beziehung. Denn er ist und bleibt Mensch und hat als solcher einen Rechtsanspruch auf menschliche Behandlung. Ja was noch mehr für die mildere Deutung des Aristoteles zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß er dem Herrn anräth, unter den Sklavenkindern die tauglichen gut zu erziehen, damit sie zu den Geschäften der Freigeborenen geschickt werden, und den Begabteren die Aussicht zu gewähren, sich durch gute Aufführung die Freiheit zu verdienen. Wie könnte er diese Freilassung empfehlen, wenn er glaubte, die Sklaven seien durch ihre Natur zur Knechtschaft bestimmt? Durch die bloße Freilassung läßt sich ja die Natur nicht ändern.

Doch was man auch von dieser Erklärung halten möge, so viel ist gewiß, daß die Ausführungen des großen Philosophen stark beeinflußt sind von den Anschauungen und Zuständen, wie sie damals in Griechenland und anderwärts gang und gäbe waren, und daß es ihm nicht gelungen ist, sich in dieser Frage völlig über die Vorurtheile seiner Zeit zu erheben. Namentlich blickt durch alle seine Ausführungen die echt griechische Verachtung der Handwerke hindurch.

4. Schlimmer vielleicht noch als bei dem feingebildeten Hellenenvolk gestaltete sich die Sklaverei bei den eisernen Römern. Bis in die Kaiserzeit konnte nach römischem Recht der Herr ganz willkürlich mit seinem Sklaven verfahren, ihn mißhandeln, verstümmeln, verkaufen, tödten. Der Sklave war gesetzlich völlig rechtlos[1], er hatte keine Familie, keine eigentliche Ehe oder Verwandten (servilis cognatio nulla est); er war nach dem juristischen Ausdruck homo sine capite, d. h. er war zwar Mensch, aber nicht Rechtsträger oder Rechtssubject (caput), sondern bloß Rechtsobject oder Sache, und dementsprechend hatte der Herr die volle Verfügung über ihn wie über eine Sache[2].

Erst in der Kaiserzeit gewährte man den Sklaven einigen Rechtsschutz gegen übermäßige Grausamkeit. Es wäre aber, wie R. v. Jhering richtig bemerkt, ein Fehlschluß, wenn man daraus folgern wollte, die Lage der Sklaven sei damit eine bessere geworden; das Umgekehrte war der Fall. In der ältern Zeit waren freilich nach dem abstracten Recht die Sklaven schutzloser als später, aber sie hatten eine natürliche Schutzwehr an der Sitte und dem Billigkeitsgefühl. Erst später, als diese Schranke wegfiel und die Kluft zwischen Sklaven und Herren sich beständig erweiterte, nahmen die rohen Mißhandlungen der ersteren immer mehr überhand und machten eine Aenderung in der Gesetzgebung unumgänglich nothwendig[3].

Den ersten gesetzlichen Schutz erhielten die Sklaven durch eine lex Petronia (61 n. Chr.), welche verbot, sie ohne gerichtliche Verurtheilung dem Thierkampf preiszugeben. Antoninus Pius erließ ein Gesetz gegen ungerechte

[1] R. v. Jhering, Geist des römischen Rechts Thl. 2 Abth. 1 (1880) S. 167, bemerkt von der Unterordnung des Sklaven unter seinen Herrn: „Dieselbe war eine absolute. Man kann, um sich den ungeheuern Inhalt derselben zu vergegenwärtigen, einzelne Dispositionen, die aus dem absoluten Belieben folgen, hervorheben, z. B. das Recht, den Sklaven nach Lust und Laune zu verheiraten, von Weib und Kind zu trennen, zu verkaufen, verleihen, züchtigen, tödten; ein anderes Interesse hat eine solche Aufzählung nicht. Das Dürfen reichte hier wie bei einer Sache so weit als das Können. Demnach kann man die Gewalt über den Sklaven geradezu als Eigenthum bezeichnen, und dies ist von den Römern auch geschehen."

[2] Vering, Geschichte und Institutionen des römischen Privatrechts (1870) S. 81.

[3] Jhering a. a. O. S. 172.

Tödtung eines Sklaven. Seit Constantin wurde jeder, welcher einen Sklaven durch Mißhandlung tödtete, als Mörder bestraft, und besonders sorgfältig wurden nun die christlichen Sklaven beschützt [1].

5. Weil man in neuerer Zeit von gewisser Seite die Aufhebung der Sklaverei weniger der Kirche als vielmehr dem „germanischen Rechts- und Freiheitsgefühl“ [2] zuschreiben will, so möge hier noch die Bemerkung am Platze sein, daß nach dem ältesten deutschen Recht der Sklave völlig rechtlos war. Es galt als allgemeines Rechtssprichwort in Bezug auf den Sklaven: „Er ist mein eigen, ich mag ihn sieden oder braten.“ [3] „Der Knecht“, schreibt der neueste und bedeutendste Bearbeiter der deutschen Rechtsgeschichte, „wird nicht als Person, sondern als eine im Eigenthum des Herrn stehende Sache angesehen. Noch in den Volksrechten wird er gelegentlich als Vermögensobject mit den Hausthieren zusammengestellt. Wie das Pferd oder das Rind, kann der Knecht seinem Herrn gestohlen werden. Wird er durch einen Dritten getödtet, so wird er nicht durch Zahlung eines Wergeldes, sondern durch den Ersatz des Sachwerthes vergolten. Wird er verletzt, so hat er keinen Anspruch auf Buße, wohl aber der Herr einen Anspruch auf Entschädigung; der Herr kann den Knecht ungestraft tödten und nach Belieben züchtigen. Er kann ihm ungemessene Dienste auferlegen; der Knecht ist nicht fähig, Vermögen zu haben und zu erwerben, er erwirbt nur seinem Herrn. Wie überhaupt keinen Vertrag, kann er auch keine Ehe schließen; selbst die mit Zustimmung des Herrn eingegangene Geschlechtsverbindung des Knechtes kann von jenem beliebig gelöst werden. Von vornherein außerhalb der Rechtsgemeinschaft stehend, kann der Knecht nicht friedlos werden; sonst möchte er, sagt eine schwedische Rechtsquelle, gern den Frieden brechen, auf daß er möchte friedlos sein.“ [4]

Das war die rechtliche oder vielmehr rechtlose Stellung des Sklaven bei den heidnischen Germanen. Dabei mag allerdings, ähnlich wie bei den Römern, die thatsächliche Behandlung milder gewesen sein als der schroffe Rechtsgrundsatz.

6. Die Entstehungsgründe der Sklaverei waren wohl hauptsächlich und an den allermeisten Orten entweder Kriegsgefangenschaft oder gewaltsame Unterjochung. Nach altheidnischem Kriegsrecht wurden die Besiegten entweder niedergemetzelt oder zu Sklaven gemacht, und die letztere Alternative wurde schon als eine mildere Behandlung angesehen. Vielleicht eine noch größere Zahl gerieth in Sklaverei durch Unterjochung im Krieg, wenn fremde kriegerische Völkerstämme in gesegnete Gegenden einbrachen und die unterjochten Urbewohner zu Sklaven machten. Nur untergeordnet haben auch Verurtheilung, Verschuldung und Aehnliches zur Entstehung der Knechtschaft mitgewirkt. Die Fortdauer als eigentliche sociale Institution verdankt die Sklaverei hauptsächlich

[1] Vering a. a. O. S. 82.

[2] Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat (1875) I, 194.

[3] Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer S. 345; Graf, Deutsche Rechtssprichwörter (1869) S. 42. Der altdeutsche „Leibeigene“ (althochdeutsch scalc = Schalk, und dëo, tëo = Diener, weiblich diu, diurna = Dirne) entspricht ganz dem römischen servus oder mancipium und wird auch in den altdeutschen Rechten als servus bezeichnet.

[4] H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte (1887) I, 96. Man sehe auch den Artikel „Leibeigenschaft in Deutschland“ von F. Dahn (Deutsches Staatswörterbuch von Bluntschli und Brater).

der Vererbung durch die Geburt. Nach römischem Recht galt der Grundsatz: Partus sequitur ventrem; war also die Mutter frei, und zwar, nach der allmählich aufgekommenen mildern Deutung, auch nur in irgend einem Augenblicke der Schwangerschaft, so war auch das Kind frei. Schroffer klingt der deutsche Rechtsgrundsatz: Das Kind folgt der ärgern Hand, d. h. das Kind wird Sklave, wenn auch nur ein Elterntheil, gleichviel ob Vater oder Mutter, in der Knechtschaft lebt [1].

7. So fand das Christenthum die Sklaverei in irgend welcher Form bei allen Völkern vor, und zwar als eine Institution, welche alle Rechtsverhältnisse durchdrang und dem socialen Bau als Unterlage diente. Erst dem milden Sonnenschein des Evangeliums verdankt die Welt die allmähliche Beseitigung der unwürdigen Knechtschaft eines großen Theiles der Menschheit. Weil man diese Thatsache heute vielfach zu verdunkeln oder selbst in Abrede zu stellen sucht, so ist es gut, daß man wiederholt und nachdrücklich daran erinnert.

Es wäre allerdings eine unrichtige Auffassung, zu glauben, das Christenthum habe von Anfang an principiell die Aufhebung der Leibeigenschaft gefordert, es sei gewissermaßen von Anbeginn mit einem fertigen Antisklavereiprogramm aufgetreten. Das wäre zu viel behauptet. Aber die Aufhebung der Sklaverei war die naturgemäße Folge der vom Christenthum aufgestellten Grundsätze. Die Lehre, daß alle Menschen nicht nur wesensgleich, sondern Glieder einer und derselben großen Gottesfamilie seien, die alle von demselben Elternpaar abstammen, denselben Vater im Himmel haben, demselben ewigen Ziele zustreben, an derselben Erlösung, denselben Sacramenten theilnehmen, durch dieselbe Liebe miteinander vereinigt sind, ist auf die Dauer mit einer eigentlichen Sklaverei unverträglich. Die christlichen Grundsätze brauchten sich nur naturgemäß auszuwirken, um die Sklaverei allmählich aufzulösen.

Thatsächlich sind denn auch die Apostel und die Kirchenväter nicht unbedingte Gegner der Sklaverei, sie erkennen vielmehr dieselbe bis zu einem gewissen Grade als für die damalige Zeit berechtigt an und begnügen sich, ihre unmenschlichen, streng rechtswidrigen Auswüchse zu beseitigen. Ein anderes Verfahren wäre auch unmöglich gewesen, es würde die Gesellschaft, welche seit Jahrhunderten innig mit der Sklaverei verwachsen war, tief erschüttert und gefährdet haben [2].

Die Mittel, durch welche die Kirche das Loos der Sklaven zu mildern suchte und indirect die Beseitigung der Knechtschaft anbahnte, waren außer ihrer

[1] Sieh Brunner, in Holtzendorffs Encykl. d. Rechtswissensch. (4. Aufl.) S. 246.

[2] Sehr gut sagt Linsenmann, Moraltheologie S. 661: „Stellen wir uns vor, daß die Kirche wirklich in einem bestimmten Zeitmoment so vielen Gehorsam gefunden hätte, daß auf ihren Machtspruch hin im antiken Staat die Sklaven freigelassen worden wären, dann wäre vielleicht der vierte oder dritte Theil der Bevölkerung eines Landes schlechthin heimat- und besitzlos ausgestoßen worden, eine Horde ohne Vaterland, ohne Familiensinn und Zusammenhalt, ohne Bildung und sittlichen Halt, ohne alle die Elemente einer socialen Organisation; hätte ihnen die Kirche geben können, was sie brauchten, nämlich Haus und Gut und bürgerliche Rechte? Das lag nicht in der Macht der Kirche, der herrschenden Klasse der Gesellschaft einfach einen Theil ihres Besitzthums abzusprechen, um ihn den Sklaven abzutreten; man hat lange Zeit gebraucht, um auch nur halbwegs billige Abfindungen mit den im Besitz befindlichen Herren zu treffen, und diese Abfindungen konnten nicht (unmittelbar) von der Kirche ausgehen.“

Lehre vor allem die Beschützung der wesentlichen Menschenrechte der Sklaven: des Rechts auf die freie Erfüllung ihrer religiösen und sonstigen sittlichen Pflichten, des Rechts auf ihr Leben, ihre Unversehrtheit, des Rechts, sich zu verehelichen, ohne ungerechte Trennung vom Ehegatten befürchten zu müssen. Schon aus der ältesten Zeit liegen Concilsbeschlüsse vor, welche die ungerechte Tödtung eines Sklaven mit Excommunication belegen.

Außerdem empfahl die Kirche die Freilassung der Sklaven und ging hierin mit gutem Beispiele voran; sie beschützte das Asylrecht, ließ die Sklaven, wenn auch anfangs nur mit Einschränkungen, zu kirchlichen Aemtern zu (Onesimus). Namentlich aber war es die christliche Auffassung von dem Handwerk, welche nothwendig eine tiefe Umwälzung hervorbringen mußte. Während das Heidenthum die Handarbeit verachtete und eines freien Mannes für unwürdig hielt, hat Christus der Erlöser sie durch sein Beispiel geadelt. Ihm folgten die Apostel und ihre Nachfolger nach Bedürfniß der Umstände, und so war ein Hauptgrund, der im Alterthum die Knechtschaft zu einem grundsätzlichen Erforderniß stempelte, beseitigt.

Thatsächlich hat sich denn auch unter dem Einfluß der Kirche und der christlichen Ideen die Sklaverei in stetigem Fortschritt gemildert, bis sie schließlich in allen christlichen Ländern verschwunden ist.

Im christlichen Abendland war die Sklaverei schon im 15. Jahrhundert beseitigt, aber durch die Habgier spanischer Kolonisten nahm sie seit derselben Zeit in den neu entdeckten Ländern neuen Aufschwung [1]. Anfangs wurden nur Eingeborene zu Sklavenarbeiten in den neuen Kolonien verwendet. Habgierige Kaufleute verfielen auf den Gedanken, Negersklaven aus Afrika einzuführen; Karl V. genehmigte im Jahre 1507 auf den unklugen Vorschlag des sonst so hochverdienten Las Casas den Handel mit Negersklaven, damit die Eingeborenen Amerika's nicht ausgerottet würden. Mit den Spaniern und Italienern wetteiferten bald die Engländer im Sklavenhandel. Die Päpste haben von Anfang an denselben mißbilligt. Schon Pius II. erließ im Jahre 1462 ein Decret zum Schutz der Eingeborenen auf den Kanarischen Inseln und an der Küste von Guinea, welche von Kolonisten-Abenteurern zu Sklaven gemacht wurden. Paul III. (29. Mai 1537), später Urban VIII. (22. April 1639) und Benedikt XIV. (20. December 1741) sprachen sich mit aller Entschiedenheit gegen die Sklaverei und den empörenden Sklavenhandel aus. Noch kräftiger erhob Gregor XVI. seine Stimme in dem Rundschreiben vom 3. December 1839, in dem er alle Christen ermahnt, niemand in die Sklaverei zu führen, und den Geistlichen strenge verbietet, den Handel mit Negersklaven als erlaubt zu vertheidigen. Die jüngste Encyklika gegen die Sklavenfrage hat Leo XIII. an die Bischöfe Brasiliens gerichtet.

Heute gehört glücklicherweise in den christlichen Ländern die Sklaverei der Vergangenheit an; nur wo das Heidenthum, namentlich der Islam, herrscht, schmachtet noch ein großer Theil der Menschen in entehrender Knechtschaft [2].

---

[1] Schon vor Ankunft der Spanier bestand in Amerika die Sklaverei. Es ist also nicht richtig, wenn man behauptet, sie hätten die Sklaverei in Amerika eingeführt. Wohl aber haben die habsüchtigen Eroberer die Sklaverei mächtig befördert.

[2] Ueber das Verhalten der Kirche zur Sklaverei in der neuern Zeit vgl. man: J. Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's, 1865; in der ältern

§ 2.

Beurtheilung der Sklaverei vom Standpunkt des Naturrechts.

Ist die Sklaverei unbedingt rechtswidrig und verwerflich? Ein Idealist wird sich vielleicht verwundern, daß wir mitten im Lichte des 19. Jahrhunderts, wo Europa sich anschickt, die letzten Spuren der Sklaverei bis tief ins Herz von Afrika zu verfolgen, diese Frage überhaupt nur aufwerfen. Allein wir dürfen hier unsern Standpunkt als Rechtslehrer nicht vergessen. Es wird keinem Vernünftigen einfallen, die Knechtschaft als etwas in sich Schönes, Lobenswerthes, geschweige denn als einen idealen Zustand vertheidigen zu wollen. Aber der Rechtslehrer fragt zunächst nicht: Was ist das Ideal? sondern, will er thatsächliche Zustände rechtlich beurtheilen, so fragt er: Genügen sie dem geringsten Maß von Anforderungen, die gestellt werden müssen, um sie nicht als einfachhin ungerecht zu verurtheilen? Wie vorsichtig wir in dieser Frage sein müssen, geht schon daraus hervor, daß eine unterschiedslose Verwerfung der Sklaverei nothwendig zu einer unbilligen Beurtheilung der Vergangenheit führt. Wenn irgendwo, so ist es in unserer Frage nothwendig, zu unterscheiden.

1. Eine Sklaverei, welche dem Menschen keinerlei Rechte zuerkennt und ihn als willenloses Werkzeug und Eigenthum dem Herrn überliefert, ist ohne Zweifel unbedingt verwerflich und naturrechtswidrig. Denn die Person des Menschen als solche kann nie Eigenthum eines andern Menschen werden.

Unser Eigenthum ist dasjenige, was an erster Stelle zu unserem Nutzen bestimmt ist und zu diesem Zweck unserer freien Verfügung untersteht, ohne daß wir dabei auf den Vortheil eines andern Rücksicht zu nehmen brauchten. Das geht aus dem Begriff des „Mein und Dein" hervor, welches den Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet (I, 382). Wer sich das Eigenthumsrecht an einer Sache zuschreibt, betrachtet sich als den unmittelbaren Zweck derselben. Nun steht es aber im Widerspruch mit der Würde und der wesentlichen Bestimmung des Menschen, daß sich ein anderer Mensch als den unmittelbaren Zweck desselben betrachte und über denselben als bloßes Mittel zum eigenen Nutzen verfüge. Also ist die Sklaverei, die den Sklaven zum völlig rechtlosen Werkzeug eines andern herabwürdigt, im Widerspruch mit der Würde und wesentlichen Bestimmung des Menschen.

Des Menschen erste und wesentlichste Aufgabe auf Erden ist der Dienst und die Verherrlichung Gottes (I, 107 ff.) Durch Lösung dieser Aufgabe soll er sich die ewige Seligkeit im Jenseits verdienen. Von dieser wesentlichen Aufgabe kann kein Mensch den andern freisprechen, weil sie ihm vom Schöpfer selbst gestellt wurde, ja gestellt werden mußte. Mit dieser Aufgabe hangen nothwendig alle Rechte zusammen, die zur Erfüllung derselben unentbehrlich sind (I, 399). Wer aber einen andern Menschen als bloßes Mittel für sich und mithin sich selbst als Zweck desselben ansieht, läugnet damit durch die That die wesentliche Bestimmung des Menschen und die ihm zu diesem Zwecke

---

Zeit: P. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église. Paris 1876; Hefele, Sklaverei und Christenthum (Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w. I, 212 ff.).

verliehenen Rechte, setzt sich also schnurstracks in Widerspruch mit der von Gott selbst gesetzten natürlichen Rechtsordnung.

Es war deshalb eine himmelschreiende Rechtsverletzung, wenn der Herr sich das Recht anmaßte, den Sklaven beliebig zu tödten oder zu verstümmeln, von der Frau zu trennen, an der Erfüllung der Pflichten gegen Gott, Eltern und Kinder zu hindern, die Sklavin zu mißbrauchen u. dgl. Auch hatte der Herr die Pflicht, den Sklaven menschenwürdig zu behandeln, ihm die nöthige Nahrung und Kleidung zu reichen, ihn nicht unvernünftig mit Arbeit zu überladen, ihm mit der Achtung zu begegnen, die jedem Kinde Gottes und Erben des Himmels gebührt. Kein menschliches Gesetz konnte dem Herrn diese Rechte verleihen oder ihn von diesen Pflichten freisprechen. Danach mag man urtheilen, was von der Sklaverei zu halten ist, wie sie bei den Griechen und Römern, bei den heidnischen Germanen, ja nahezu bei allen heidnischen Völkern bestand. Diese Art Sklaverei hat das Christenthum von Anfang an nachdrücklich bekämpft und schließlich überwunden.

2. Was gilt aber von der *mildern Sklaverei*, bei welcher der Leibeigene zwar das ganze Leben hindurch für einen Herrn arbeiten muß ohne andern Entgelt als den nöthigen Unterhalt, im übrigen aber im Besitze der wesentlichen Menschenrechte bleibt? Daß eine solche milde Sklaverei kein wünschenswerther Zustand ist, daß sie der Würde des Menschen wenig entspricht und mit mancherlei sittlichen Nachtheilen verbunden ist, unterliegt keinem Zweifel. Es ist gewiß der Würde des Menschen wenig entsprechend, daß er auf das kostbare Gut der Freiheit für sein ganzes Leben zum größten Theil verzichten und seine ganze Arbeitskraft für den Nutzen eines andern verwenden müsse ohne andern Entgelt als die nöthige Nahrung und Kleidung. Eine solche Stellung begünstigt auch knechtische, sklavische Gesinnung in den Untergebenen und Anmaßung und Grausamkeit in dem Herrn. Deshalb ist es sehr zu loben, wenn in Staaten, wo die Sklaverei nicht besteht, dieselbe allgemein verboten wird, und wenn man in Staaten, wo dieselbe noch herrscht, nach Kräften auf gänzliche Abschaffung derselben hinarbeitet.

3. Obwohl aber diese mildere Form der Sklaverei, welche die Persönlichkeit des Menschen und seine wesentlichen Rechte achtet, minder angemessen ist, so läßt sich doch nicht behaupten, daß sie dem Naturgesetz einfachhin widerstreite oder im strengen Sinne ungerecht sei; sie kann unter Umständen als ein geringeres nothwendiges Uebel geduldet werden, eben weil die wesentlichen Beziehungen des Menschen gewahrt bleiben und ihm die geordnete Erreichung seines Endzieles nicht unmöglich gemacht wird. Der Herr erlangt nur die Befugniß, unbeschadet der Menschenwürde und der wesentlichen Rechte des Sklaven über die *Arbeitskraft* desselben zu verfügen oder von ihm alle erlaubten Dienstleistungen zu Haus oder auf dem Felde zu verlangen, und übernimmt dagegen die Pflicht, demselben den genügenden Unterhalt lebenslänglich zu gewähren, also auch im Alter, wo er arbeitsunfähig geworden ist, für ihn Sorge zu tragen. Dabei kann und soll gegenseitige Achtung und Liebe bestehen [1]. Thatsächlich war auch das Loos der Sklaven unter der Herrschaft milder und gerechter Herren keineswegs ein drückendes. Es ist eben ein Irrthum, zu meinen, die volle Freiheit sei zum wahren Glück des Menschen unbedingt nöthig. Entbehrte der Sklave auch der Freiheit, so war dagegen für seinen und seiner Familie Unterhalt auch im Alter genügend gesorgt, und selbst zur Zeit der Noth lag die Sorge für ihn dem Herrn ob. So waren die christlichen Sklaven in manchen Fällen vielleicht glücklicher als die heutigen freien Arbeiter, die von der Hand in den Mund leben und oft nicht wissen, ob der kommende Tag ihnen Arbeit und Brod verschaffen werde.

[1] Eph. 6, 5 ff.: „*Knechte!* gehorchet den leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in der Einfalt eures Herzens, gleichwie Christo; nicht als Augendiener, um Menschen zu

4. Aber wie konnte denn die Sklaverei *rechtlich entstehen*, oder wie konnten so viele Menschen ohne Rechtsverletzung ihre persönliche Freiheit verlieren? Zur richtigen Beantwortung dieser Frage müssen wir die Skaverei als *persönlichen Zustand* und als *dauernde gesellschaftliche Institution* unterscheiden.

Als *persönlicher Zustand* konnte die Sklaverei entstehen: a) durch *Vertrag* oder freiwillige *Verknechtung*. Solange keine positiven Gesetze dies verbieten, kann ein freier Mann aus wichtigen Gründen seine Arbeitskraft einem andern lebenslänglich zu allen erlaubten Dienstleistungen zur Verfügung stellen unter der Bedingung, daß dieser hinwiederum lebenslänglich für seinen Unterhalt sorge. Dieser Vertrag enthält an sich nichts Unerlaubtes, ja er kann für beide Contrahenten vortheilhaft sein. Den Knecht befreit er z. B. ein für allemal von der Sorge für seine Zukunft. Oeffentlich-rechtliche Folgen (z. B. in Bezug auf Erwerbsfähigkeit) können jedoch an einen solchen Vertrag die Privaten aus sich nicht knüpfen; dazu ist ein Gesetz oder allgemeines Gewohnheitsrecht nothwendig.

b) Allgemein wurde früher die *Kriegsgefangenschaft* als ein genügender Rechtstitel für die Sklaverei angesehen. Es war eine mildere Behandlung, wenn der Sieger nach gewonnenem Krieg diejenigen, die er hätte tödten dürfen, am Leben ließ und zur Sklaverei verurtheilte. Wir sagen: diejenigen, die er hätte tödten dürfen. Denn ein allgemeines Recht, alle Gefangenen oder Unterjochten niederzumetzeln, gab es nicht, wenn auch leider dieses Recht vielfach von den Siegern in Anspruch genommen wurde.

c) Ein weiterer Titel war die *gerichtliche Verurtheilung*. Wenn der Richter das Recht hatte, einen Verbrecher wegen seiner Frevelthaten zum Tode oder zu ewiger Gefängnißhaft zu verurtheilen, so konnte er um so mehr die gelindere Strafe der Knechtschaft über ihn verhängen.

d) Ein abgeleiteter Titel der Sklaverei war *Kauf und Verkauf*. Wenn jemand das lebenslängliche Nutznießungsrecht an der Arbeitskraft eines andern besaß, so konnte er dieses Recht einem Dritten abtreten, schenken, vererben oder verkaufen, vorausgesetzt, daß die wesentlichen Rechte des Menschen und seine rechtmäßig erworbenen Rechte (z. B. in Bezug auf Frau und Kinder) gewahrt blieben.

gefallen, sondern als Diener Christi, die den Willen Gottes thun von Herzen. . . Und ihr *Herren!* thut gegen sie dasselbe, lasset ab von Drohungen; denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel, und daß bei ihm kein Ansehen der Person ist." Diese Ermahnung setzt offenbar voraus, daß das Verhältniß von Herr und Sklave innerhalb gewisser Schranken nicht rechtswidrig sei.

verliehenen Rechte, setzt sich also schnurstracks in Widerspruch mit der von Gott selbst gesetzten natürlichen Rechtsordnung.

Es war deshalb eine himmelschreiende Rechtsverletzung, wenn der Herr sich das Recht anmaßte, den Sklaven beliebig zu tödten oder zu verstümmeln, von der Frau zu trennen, an der Erfüllung der Pflichten gegen Gott, Eltern und Kinder zu hindern, die Sklavin zu mißbrauchen u. dgl. Auch hatte der Herr die Pflicht, den Sklaven menschenwürdig zu behandeln, ihm die nöthige Nahrung und Kleidung zu reichen, ihn nicht unvernünftig mit Arbeit zu überladen, ihm mit der Achtung zu begegnen, die jedem Kinde Gottes und Erben des Himmels gebührt. Kein menschliches Gesetz konnte dem Herrn diese Rechte verleihen oder ihn von diesen Pflichten freisprechen. Danach mag man urtheilen, was von der Sklaverei zu halten ist, wie sie bei den Griechen und Römern, bei den heidnischen Germanen, ja nahezu bei allen heidnischen Völkern bestand. Diese Art Sklaverei hat das Christenthum von Anfang an nachdrücklich bekämpft und schließlich überwunden.

2. Was gilt aber von der *mildern Sklaverei*, bei welcher der Leibeigene zwar das ganze Leben hindurch für einen Herrn arbeiten muß ohne andern Entgelt als den nöthigen Unterhalt, im übrigen aber im Besitze der wesentlichen Menschenrechte bleibt? Daß eine solche milde Sklaverei kein wünschenswerther Zustand ist, daß sie der Würde des Menschen wenig entspricht und mit mancherlei sittlichen Nachtheilen verbunden ist, unterliegt keinem Zweifel. Es ist gewiß der Würde des Menschen wenig entsprechend, daß er auf das kostbare Gut der Freiheit für sein ganzes Leben zum größten Theil verzichten und seine ganze Arbeitskraft für den Nutzen eines andern verwenden müsse ohne andern Entgelt als die nöthige Nahrung und Kleidung. Eine solche Stellung begünstigt auch knechtische, sklavische Gesinnung in den Untergebenen und Anmaßung und Grausamkeit in dem Herrn. Deshalb ist es sehr zu loben, wenn in Staaten, wo die Sklaverei nicht besteht, dieselbe allgemein verboten wird, und wenn man in Staaten, wo dieselbe noch herrscht, nach Kräften auf gänzliche Abschaffung derselben hinarbeitet.

3. Obwohl aber diese mildere Form der Sklaverei, welche die Persönlichkeit des Menschen und seine wesentlichen Rechte achtet, minder angemessen ist, so läßt sich doch nicht behaupten, daß sie dem Naturgesetz einfachhin widerstreite oder im strengen Sinne ungerecht sei; sie kann unter Umständen als ein geringeres nothwendiges Uebel geduldet werden, eben weil die wesentlichen Beziehungen des Menschen gewahrt bleiben und ihm die geordnete Erreichung seines Endzieles nicht unmöglich gemacht wird. Der Herr erlangt nur die Befugniß, unbeschadet der Menschenwürde und der wesentlichen Rechte des Sklaven über die *Arbeitskraft* desselben zu verfügen oder von ihm alle erlaubten Dienstleistungen zu Haus oder auf dem Felde zu verlangen, und übernimmt dagegen die Pflicht, demselben den genügenden Unterhalt lebenslänglich zu gewähren, also auch im Alter, wo er arbeitsunfähig geworden ist, für ihn Sorge zu tragen. Dabei kann und soll gegenseitige Achtung und Liebe bestehen [1]. Thatsächlich war auch das Loos der Sklaven unter der Herrschaft milder und gerechter Herren keineswegs ein drückendes. Es ist eben ein Irrthum, zu meinen, die volle Freiheit sei zum wahren Glück des Menschen unbedingt nöthig. Entbehrte der Sklave auch der Freiheit, so war dagegen für seinen und seiner Familie Unterhalt auch im Alter genügend gesorgt, und selbst zur Zeit der Noth lag die Sorge für ihn dem Herrn ob. So waren die christlichen Sklaven in manchen Fällen vielleicht glücklicher als die heutigen freien Arbeiter, die von der Hand in den Mund leben und oft nicht wissen, ob der kommende Tag ihnen Arbeit und Brod verschaffen werde.

[1] Eph. 6, 5 ff.: „*Knechte!* gehorchet den leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in der Einfalt eures Herzens, gleichwie Christo; nicht als Augendiener, um Menschen zu gefallen, sondern als Diener Christi, die den Willen Gottes thun von Herzen. . . Und ihr *Herren!* thut gegen sie dasselbe, lasset ab von Drohungen; denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel, und daß bei ihm kein Ansehen der Person ist.“ Diese Ermahnung setzt offenbar voraus, daß das Verhältniß von Herr und Sklave innerhalb gewisser Schranken nicht rechtswidrig sei.

4. Aber wie konnte denn die Sklaverei *rechtlich entstehen*, oder wie konnten so viele Menschen ohne Rechtsverletzung ihre persönliche Freiheit verlieren? Zur richtigen Beantwortung dieser Frage müssen wir die Sklaverei als *persönlichen Zustand* und als *dauernde gesellschaftliche Institution* unterscheiden.

Als *persönlicher Zustand* konnte die Sklaverei entstehen: a) durch *Vertrag* oder freiwillige *Verknechtung*. Solange keine positiven Gesetze dies verbieten, kann ein freier Mann aus wichtigen Gründen seine Arbeitskraft einem andern lebenslänglich zu allen erlaubten Dienstleistungen zur Verfügung stellen unter der Bedingung, daß dieser hinwiederum lebenslänglich für seinen Unterhalt sorge. Dieser Vertrag enthält an sich nichts Unerlaubtes, ja er kann für beide Contrahenten vortheilhaft sein. Den Knecht befreit er z. B. ein für allemal von der Sorge für seine Zukunft. Oeffentlich-rechtliche Folgen (z. B. in Bezug auf Erwerbsfähigkeit) können jedoch an einen solchen Vertrag die Privaten aus sich nicht knüpfen; dazu ist ein Gesetz oder allgemeines Gewohnheitsrecht nothwendig.

b) Allgemein wurde früher die *Kriegsgefangenschaft* als ein genügender Rechtstitel für die Sklaverei angesehen. Es war eine mildere Behandlung, wenn der Sieger nach gewonnenem Krieg diejenigen, die er hätte tödten dürfen, am Leben ließ und zur Sklaverei verurtheilte. Wir sagen: diejenigen, die er hätte tödten dürfen. Denn ein allgemeines Recht, alle Gefangenen oder Unterjochten niederzumetzeln, gab es nicht, wenn auch leider dieses Recht vielfach von den Siegern in Anspruch genommen wurde.

c) Ein weiterer Titel war die *gerichtliche Verurtheilung*. Wenn der Richter das Recht hatte, einen Verbrecher wegen seiner Frevelthaten zum Tode oder zu ewiger Gefängnißhaft zu verurtheilen, so konnte er um so mehr die gelindere Strafe der Knechtschaft über ihn verhängen.

d) Ein abgeleiteter Titel der Sklaverei war *Kauf und Verkauf*. Wenn jemand das lebenslängliche Nutznießungsrecht an der Arbeitskraft eines andern besaß, so konnte er dieses Recht einem Dritten abtreten, schenken, vererben oder verkaufen, vorausgesetzt, daß die wesentlichen Rechte des Menschen und seine rechtmäßig erworbenen Rechte (z. B. in Bezug auf Frau und Kinder) gewahrt blieben.

e) Die Verschuldung galt bei den Römern und Germanen als rechtmäßiger Titel der Sklaverei; rechtmäßig jedoch war er, wenigstens im Falle unverschuldeter Zahlungsunfähigkeit, nur so lange, bis der Schuldner durch seine Arbeit die Schuld abgetragen hatte.

5. Durch alle genannten Rechtstitel entsteht bloß eine persönliche, lebenslängliche Knechtschaft. Eine gesellschaftliche dauernde Institution wird die Sklaverei erst dann, wenn sie gewissermaßen in sich selbst den Grund ihres Fortbestandes hat oder sich aus den eigenen Reihen fortwährend ergänzt. Dies ist nur der Fall, wenn die Geburt in der Sklaverei als genügender Rechtstitel für dieselbe angesehen wird. Die Rechtfertigung dieses Titels bietet aber keine geringen Schwierigkeiten.

Viele suchen ihn durch den Hinweis auf das Recht des Herrn auf sämmtliche Arbeiten der Mutter zu begründen. Hat der Herr auch die Pflicht, der Sklavin das Nöthige zur Erziehung ihres Kindes zu geben, so hat er doch zugleich ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Nahrung, Kleidung und Pflege, für die Arbeitszeit, welche die Sklavin eigentlich für ihn verwenden müßte, thatsächlich aber, durch die Pflege ihres Kindes behindert, nicht verwendet. Eine andere Entschädigung ist aber nicht möglich, als daß das Kind selbst, groß geworden, für den Herrn seiner Mutter arbeite.

Allein wenn wir auch ein solches Entschädigungsrecht von seiten des Herrn zugeben, so folgt daraus nicht, daß das Kind der Sklavin lebenslänglich für ihren Herrn arbeiten müsse, und noch weniger, daß es kein Recht habe, selbst Eigenthum zu erwerben, und in jeder Weise vom Herrn abhangen müsse.

Andere wollen das Recht des Herrn auf das Eigenthum am Kinde aus seinem Eigenthum an der Mutter herleiten. Der Eigenthümer eines Baumes ist auch der Eigenthümer der Frucht. Allein der Mensch darf nicht mit einer bloßen Frucht verglichen werden, die der Eigenthümer des Baumes nach Belieben sich aneignen kann. Er bringt mancherlei Rechte mit sich auf die Erde, unter diesen an und für sich auch das Recht auf die Freiheit. Dieses Recht kann ihm nur auf Grund eines höhern Rechtes genommen werden.

Wir glauben deshalb, daß eine bloß privatrechtliche Begründung des Geburtstitels nicht ausreicht; man muß auch öffentlich-rechtliche Gesichtspunkte zu Hilfe nehmen.

In Bezug auf die inneren Güter des Leibes und der Seele kann ein Mensch nur für eigene persönliche Vergehen gestraft werden; anders, wenn es sich um die äußeren Güter der Freiheit und des Vermögens handelt. In Bezug auf das Vermögen ist es noch heute völkerrechtlicher Brauch, daß nach einem Krieg auch die unschuldigen Glieder des besiegten Staates durch Contributionen oder Kriegsentschädigungen am Vermögen gestraft werden, und zwar nicht bloß die augenblicklich Lebenden, sondern auch die kommenden Geschlechter. Die Strafe trifft direct die Gesammtheit und indirect alle Glieder derselben.

In Bezug auf die Freiheit dagegen ist es heute nicht mehr völkerrechtlich zulässig, auch die unschuldigen Glieder eines Staates nach beendigtem Krieg mit Freiheitsstrafen zu belegen. Die christlichen Anschauungen haben hierin die kriegsrechtlichen Gewohnheiten wesentlich gemildert. Aber wenn wir uns zurückversetzen in jene Zeiten, wo diese Milderung noch nicht eingetreten war,

so läßt sich nicht einfachhin behaupten, die Beraubung der Freiheit auch in Bezug auf die unschuldigen Glieder eines Volkes, und zwar nicht bloß die augenblicklich lebenden, sondern auch die zukünftigen, sei eine rechtswidrige Strafe gewesen. Das wird uns noch augenscheinlicher, wenn wir an die kriegsrechtlichen Gewohnheiten jener barbarischen Zeiten denken. Waren zwei Völker einmal in Feindschaft verwickelt, so konnte vielfach nur die völlige Unterjochung und Versklavung des einen dem andern dauernde Sicherheit gewähren. Es war ein gegenseitiger Kampf auf Leben und Tod. Daher auch die unmenschlichen gegenseitigen Niedermetzelungen, die uns so oft in der ältern Geschichte begegnen.

Man sieht deshalb nicht ein, warum nicht ein Volk nach langen, blutigen Kriegen theils zur Strafe, theils zum wirksamen Schutz seiner selbst das niedergeworfene Volk vollständig seiner Freiheit berauben durfte. Hierzu kommt, daß der Sieger die Schuldigen nach Kriegsrecht hätte niederhauen können, und zu diesen gehörten, wenn man sich die Art der damaligen Kriegführung vergegenwärtigt, der weitaus größte Theil des Volkes. Gewiß konnte man annehmen, daß die Gesammtheit lieber die Freiheit verlieren als zum größten Theil niedergemetzelt werden wollte.

Ein so geartetes Kriegsrecht bezeichnet gewiß keinen an sich wünschenswerthen oder gar idealen Zustand, aber darum handelt es sich auch nicht, sondern bloß, ob dasselbe unter den damals obwaltenden Verhältnissen als unbedingt verwerflich und rechtswidrig zu bezeichnen sei, und das glauben wir nicht.

Vielleicht läßt sich im Anschluß an das Gesagte noch in anderer Weise der Geburtstitel für jene älteren Zeiten, wo die Knechtschaft allgemein bestand, rechtfertigen. Wir müssen die erste Entstehung der Sklaverei als gesellschaftlicher Institution und ihre Fortdauer, nachdem sie sich einmal eingebürgert hatte, unterscheiden.

Selbst wenn wir unentschieden lassen, ob es eine allgemein genügende Rechtfertigung für die erste Entstehung der Sklaverei gebe, so glauben wir doch, es lasse sich eine solche Rechtfertigung für die Zeit finden, in welcher dieselbe als Institution schon seit Jahrhunderten bestand und alle socialen Verhältnisse durchdrungen hatte, ja sozusagen zu einem Grundpfeiler der damaligen Gesellschaft geworden war. Unter den gegebenen Verhältnissen konnte die öffentliche Gewohnheit oder das Gesetz dem Geburtstitel Rechtskraft verleihen, insofern sie wenigstens die schon vorhandenen kriegsrechtlichen und privatrechtlichen Ansätze zur Begründung des Geburtstitels ergänzten. Dies lag im dringenden Interesse sowohl der ganzen Gesellschaft als der Sklaven selbst. Eine plötzliche Aufhebung der Sklaverei — und dieselbe wäre mit der Verwerfung des Geburtstitels nothwendig eingetreten — hätte die Auflösung und Verwirrung der ganzen Gesellschaft zur unausbleiblichen Folge gehabt. Sie hätte auch die Sklaven selbst dem größten Elend anheimgegeben, jedenfalls einem viel schlimmern Loose, als sie unter der Obsorge menschlicher Herren hatten. Man denke sich Millionen völlig ungebildeter, durch die Sklaverei tief gesunkener Menschen, die plötzlich sich selbst überlassen sind, ohne Obdach, Führung und Schutz! Hierzu kommt dann noch die Rücksicht auf das Wohl der Sklaven selbst. Der Herr hatte jedenfalls ein Recht auf Entschädigung für die dem Kinde gewährte Pflege. Hätte der Herr nur für bestimmte Zeit das Verfügungsrecht über die Arbeitskraft desselben besessen, so hätte die Ver-

suchung nahe gelegen, sie auszubeuten und dann den Sklaven, nachdem er unnütz geworden, auf die Straße zu werfen und so ins größte Elend zu stoßen. War dagegen das Kind Sklave, so hatte es auch das Recht auf lebenslängliche Verpflegung und fortwährenden Schutz. Und das war keine geringe Wohlthat in damaliger Zeit.

Die Geschichte der Sklaverei bei den germanischen Völkern scheint unsere Auffassung zu bestätigen. Thatsache ist, daß zur Zeit der Merowinger und Karolinger die Zahl der Leibeigenen zunahm „durch die massenhaften Selbstverkäufe und freiwilligen Verknechtungen, zu welchen freie Leute im Drange der wirthschaftlichen Noth und wegen Insolvenz sich gezwungen sahen" [1]. Hier handelt es sich also um ein Vertragsverhältniß, und es fragt sich, unter welchen Bedingungen der Herr — gewöhnlich ein großer Grundeigenthümer — die Knechtschaft und die damit für ihn verbundenen Pflichten übernahm. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, daß die ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend vorausgesetzte Bedingung die Ausdehnung der Knechtschaft auf die kommenden Geschlechter in derselben Familie war. Und die öffentliche Rechtsgewohnheit (das Gesetz) konnte den Eltern das Recht verleihen, auch ihre Nachkommen zur Knechtschaft zu verpflichten, weil sie selbst nur unter dieser Bedingung zu Sklaven angenommen wurden [2]. Wir müssen uns eben in jene halbbarbarischen Zeiten zurückversetzen, in denen die staatlichen Einrichtungen noch höchst unentwickelt waren und die armen Leute, auch wenn sie sich frei wußten, in ihrer Isolirung sich weder zu beschützen noch zu ernähren vermochten und es deshalb als eine Wohlthat empfanden, wenn ein Mächtiger sie in seinen Schutz nahm und ihnen auch für die Zeit der Noth und des Alters den nöthigen Unterhalt versprach.

6. Wir können unsere Ausführungen über die Sklaverei nicht beschließen, ohne noch einen flüchtigen Blick auf die afrikanische Sklavenfrage zu werfen. Unsere oben entwickelten Grundsätze lassen sich in die Worte zusammenfassen: Nicht jede Sklaverei ist absolut naturrechtswidrig; sie ist es erst dann, wenn sie sich auf rechtswidrige Entstehungsgründe stützt und die berechtigten Grenzen überschreitet, so daß die Person selbst als Mittel dem Menschen untergeordnet wird. Daraus lassen sich folgende Grundsätze zur Beurtheilung der afrikanischen Sklavenfrage herleiten.

Man muß den von den Arabern nach dem Ausland betriebenen Sklavenhandel wohl unterscheiden von der Sklaverei, wie sie als heimische Institution bei den Negern seit unvordenklichen Zeiten besteht.

a) Der von den Arabern noch gegenwärtig in großartigem Maßstab betriebene Sklavenhandel ist im höchsten Grade rechtswidrig und unmenschlich. Die Sklavenjagden sind fast ausschließlich seine Bezugsquellen. Wie auf freies Wild machen die Araber und ihre Werkzeuge Jagd auf die wehrlosen Neger. Die Unglücklichen, welche in ihre Hände fallen, werden auf die roheste Weise mißhandelt, mit Gewalt ihrer Freiheit, ihrer Familie, ihrer Heimat beraubt und wie eine Viehheerde nach Marokko, der Türkei und Arabien transportirt. So werden nicht nur die Einzelnen ihrer höchsten Güter ungerecht beraubt, es werden auch die heiligsten Familienbande zerrissen und ganze Stämme dem Untergang geweiht. Jedes menschlich fühlende Herz empört sich gegen eine solche unerhörte Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Diesem frevelhaften Treiben muß auf jede Weise gesteuert werden, und die in Afrika Länder besitzenden christlichen Staaten sind verpflichtet, nach Kräften die Unterdrückung dieses schmachvollen Handels zu bewirken.

[1] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 231.
[2] De Lugo, De iust. et iure disp. 6 s. 2 n. 17.

b) Eine mildere Beurtheilung verdient die Sklaverei, soweit sie eine seit vielen Jahrhunderten schon bestehende, ihre Wurzeln in alle socialen Verhältnisse treibende Institution ist. Wie uns die Missionäre versichern, ist diese Sklaverei keineswegs eine drückende, und eine plötzliche Befreiung wäre nicht nur für die gesammte Gesellschaft ein schwerer Nachtheil, sondern für die Sklaven selbst eine sehr zweifelhafte Wohlthat. Deshalb muß das erste Bestreben darauf gerichtet sein, die ungerechten Auswüchse der Sklaverei sofort zu beseitigen, den Sklaven ein geordnetes Familienleben zu ermöglichen und auf deren milde Behandlung zu dringen. Das übrige läßt sich allmählich, Schritt für Schritt erreichen. Man suche besonders das Christenthum nach allen Seiten zu befördern, und die gänzliche Vertilgung der Sklaverei ist nur mehr eine Frage der Zeit.

Zweites Buch.

Die Lehre vom Staat.

Wie über den Individuen die Familie, so wölbt sich über den Familien als höhere Einheit der Staat: die zweite natürliche Gesellschaft.

Die Lehre vom Staat wird auch Staatsrecht genannt. Unter Staatsrecht versteht man zunächst alle in einem Staate geltenden öffentlich-rechtlichen Normen und Institutionen, soweit sie sich auf die Verhältnisse der Unterthanen zur Obrigkeit beziehen; sodann auch die Lehre von diesen Normen und Institutionen. Die im Staate anerkannten Normen und Einrichtungen gelten theilweise schon kraft des Naturrechts, theilweise aber beruhen sie auf dem freien Willen der Menschen oder der geschichtlichen Entwicklung. Bloß die ersteren sind Gegenstand des philosophischen Staatsrechtes, das einen Theil der Moralphilosophie bildet und uns im folgenden beschäftigen wird.

Zum vollen Verständniß einer Sache gelangt man nur, wenn man alle äußeren und inneren Ursachen, die zu ihrer Entstehung beigetragen, durchschaut. Will man z. B. eine neue Erfindung genau kennen lernen, so fragt man zuerst nach ihrem Ursprung oder nach ihrem Erfinder; dann nach dem Zweck, dem sie dienen soll; weiterhin nach dem Material, aus dem sie gebildet ist, und endlich nach der Form oder der Art und Weise, wie diese Elemente zusammengeordnet wurden, um den beabsichtigten Zweck zu erreichen. In ähnlicher Weise wollen wir auch in der Staatslehre verfahren. Demgemäß werden wir zuerst a) den Ursprung (die bewirkende Ursache) des Staates untersuchen; dann b) den Zweck (Zweckursache) desselben; weiterhin c) den Stoff oder die Elemente, aus denen er sich aufbaut (Materialursache), und endlich d) die Form (Formalursache), welche diese verschiedenen Elemente

zur Einheit zusammenfaßt und geordnet auf das gemeinsame Ziel hinlenkt. Als diese Form können wir die Staatsgewalt auffassen, obwohl streng genommen nicht diese selbst, sondern die allgemeine Verpflichtung aller, zum Staatszweck mitzuwirken, das formgebende Element ist. Doch hangen beide unzertrennlich zusammen, und die Staatsgewalt liegt uns näher und bestimmt zugleich die Pflichten im einzelnen.

Erstes Kapitel.

Ursprung des Staates.

Erster Artikel.

Die entfernten Ursachen des Staates.

§ 1.

Die Naturnothwendigkeit des Staates.

Unter Staat versteht man allgemein ein über die Familie hinausreichendes, aus mehreren Familien bestehendes selbständiges Gemeinwesen, dessen Zweck der gemeinsame Schutz und das gemeinsame Wohl ist. Diese Begriffsbestimmung kommt derjenigen nahe, welche wir als die philosophisch richtige im Verlauf unserer Erörterungen nachzuweisen gedenken: Der Staat ist eine natürliche vollkommene Gesellschaft mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls. Was eine natürliche und was eine vollkommene Gesellschaft sei, wurde schon früher (341) erklärt. Diese Definition kommt dem vollkommensten Staate ebensowohl zu als dem unvollkommensten; unseren großen politischen Gemeinwesen mit ihren vielen Millionen von Gliedern, ihrem organischen Aufbau aus Gemeinden, Bezirken, Provinzen ebensowohl als dem primitivsten Gemeinwesen, das vielleicht nur aus einigen Familien unter einem gemeinsamen Häuptling besteht.

1. Wir haben nun zunächst zu untersuchen: ist der Staat das Werk reiner menschlicher Willkür, oder ist er seiner Art nach, d. h. im allgemeinen und abgesehen von den verschiedenen concreten Formen, die er haben kann, eine naturnothwendige Erscheinung? Mit anderen Worten: ist das Zusammenleben mehrerer Familien unter einer gemeinsamen höchsten Autorität zum Zweck des Gemeinwohls bloß das Erzeugniß menschlicher Willkür, oder ergibt sich dasselbe nothwendig aus der Natur des Menschen?

Mit manchen Dichtern des Alterthums wetteifernd, haben uns Th. Hobbes und J. J. Rousseau eingehend den Urzustand geschildert, aus dem die Menschen freiwillig in den gesellschaftlichen Zustand übertraten, um Staaten zu bilden.

Zur richtigen Beurtheilung der Gesellschaft müssen wir, meint Hobbes, zurückgehen auf einen Zustand, wo noch keine Gesellschaften sich gebildet hatten, sondern jeder nur auf sich selbst gestellt war und unter der Herrschaft der Triebe des Egoismus und der Selbsterhaltung lebte. In diesem Zustand hatte ein jeder das Recht zu allem, und es entwickelte sich ein allgemeiner Kampf aller gegen alle (bellum omnium in omnes). Weil sie aber bald erkannten, daß ein solcher Zustand allen die Vernichtung bringen werde, und ihnen die Selbsterhaltung und alles dazu Nöthige als

ein Naturgesetz erschien, so beschlossen sie aus Furcht, durch gegenseitiges Uebereinkommen (Vertrag) eine Gesellschaft zu bilden. Diese Gesellschaft ist der Staat.

Durch den Gesellschaftsvertrag wird der Staat der Träger aller Rechte der Einzelnen, und es entsteht eine einheitliche Person mit einem einheitlichen Willen. Derselbe kann sich jedoch nicht bethätigen, wenn nicht ein concreter Träger dieses Willens vorhanden ist. Deshalb muß außer dem Gesellschaftsvertrag noch ein allgemeiner Unterwerfungsvertrag unter eine oder mehrere Personen geschlossen werden. Erst durch diese Aufstellung eines Staatsoberhauptes ist der Staat vollendet, und erst jetzt kann von Rechten und Pflichten, von einem Unterschied zwischen gut und bös die Rede sein. Die Staatsgesetze sind sozusagen das öffentliche Gewissen, an das sich jeder halten soll. Die Staatsgewalt hat all die Rechte über jeden Einzelnen, welcher dieser außerhalb der Gesellschaft über sich selbst besaß, d. h. seine Macht ist unumschränkt[1].

Während Hobbes die vorgesellschaftlichen Menschen als rücksichtslose Egoisten ansieht, die beständig in wildem Kampf gegenseitig ihr Dasein bedrohten, malt Rousseau (345) in glänzenden Farben den Zustand heiterer Sorglosigkeit und Unschuld, in dem die Urmenschen lebten. Durch seine Schilderungen blickt fast so etwas wie Bedauern, daß man diesen Urzustand mit dem gesellschaftlichen vertauschte. Diese Ansicht von Hobbes und Rousseau war lange Zeit die allgemeine unter den Rechtslehrern[2]; selbst Kant kann zu ihren Anhängern gerechnet werden. Es gehört zu den bleibenden Verdiensten K. L. v. Hallers, daß er diese Theorie zuerst entschieden angegriffen und siegreich bekämpft hat. Heute kann dieselbe wohl als eine überwundene angesehen werden.

Zwar lieben es auch die Darwinisten, uns ihre Phantasien über einen vermeintlichen Urzustand zum besten zu geben, aber die Bildung der Familie und des Staates gilt ihnen nicht als Werk der Willkür, da sie überhaupt jede wahre Freiheit läugnen, sondern als die nothwendige Wirkung des nach unabänderlichen Gesetzen blind waltenden Entwicklungsprocesses. Ueber die darwinistische Hypothese, die sich, namentlich in ihrer Ausdehnung auf den Menschen, nicht auf Thatsachen stützt, sondern denselben widerspricht, haben wir schon früher (I, 14 und II, 345 ff.) das Nöthige gesagt. Wir wenden uns deshalb hier bloß gegen diejenigen, welche den naturnothwendigen Ursprung des Staates bestreiten und denseben als ein Werk der Willkür bezeichnen.

2. Zur Widerlegung der Ansicht von Rousseau und Hobbes über den Ursprung des Staates genügt schon der Hinweis auf die offenkundige Thatsache, daß wir die Menschen immer und überall irgendwie staatlich organisirt finden. Es ist noch kein einziges Volk angetroffen worden, welches nicht eine über die Familie hinausreichende Organisation mit irgend einer höchsten politischen Gewalt besessen und so eine Gemeinschaft von Familien zu gemeinsamem Schutz und Wohl gebildet hätte. Darin ist alles enthalten, was zum Wesen eines Staates streng nothwendig ist. Allerdings ist diese Organisation oft sehr locker und unvollkommen, nichtsdestoweniger ist sie vorhanden[3].

Ja noch mehr. Eine ebenso unläugbare Thatsache als die Allgemeinheit der politischen Organisation ist die weitere Thatsache, daß diese Organisation um so vollkommener und allseitiger wird, je mehr ein Volk zu höherer Cultur

[1] Cf. De cive (1643) l. 6 c. 18 et Leviathan (1651).

[2] Den Nachweis für diese Behauptung liefert K. L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft. Wintherthur 1820. I, 37 ff.

[3] „Kein Volk, das wir kennen,“ sagt Ratzel (Völkerkunde I. Bd. Einleitung S. 87), „ist ganz ohne politische Organisation.“

emporsteigt. Das ist so wahr, daß uns die politische Organisation eines Volkes einen fast sichern Schluß auf seinen Gesammtculturzustand gestattet.

Wie ließe sich diese Thatsache erklären, wenn nicht die Veranlagung und Neigung zur Staatenbildung unzerstörbar in die menschliche Natur hineingelegt wäre? Eine allgemeine Erscheinung, welche sich durch alle Wechselfälle und Stürme hindurch stets nicht bloß erhält, sondern mit der Natur des Menschen entwickelt, muß auch eine allgemeine und dauernde Ursache haben, und diese kann in unserem Fall keine andere sein als die allen gemeinsame menschliche Natur.

3. Von der Betrachtung der *Familie* ausgehend, gelangen wir zu demselben Schluß. Die Familie ist eine natürliche, d. h. von der Natur beabsichtigte, geforderte und mit einer bestimmten Grundverfassung ausgerüstete Gemeinschaft (350). Nun aber entwickelt sich die staatliche Organisation nothwendig aus der Familie, also ergibt sich auch diese nothwendig aus der Natur, wenn auch nicht so unmittelbar wie die Familie.

Sehr schön nennt Cicero die Familie die *Pflanzstätte des Staates* (seminarium rei publicae). Aus dem Geschlechtstrieb entsteht, wie er ausführt, nothwendig die Ehe und damit die erste Gesellschaft und die Wurzel jeder weitern gesellschaftlichen Entwicklung. Denn die eheliche Gemeinschaft erweitert sich naturgemäß zur Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten, mit anderen Worten, zur vollständigen Familie, welche der Anfang der Stadt und sozusagen die Pflanzstätte des Staates ist. Dann erweitern sich allmählich die verwandtschaftlichen Beziehungen, indem Brüder, die nicht mehr im selben Hause wohnen können, sich abzweigen und neben dem väterlichen Hause ein eigenes Heim, gewissermaßen eine Kolonie gründen. Durch Heiraten dehnen sich diese Verwandtschaftsverhältnisse aus und bilden schließlich ein ganzes Gemeinwesen, in welchem alle durch Liebe und Wohlwollen miteinander verbunden sind[1].

In dieser Schilderung des großen römischen Staatsmannes sind richtig die treibenden Ursachen angedeutet, welche überall zur Bildung von größeren Gemeinwesen führen mußten, und soviel wir aus der Geschichte wissen, geführt haben. Schon *Aristoteles* hat übrigens im Anfang seiner „Politik" diese naturgemäße Entwicklung der Familie zum Staate ganz in derselben Weise gezeichnet.

4. Der tiefste Grund, warum der Staat als naturnothwendige Gemeinschaft anzusehen ist, liegt in den *Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur*. Wir brauchen hier nicht mehr darzuthun, daß der Mensch ein von Natur aus gesellschaftliches Wesen ist, d. h. durch seine Anlagen, Neigungen und Bedürfnisse im allgemeinen nothwendig zum gesellschaftlichen Leben geführt wird. Denn dies haben wir schon genügend bewiesen (I, 20). Wir haben hier bloß zu zeigen, daß dieser Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur in der Familie nicht zum Abschluß kommt, sondern darüber hinaus zu weiteren gesellschaftlichen Verbindungen und schließlich nothwendig zum Staate führt.

[1] Cic. De off. I, 17: Cum hoc sit natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. Id autem est *principium urbis* et quasi *seminarium rei publicae*. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque, qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos tanquam in colonias exeunt. Sequuntur conubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui. Quae propagatio et soboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio et benevolentia devincit homines et caritate.

Bekannt ist der Ausspruch des Aristoteles, der Mensch sei ein ζῶον φύσει πολιτικόν, ein von Natur aus *staatliches* Wesen. Der Sinn dieses Ausspruchs wird nicht erschöpft, wenn man den Menschen ein von Natur aus *gesellschaftliches* Lebewesen (animal sociale) nennt. Aristoteles will mehr sagen, nämlich, daß der natürliche Gesellschaftstrieb nicht in der Familie zur Ruhe kommt, sondern zur Bildung größerer *politischer Gemeinwesen* führt. Und daß dem wirklich so ist, läßt sich unschwer einsehen.

Fast ebenso naturnothwendig als zur Familie führt die gegenseitige Liebe, Zuneigung, die allseitige Hilfsbedürftigkeit im Bunde mit der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit zur Vereinigung mehrerer, vieler Familien[1]. Namentlich ist es die Ehe, welche nothwendig viele Familien einander näher bringt und tausenderlei gesellschaftliche Bande unter ihnen knüpft. Sodann bedürfen die Familien des Schutzes gegen die Gefahren, die sowohl von seiten der Elemente und wilder Thiere als von seiten anderer, fremder Menschen ihnen drohen. Diese Gefahren sind fast beständig vorhanden und machen auch einen beständigen Schutz nothwendig. Und da sich eine isolirte Familie allein diesen Schutz nicht zu verschaffen vermag, so vereinigen sich naturgemäß die verwandten oder Nachbarfamilien, um durch Einigkeit stark zu werden.

Hierzu kommt, daß eine Familie kaum den nothwendigsten Bedürfnissen selbst zu genügen vermag. Eine ganz alleinstehende Familie, die alles selbst zu besorgen hätte, müßte ein wahrhaft elendes Dasein führen. Wie vieler praktischen Kenntnisse, Fertigkeiten und Handwerke bedarf doch die allergewöhnlichste Familie in den ärmlichsten Verhältnissen! Ganz nothwendig führt dieses Bedürfniß zur Vereinigung mehrerer Familien, um unter sich die Arbeit zu theilen und die Kräfte nicht zu zersplittern. Jetzt kann sich jede Familie in einem Gewerbe ausbilden und dann vom eigenen Ueberfluß anderen mittheilen, um als Entgelt dafür das ihr Mangelnde um vieles besser zu erhalten, als sie es selbst herstellen könnte, wenn sie überhaupt dazu fähig wäre.

Ganz derselbe Grund gilt auch, ja noch in höherem Grade, auf geistigem Gebiete. Nie würde das Menschengeschlecht über den allerniedrigsten Naturzustand hinauskommen, wenn es in alleinstehenden Familien sich ausleben müßte. Jeder Fortschritt in Künsten und Wissenschaften, auf praktischem und theoretischem Gebiete ist eine Frucht des gesellschaftlichen Zusammenwirkens vieler, wie es nur in größeren Gemeinwesen möglich ist. Eine völlige Auflösung aller politischen Bande der Gesellschaft würde das Menschengeschlecht fast plötzlich in die niedrigste und roheste Barbarei zurückschleudern.

5. Es ließe sich hier entgegnen, aus allen unseren Ausführungen folge bloß, daß ein dauerndes Zusammenleben und Zusammenwirken vieler Familien zur Erreichung des gemeinsamen Wohles nothwendig sei, aber nicht, daß diese Gesammtheit von Familien durch ein *gemeinsames Band* verbunden sein und unter einer *höchsten Gewalt* geordnet zum Gemeinwohl zusammenwirken müsse. Doch das eine ergibt sich nothwendig aus dem andern, weil ein dauerndes Zusammenleben und Zusammenwirken vieler ohne eine gemeinsame Leitung undenkbar ist.

[1] „Jung war ich einst, da ging ich einsam, verlass'ne Wege zu wandern; doch fühlt' ich mich reich, wenn ich andere fand: *der Mann ist des Mannes Lust*." Sieh Die Edda, übersetzt von Simrock (8. Aufl.), S. 43.

Manche Gottesgelehrte, unter ihnen der hl. Thomas[1], sind der Ansicht, daß es sogar im Paradiese einer staatlichen Obrigkeit bedurft hätte, weil ein geordnetes Zusammenleben vieler seiner Natur nach nothwendig eine gemeinsame Leitung erfordert. Freilich würde diese Autorität keinen zwingenden, sondern bloß einen leitenden Charakter gehabt haben. Die bloße Willensäußerung des Staatshauptes wäre genügend gewesen, um alle Glieder wirksam zum einheitlichen Erstreben des gemeinsamen Zieles zu vermögen. Aber weit entfernt, in paradiesischen Zuständen zu leben, bringen wir alle einen großen Hang zum Bösen mit auf die Erde. Zahlreiche verkehrte Neigungen schlummern gleich bösen Dämonen im Herzen eines jeden, und nur durch beständige Selbstüberwindung kann er dieselben der Herrschaft der Vernunft unterordnen. Erfahrungsgemäß ist aber die Schwäche des menschlichen Willens so groß, daß es in einer zahlreichen Menge immer sehr viele gibt, welche diesen Kampf nicht entschieden aufnehmen, sondern ihren verkehrten Leidenschaften freien Lauf lassen und deshalb nur mit Gewalt in den Schranken des Rechts und der Ordnung erhalten werden können, ohne welche ein Zusammenleben vernünftiger Wesen unmöglich ist. So ist also schon um des Rechtsschutzes, um der Ordnung und des Friedens willen eine mit Zwangsgewalt ausgerüstete Obrigkeit ein unabweisliches Bedürfniß. Wie viele würden Leben, Freiheit, Ehre und Eigenthum anderer mißachten, wenn sie nicht mit eiserner Gewalt in die Schranken des Rechts zurückgewiesen oder durch Androhung von Strafen darin zurückgehalten würden!

Fast ebenso nothwendig ist eine obrigkeitliche Gewalt zur Abwehr der Angriffe von seiten äußerer Feinde und zur Erreichung solcher Güter, welche ein geordnetes Zusammenwirken vieler erheischen. Damit nicht jede Familie nur ausschließlich ihrem eigenen Vortheile diene, muß jemand da sein, welcher das Gemeinwohl zur besondern Aufgabe hat und die Thätigkeit aller nach Erforderniß der Umstände auf dieses Ziel geordnet hinlenkt.

Auch die Thatsache, daß wir immer und überall die Menschen unter einer Obrigkeit geeint finden, spricht laut dafür, daß der Bestand einer politischen Gewalt eine nothwendige Vernunftforderung ist. Nur unter dieser Voraussetzung läßt es sich erklären, warum sich zu allen Zeiten und überall die Menschen unter das Joch einer öffentlichen Gewalt gebeugt haben.

§ 2.

Der Ursprung der Staatsgewalt.

Zum genauen Verständniß des Ursprungs des Staates ist es vor allem nöthig, sich über die Frage klar zu werden, wie die Staatsgewalt entsteht und woher sie stammt.

I. Der Volkswille als letzte Quelle der Staatsgewalt.

Hobbes und Rousseau mit ihrem Anhang lassen die Staatsgewalt ähnlich wie den Staat selbst durch einen Vertrag entstehen. Die Staatsgewalt kommt nach ihnen durch eine Art Zusammensetzung oder Summirung

[1] Summa th. I. q. 96 a. 4.

von Privatrechten zu stande. Nach Hobbes verzichten die Menschen beim Verlassen des Naturzustandes durch Vertrag auf die jedem einzelnen zustehende Gewalt, um eine Allgewalt im Staate zu gründen[1]. Durch den Rousseau'schen Gesellschaftsvertrag gibt jeder alle seine Rechte ohne Vorbehalt an die Gesammtheit hin und erhält ebenso viel zurück, als er hingegeben hat. So gehorcht jeder, indem er sich mit allen einigt, doch nur sich selbst, bleibt ebenso frei wie zuvor[2].

a) Diese Theorie ist im wesentlichen bis heute noch ein Grunddogma der naturalistischen Weltanschauung. Aber nur wer auf der Oberfläche bleibt, kann sich mit ihr zufrieden geben. Nach Rousseau und Hobbes geht dem Staatsvertrag ein Naturzustand vorher, in dem der Mensch sich nur von Gewalt und Instinct leiten läßt und es noch keinen Unterschied gibt zwischen gut und bös, Recht und Unrecht. Daß es einen solchen Naturzustand nie gegeben, folgt aus dem im vorigen Paragraphen Gesagten. Die Ansicht beruht also auf einer falschen Voraussetzung. Sie ist aber auch in sich selbst unhaltbar.

Woher nimmt dieser Vertrag seine verpflichtende Kraft? etwa daher, weil jeder sich selbst verpflichtet? Aber Pflicht und Recht setzen ja schon den Vertrag voraus, sie entstehen erst durch ihn, können also nicht seine Ursache sein. Und wenn sich jeder selbst verpflichtet, kann er nicht nachher die Pflicht mit demselben Rechte wieder aufheben, mit dem er sie übernommen? Wenn man also keine schon vor dem Vertrage bestehenden Rechte und Pflichten und mithin auch Rechtsgrundsätze annimmt, so bringt man in Ewigkeit kein Recht und also auch keine Autorität zu stande. Die natürliche Rechtsordnung ist die bedingte nothwendige Voraussetzung und Grundlage jedes positiven Rechts (I, 413).

b) Indessen nehmen wir an, die Staatsgewalt sei durch einen rein menschlichen Vertrag zu stande gekommen. Was verpflichtet denn uns heute, diesen Staatsvertrag anzuerkennen und uns der öffentlichen Gewalt zu unterwerfen? Können wir nicht den Vertrag mit demselben Recht wieder rückgängig machen, mit dem man ihn abgeschlossen? Wohl niemand, der nicht extremen Umsturzparteien angehört, wird dies zugeben. Mögen die Menschen wollen oder nicht, sie müssen in der Gesellschaft, im Staate leben und also auch eine Staatsgewalt anerkennen, ohne die ein geordnetes Zusammenleben unmöglich ist. Ist aber der Bestand der Staatsgewalt unabhängig vom Willen der Menschen, so muß sie eine tiefere Grundlage haben als einen Vertrag.

c) Läßt man die Staatsgewalt durch einen Vertrag als ihre eigentliche und letzte Ursache entstehen, so muß man nothwendig entweder zum unerträglichsten Absolutismus oder zur unveräußerlichen Volkssouveränität gelangen. Man muß es entweder mit Hobbes oder mit Rousseau halten, einen Mittelweg gibt es nicht. Denn entweder tritt der Einzelne seine Gewalt an die Gesammtheit ab, ohne sie wieder zu erhalten, dann ist die Staatsgewalt genau so, wie sie Hobbes schildert: absolut, unbeschränkt, untheilbar; sie stellt die eine und höchste Einheit und Macht dar und hat ein Recht auf alles. Oder man nimmt an, daß der Einzelne seine Gewalt behält, oder was auf dasselbe hinausläuft, so viel von der Gesammtheit zurückerhält, als er ihr

[1] De cive l. 10 c. 1. [2] Du contrat social l. 1 c. 6.

hingibt, daß demnach die Lage aller sich *vollständig gleich* bleibt, dann hat man die Volkssouveränität im Sinne Rousseau's mit ihren gefährlichen Folgerungen [1].

Da man übrigens so gern von allgemeinem Volkswillen und von *Volks*souveränität spricht, so möchten wir doch einmal fragen: Wer ist denn dieses souveräne Volk? Wir haben von demselben abzuziehen das gesammte weibliche Geschlecht, also gut die Hälfte der Staatsangehörigen; denn wenigstens bis heute besitzen die Frauen noch nirgends die politischen Rechte. Wir haben ferner abzurechnen die Knaben und Jünglinge bis zu einem gewissen Alter, wo sie in den Vollgenuß der politischen Rechte eintreten. Daß die Verbrecher, die Ehrloserklärten, die Schwach- und Irrsinnigen nicht zum „souveränen Volke“ zu zählen sind, versteht sich von selbst. Vielleicht ist der Genuß politischer Rechte noch an weitere einschränkende Bedingungen geknüpft, z. B. an die Geburt im Lande, an die Naturalisation, an einen längern Aufenthalt am Orte der Wahl, an einen bestimmten Betrag des Vermögens u. dgl. Was bleibt noch übrig? Ein verhältnißmäßig geringer Bruchtheil des gesammten Volkes. Aber auch dieser bildet nicht das souveräne Volk. Denn wer hätte es je erlebt, daß die Gesammtheit aller politisch Vollberechtigten in einem Lande auch nur in *einer* Frage eines Sinnes gewesen wäre? Wir haben also von dem genannten Bruchtheil eine größere oder geringere Minderheit auszuscheiden. Ja wenn mehrere Parteien vorhanden sind und bei Abstimmungen die relative Mehrheit entscheidet, so kann es geschehen, daß eine Minorität aller Stimmberechtigten den Ausschlag gibt. Dieser bleibende Rest ist das souveräne Volk, welches der übrigen Bevölkerung seinen Willen vorschreibt. Wer verpflichtet nun die Gesammtheit der Staatsangehörigen, Männer und Frauen, Greise und Kinder, Reiche und Arme, einem so kleinen Bruchtheil sich zu unterwerfen? Woher nimmt derselbe seine Souveränität? Wird man vielleicht sagen, er erhalte sie vom allgemeinen Volkswillen? Aber mit dieser Antwort würden wir uns in einem Kreise bewegen. Der allgemeine Volkswille ist ja, wie gezeigt, eben der Wille dieses Bruchtheils der Bevölkerung. Woher nimmt also diese Minderheit das Recht, allen anderen zu befehlen?

II. Ursprung der Staatsgewalt aus Gott.

Auf den Volkswillen läßt sich keine Staatsgewalt gründen, wie sie der Auffassung aller vernünftigen Menschen und dem Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft entspricht. Wir müssen also eine andere Quelle und Grundlage derselben suchen, und diese kann keine andere sein als der uns durch die *natürliche Vernunft erkennbare Wille Gottes*.

1. Gott will, daß die Menschen in Gesellschaft leben, weil dies zur gebührenden Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Natur nothwendig ist. Der Mensch ist seiner ganzen Natur nach auf die bürgerliche Gesellschaft veranlagt, auf sie hingewiesen. Also will Gott auch dasjenige, ohne welches diese Gesellschaft unmöglich ist, nämlich den Bestand einer Staatsgewalt. Wer den Zweck will, muß auch das dazu nothwendige Mittel wollen.

2. Die *Staatsgewalt* kommt aber — wenn wir sie in sich und abgesehen von ihrem *Träger* betrachten — nicht bloß irgendwie von Gott, wie jedes irdische Recht, sondern sie hat Gott zum *unmittelbaren* Urheber. Der Schöpfer der Natur verleiht sie *unmittelbar* aus sich ohne *Dazwischenkunft eines menschlichen Willens*.

[1] Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 208 ff.

a) Dieser unmittelbare Ursprung der Staatsgewalt aus Gott ergibt sich schon daraus, daß, sobald die Menschen sich zu Staaten vereinigen, die öffentliche Gewalt vorhanden ist und von den Gliedern des Staates gar nicht verhindert werden kann. Mögen sie wollen oder nicht, es muß eine Staatsgewalt geben. Aus der Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls ergibt sich die Staatsgewalt als eine nothwendige Eigenschaft. Gleichwie das Dasein der Kinder nur die nothwendige Bedingung zur Entstehung der väterlichen Gewalt ist und das Naturgesetz unter Voraussetzung dieser Bedingung unmittelbar dem Vater die Gewalt über seine Kinder verleiht, so ist auch die dauernde Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls nur die Voraussetzung, unter der das Naturrecht unmittelbar aus sich die Staatsgewalt dem dazu bezeichneten Träger verleiht. Welcher dieser Träger sei, wollen wir hier noch nicht untersuchen.

b) Auch der Umstand, daß die in der Staatsgewalt enthaltenen Befugnisse unveränderlich sind, beweist den unmittelbaren Ursprung der Staatsgewalt aus Gott. Wenn sich mehrere frei zu einer Handels- oder Industriegesellschaft vereinigen, so können sie den Umfang der gesellschaftlichen Autorität beliebig einschränken oder ausdehnen oder auch die Autorität ganz aufheben und dadurch die Gesellschaft auflösen. Der Staat dagegen ist eine von Gott gewollte, nothwendige Anstalt und hat auch einen durch die Natur vorgezeichneten Zweck, folglich muß er auch alle zu diesem Zweck nothwendigen Befugnisse haben. Gott würde unweise handeln, wenn er den Staat zu einem bestimmten Zwecke wollte, ohne ihm die dazu nöthige Gewalt zu verleihen. Von diesen nothwendigen Befugnissen können die Mitglieder des Staates, auch wenn sie es alle ausnahmslos beschlössen, kein Jota wegnehmen. Sie mögen diese Gewalt auf verschiedene Träger vertheilen und dem einen Beamten mehr, dem andern weniger zutheilen, aber die Gewalt in sich, d. h. ihrem wesentlichen Umfange nach, der durch den Zweck bestimmt wird, bleibt innerhalb der natürlichen Ordnung immer dieselbe.

c) Die in der Staatsgewalt eingeschlossenen Befugnisse sind zum Theil derart, daß sie nur unmittelbar von Gott herrühren können. So hat sie das Recht der Kriegserklärung, das Recht, selbst mit dem Tode zu bestrafen, das Recht, richterliche Entscheidungen mit verpflichtender Kraft zu geben u. a.: lauter Rechte, welche die einzelnen Individuen nicht haben, also auch der Staatsgewalt nicht verleihen können. Wir haben zwar das Dasein dieser staatlichen Befugnisse noch nicht im einzelnen bewiesen, wir können uns aber doch auf sie berufen, weil sie thatsächlich von jeher bei allen Völkern anerkannt und in praktischer Uebung waren und es heute noch sind.

III. Einwendungen und Mißverständnisse.

1. Manche nennen unsere Herleitung der Staatsgewalt aus Gott „*theologisch*“ und glauben sie damit gründlich widerlegt zu haben. Nun, darauf könnten wir zunächst antworten: Was wahr ist, wird noch nicht falsch, weil es theologisch ist. Es ist aber auch ganz unrichtig, daß unsere Beweisführung theologisch sei, wenn man nicht alles theologisch nennen will, was irgendwie auf Gott hinweist und mit ihm zusammenhängt. Wir bauen nur auf Grundsätze und Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft unabhängig von jeder

übernatürlichen Offenbarung mit Sicherheit zu erkennen vermag. Uebrigens haben wir das Schlagwort „theologisch“ schon an einer andern Stelle (I, 69, Anm.) gekennzeichnet.

Wer also der Meinung ist, daß wir die Staatsgewalt auf die Offenbarung gründen, hat uns nicht verstanden. Gleichwie wir aus der Natur der Verhältnisse schließen, daß der Schöpfer die Erziehung der Kinder durch die Eltern will und ihnen deshalb auch die nöthige Vollmacht, die elterliche Gewalt, verleihen mußte: so schließen wir aus der Natur des Menschen, daß er von Gott zum staatlichen Leben bestimmt ist, daß mithin Gott auch das zum Bestande des Staates nothwendige Mittel, nämlich die staatliche Autorität, wollen mußte. Aus der Natur der Verhältnisse lesen wir gewissermaßen den Willen, die Absichten Gottes heraus. Jeder vernünftige Mensch, welcher den Zweck will, will auch das dazu nöthige Mittel. Sollte es bei dem unendlich Weisen anders sein?

2. Wie unklar man selbst in christlichen Kreisen über unsere Frage ist, beweisen z. B. folgende Worte von Const. Frantz[1]: „Den göttlichen Willen müssen wir der ganzen Schöpfung zu Grunde legen, und eben deshalb kann er nicht zur Erklärung einer einzelnen besondern Erscheinung dienen, wie es der Staat ist. Berufen wir uns gleichwohl in einzelnen Erscheinungen auf den göttlichen Willen, wie es im Leben so häufig geschieht, so ist das eine Empfindung der Andacht, nicht ein Act des Erkennens, indem vielmehr durch solche Berufung auf den göttlichen Willen jede weitere Untersuchung abgeschnitten wird.“

Frantz bleibt sich nicht consequent. Von der Ehe behauptet er, sie beruhe auf göttlicher Stiftung, sie sei von Gott gewollt, sie sei durch die Erschaffung des Menschen gegründet worden, weil sie sich nothwendig aus ihr ergebe. Wenn man in Bezug auf die Ehe und die Familie so schließen kann, warum nicht auch in Bezug auf den Staat? In der That, wenn man schon aus den Werken der Menschen ihre Gedanken und Absichten oft mit Sicherheit erschließen kann, warum sollte man nicht mit unvergleichlich höherem Recht aus den Werken der unendlichen Weisheit, welche nichts plan- und zwecklos schafft und die Natur ihrer Geschöpfe vollkommen durchschaut, die Gedanken und Absichten des Ewigen mit voller Sicherheit erkennen können?

3. Fast unglaublich klingt es, daß man sogar aus Besorgniß für die Sicherheit des Staates den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt zu bestreiten sucht. Ad. Lasson[2] erblickt in der Theorie von dem göttlichen Recht der Obrigkeit eine „Gefahr von der allerernstesten Art, wegen deren man allen Grund hat, gegen sie auf der Hut zu sein“. Sie sei von jeher dazu mißbraucht worden, die Obrigkeit als eine Art von Stellvertreterin Gottes mit göttlichen Attributen bekleidet erscheinen zu lassen und sie damit der Rechtsordnung ausdrücklich zu entheben, woraus dann folge, die Obrigkeit habe insofern „an der göttlichen Allmacht theil, als sie könne, was sie wolle“.

Es hält schwer, angesichts solcher Auslassungen in einem wissenschaftlichen Werke ernst zu bleiben[3]. Folgt denn etwa daraus, daß die öffentliche Gewalt

[1] Die Naturlehre des Staates (1870) S. 14.

[2] System der Rechtsphilosophie S. 307.

[3] Derselbe Lasson meint auch: „Dagegen ist für die Römisch-Katholischen der göttliche Ursprung der Obrigkeit eins und dasselbe mit der Verleihung der obrigkeitlichen

aus Gott stammt und eine beschränkte Theilnahme an der Regierungsgewalt Gottes ist, der Träger derselben dürfe sich göttliche Allmacht beilegen und thun, was er wolle? Keineswegs. Die Gewalt ist ihm nur verliehen zum Zweck des Gemeinwohls, und sie ist nicht größer und nicht geringer, als dieser Zweck erheischt. Sie gibt ihm kein Recht, sich über die wohlerworbenen Rechte der Unterthanen hinwegzusetzen oder gar zu befehlen, was ihm beliebt. Wenn Lasson meint, die Lehre vom göttlichen Ursprung der Staatsgewalt lasse sich mißbrauchen, so folgt daraus gar nichts. Was läßt sich nicht zufällig mißbrauchen? Man darf sein Urtheil über eine Sache nicht nach den Mißbräuchen bilden, die sich zufällig und ohne objectiven Grund damit treiben lassen.

4. Auch Bluntschli will nicht, daß man den Staat als eine von Gott gewollte Anstalt und die Staatsgewalt als von Gott verliehen ansehe. Er erkennt zwar an, daß diese Anschauung auch von den Griechen und Römern getheilt wurde, die kein Staatsgeschäft von irgend welcher Bedeutung ohne vorheriges Gebet und Opfer unternahmen; ebenso gilt es ihm als selbstverständlich, daß das Christenthum den Staat nicht außerhalb der göttlichen Weltordnung und Weltregierung zu denken vermöge; aber, meint er, so würdig diese Ansicht und so hoch ihre sittliche Bedeutung anzuschlagen ist, so darf doch nicht übersehen werden, „daß dieselbe religiös, nicht politisch ist, und daß sie gerade darum, wenn sie zum politischen Staatsprincip erhoben und als Rechtssatz gehandhabt wird, leicht Irrthümer und Mißbräuche veranlaßt und beschönigt“[1].

Hier kann man wieder an einem packenden Beispiel die große Rolle betrachten, welche gewisse Schlagwörter selbst in wissenschaftlichen Werken spielen. Also deshalb soll der Grundsatz, daß die Staatsgewalt von Gott komme, in der Politik nicht gelten, weil er religiös sei! Das heißt doch wohl annehmen, in der Politik genüge es, daß etwas religiös sei, um falsch zu sein, oder das ganze öffentlich-rechtliche, politische Leben habe mit der Religion nichts zu schaffen und brauche sich um dieselbe nicht zu kümmern!

Aber was soll es denn heißen, dieser Grundsatz sei religiös? Das kann doch nur bedeuten, er schließe eine Beziehung auf Gott in sich, er besage, Gott sei der Urheber dieser Gewalt, und diese habe dementsprechend von ihm auch ihren Zweck und ihre Schranken. Wenn man das „Religiös“ in diesem Sinne auffaßt, dann ist die Staatsgewalt allerdings religiös, dann ist aber auch der ganze Mensch religiös, und sein Leben von der Wiege bis zum Grabe ist religiös. Der Mensch ist von Gott und für Gott geschaffen, und das göttliche Gesetz soll sein ganzes Leben nach allen Seiten beherrschen. Ebenso ist auch die ganze Gesellschaft religiös, weil der Dienst und die Verherrlichung Gottes ihr höchstes Ziel ebenso wie aller anderen geschaffenen Dinge ist. In diesem Sinne kann der Ausdruck religiös nur diejenigen erschrecken, welche ängstlich alles fliehen, was an Gott und seine Herrschaft über das Menschengeschlecht erinnert.

Die Herleitung der Staatsgewalt aus dem göttlichen Willen hindert die Menschen nicht, den Staat selbständig und in den verschiedensten Formen aus-

Gewalt durch den Papst, den Stellvertreter Christi.“ Wir führen diese Worte nur zum Belege dafür an, welche unglaubliche Unkenntniß katholischer Lehren sich in den Werken vieler Akatholiken breit macht.

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 328.

zubilden oder die republikanische Staatsform ebenso gut zu billigen wie die monarchische. Die gegentheilige Behauptung Bluntschli's ist unrichtig und beruht nur auf einer Verwechslung der Staatsgewalt an sich mit dem Träger derselben. Kein Besonnener behauptet, Gott bezeichne allgemein unmittelbar die Träger der Staatsgewalt; nur die Staatsgewalt selbst kommt unmittelbar von Gott, nicht auf dem Wege einer übernatürlichen Offenbarung oder Belehnung, sondern auf dem Wege natürlicher Consequenz aus Verhältnissen, die wir als von Gott gewollt erkennen. Damit wird auch hinfällig, was Bluntschli behauptet, die von uns verfochtene Ansicht führe leicht zur Annahme, daß etwa Gott einzelne bevorzugte Menschen über die Beschränktheit der menschlichen Natur emporhöbe, sich selber näher setzte und gewissermaßen zu Halbgöttern für die Erde bestellte.

Leichtes Spiel hat Bluntschli gegen die Uebertreibungen Stahls, der die Staatsgewalt nicht bloß auf dem Wege wie die elterliche Autorität, sondern in ganz besonderer „übermenschlicher" Weise von Gott ableitet.

5. Rob. v. Mohl[1] führt die „Theokratie" gegen den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt ins Feld. Auch das ist nur ein unwissenschaftliches Schlagwort. Unter Theokratie versteht man ein Reich, dem Gott nicht nur selbst seine Verfassung durch übernatürliche Offenbarung gegeben, sondern das er auch selbst unmittelbar und direct in besonderer Weise leitet. Eine solche Theokratie bildete im Alten Bunde das auserwählte Volk. Im Neuen Bunde gibt es, wenn wir etwa von der katholischen Kirche absehen, keine Theokratien mehr; die Staaten und die Familien können nicht als Theokratien bezeichnet werden, obwohl sie im allgemeinen kraft göttlichen Willens bestehen und eine ihrem Zweck entsprechende Gewalt haben. Denn von einer directen Erschaffung oder Stiftung der Staaten oder Familien, von einer unmittelbaren Leitung derselben durch Gott kann keine Rede sein, was doch ein wesentliches Erforderniß der Theokratie wäre. Ebenso kann nur Unkenntniß von der Theorie des göttlichen Ursprungs der Staatsgewalt Veranlassung nehmen, sich über „Priesterherrschaft" zu ereifern. Welchem Familienvater fiele es ein, seine väterliche Gewalt durch die „Priesterherrschaft" bedroht zu sehen, weil man ihm sagt, er habe die Autorität über seine Kinder nicht von den Menschen, sondern von Gott?

IV. Nähere Erklärung der Staatsgewalt und Widerlegung einer irrigen Auffassung derselben.

Auf Grund unserer bisherigen Ausführungen können wir jetzt den Begriff der Staatsgewalt genauer bestimmen. Dieselbe ist nichts als die Gesammtheit der Befugnisse, die nothwendig sind, um den Staat wirksam zu seinem Ziele zu führen. Natürlich dürfen diese Befugnisse nicht als lose nebeneinander liegend gedacht werden, sie sind innerlich und organisch miteinander verbunden und bilden so eigentlich ein einziges Recht oder eine einzige Gewalt. Daraus folgt auch, daß, wenn die Staatsgewalt auf mehrere Träger vertheilt ist, einer die höchste Gewalt haben und die anderen ihm untergeordnet sein müssen. Jedoch braucht dieser Träger nicht eine physische Einheit oder eine physische Person zu sein.

Man kann auch die Staatsgewalt definiren: das Recht, die Glieder des Staates zur Mitwirkung an der Erreichung des Gemeinwohls zu verpflichten. Diese Begriffsbestimmung ist ausreichend, wenn man nur festhält, daß jenes Recht oder die ihm entsprechende Pflicht erzwingbar ist. In diesem Recht ist nicht nur die Befugniß, zu gebieten, sondern auch die, zu verbieten und zu strafen, enthalten, soweit es das Gemeinwohl erheischt.

[1] Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften (1855) I, 253 und desselben Encyklopädie der Staatswissenschaften (2. Aufl.) § 42.

Eine von der hier vorgetragenen ganz verschiedene Auffassung hat neuerdings Tancrède Rothe[1] zur Geltung zu bringen gesucht. Die Staatsgewalt gilt ihm nur als „die Gewalt, Menschen in Bezug auf ihr gemeinsames physisches und moralisches Wohl zu zwingen, ohne für gewöhnlich einer höhern Autorität derselben Art unterworfen zu sein"[2]. Der Nachdruck liegt auf dem Worte zwingen. Wie der Verfasser selbst erläuternd beifügt, ist es nicht die Staatsgewalt, welche aus sich und direct die Glieder des Staates verpflichtet, sondern das natürliche Gebot der Liebe und der gegenseitigen Unterstützung; nur indirect verpflichtet die Obrigkeit, indem sie die Zwangsgewalt besitzt und durch ihre allgemeinen Vorschriften zum Zweck des Gemeinwohls die Bedingung setzt, unter der die Pflicht des natürlichen Sittengesetzes eintritt.

Neu ist diese Theorie — Rothe selbst gesteht es —, aber gerade deshalb schon von vornherein verdächtig. Denn die Staatsgewalt ist doch nicht etwas so weit Abgelegenes oder Unbegreifliches, daß sich gewöhnliche Menschenkinder kein Urtheil über ihr Wesen bilden könnten. Rothe bleibt sich auch nicht folgerichtig in seinen Anschauungen. Während er der Gewalt des Mannes über seine Frau, des Vaters über seine Kinder die Befugniß zuerkennt, direct zu befehlen und im Gewissen zu verpflichten[3], bestreitet er dieses Recht der staatlichen Obrigkeit. Nun aber haben alle diese Gewalten dieselbe naturrechtliche Grundlage. Wie wir aus der Nothwendigkeit einer Autorität für das eheliche und elterliche Verhältniß auf das Dasein derselben schließen oder sie als von Gott angeordnet erkennen: so schließen wir auch aus der Nothwendigkeit einer Autorität für den Staat auf das Vorhandensein derselben. Warum sollten wir dieser Autorität nicht in gleicher Weise das Recht zuschreiben, direct verpflichten zu können, da doch der Staat ebenso gut von Gott gewollt ist als die Familie? Und in der That, wer sich gegen die rechtmäßige staatliche Autorität auflehnt, widersetzt sich der Anordnung und dem Willen Gottes, auch abgesehen von dem Naturgesetz der Nächstenliebe. Denn wir erkennen es als einen Verstoß gegen die rechte Ordnung und mithin gegen das Naturgesetz, daß man sich der rechtmäßigen Obrigkeit widersetze.

In der Ansicht Rothe's ließe sich auch kaum behaupten, die obrigkeitliche Gewalt komme von Gott, der Wille des Schöpfers sei ihre eigentliche Quelle. Denn nicht jede (physische) Gewalt, andere zu zwingen, kommt von Gott. Wenn z. B. ein Land ungerecht unterjocht wird, so kann man nicht einfachhin sagen, diese Gewalt sei von Gott geordnet, obwohl auch in diesem Falle es für die Unterdrückten Pflicht sein kann, den erlaubten Gesetzen des Usurpators zu gehorchen. In diesem Ausnahmefalle trifft zu, was Rothe als allgemeines

[1] In seinem Werke: Traité de droit naturel théorique et appliqué. Paris 1885. I, 274 ss.

[2] L. c. p. 276: Le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, sans être ordinairement subordonné à une autorité supérieure de même ordre.

[3] L. c. p. 277.

Princip hinstellt, nämlich, daß nicht der Wille des Usurpators aus sich, sondern das Naturgesetz selbst unmittelbar zur Beobachtung der Gesetze verpflichtet [1].

Nach Rothe kann es auch keinen Unterschied zwischen eigentlich streng verpflichtenden und reinen Strafgesetzen geben. Denn in beiden Fällen verpflichtet das Naturgesetz der gegenseitigen Hilfe in gleicher Weise. Ja die Strafgesetze würden nach Rothe sogar strenger verpflichten, weil eine größere Strafe und folglich eine größere Gefahr für den Uebertreter vorhanden ist. Ebenso wäre es unnütz, nach der Absicht des Gesetzgebers zu forschen, ob er unter schwerer oder läßlicher Sünde oder gar nicht habe verpflichten wollen. Denn auch das letztere ist möglich, wie Rothe wohl aus der Geschichte der religiösen Orden wissen wird.

Endlich — und das ist gewiß ein schwerwiegendes Bedenken und ein mit der Lehre des hl. Paulus schwer in Einklang zu bringender Punkt — kann in der Annahme Rothe's von einem eigentlichen Ungehorsam gegen die staatliche Obrigkeit nicht mehr die Rede sein, ja die Tugend des Gehorsams in diesem Sinn müßte aus dem Verzeichniß der Tugenden gestrichen werden. Der Gehorsam bezweckt die Unterwerfung des Untergebenen unter den rechtmäßigen Willen des Obern; die sittliche Gutheit dieser Unterwerfung ist ihr eigentliches Formalobject, und Ungehorsam ist dann vorhanden, wenn man den vom Obern kraft seiner Autorität geäußerten Willen und damit auch wenigstens virtuell seine Autorität mißachtet. Davon könnte aber in der gegnerischen Ansicht nicht die Rede sein, da der Obere aus sich kein Recht hat, Unterwerfung zu verlangen. Die Uebertretung des Staatsgesetzes wäre eine Verletzung der Nächstenliebe, ein Verstoß wider das Gebot gegenseitiger Hilfeleistung, aber nicht ein Ungehorsam, eine Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität.

Zweiter Artikel.

Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des Staates.

§ 1.

Die historischen Entstehungsformen.

Der schwierigste Theil unserer Untersuchung über den Ursprung des Staates liegt noch vor uns. Wir wissen zwar bereits, daß der Staat seiner Art nach in der Natur des Menschen die allgemeine und entfernte Ursache hat und sich nothwendig aus ihr ergibt. Aber welches sind die nächsten und unmittelbaren Ursachen desselben? Aus der Natur als ihrer gemeinsamen Quelle können die Staaten nur durch Vermittlung bestimmter Thatsachen entstehen. Gleichwie die Ehe zwar im allgemeinen nothwendig aus der Natur als ihrer entfernten Ursache entspringt, aber in jedem einzelnen Fall durch eine concrete Thatsache, den Ehevertrag, ins Dasein tritt: so kann auch der Staat in jedem einzelnen Fall nur durch bestimmte Thatsachen entstehen, und wir befinden uns jetzt vor der Frage, welches diese Thatsachen seien, denen der Staat als seinen unmittelbaren und nächsten Ursachen das Dasein verdankt.

Diese Frage hat aber selbst wieder eine doppelte Seite. Der Staat besteht aus zwei Elementen: erstens aus einer örtlich vereinigten Menge von Familien, zweitens aus dem gemeinschaftlichen moralischen Band, das dieselben zur Einheit zusammenfaßt. Das erstere bildet gewissermaßen den Stoff, das zweite die Form des Staates. Eine bloße Ansammlung von Familien an demselben Ort ist noch kein Staat. Zum Staat wird sie erst, wenn ein gemeinschaftliches Band von Pflichten und Rechten in Bezug auf das Gemeinwohl sie umschlingt und so zu einer eigentlichen Einheit oder moralischen Person zusammenfaßt.

[1] Cf. S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 104 a. 6 ad 3um.

Dieses allen gemeinsame Band im Staate ist die Pflicht der legalen Gerechtigkeit (I, 270), kraft deren alle Glieder gehalten sind, zum Wohl der Gesammtheit, soweit nothwendig, beizutragen, und das dieser Pflicht entsprechende Recht der Gesammtheit, von den Gliedern das zum Gemeinwohl Nothwendige zu fordern [1]. Mit diesem Recht der Gesammtheit hängt unzertrennlich zusammen die öffentliche Gewalt, d. h. das Recht, den Gliedern im einzelnen vorzuschreiben, wie sie zum Gemeinwohl mitwirken sollen.

Den beiden Bestandtheilen des Staates entsprechend kann man erstens fragen: Durch welche Thatsachen wurden ursprünglich viele Familien an demselben Ort vereinigt? Zweitens: Durch welche weiteren Thatsachen entstand das gegenseitige Band der legalen Gerechtigkeit, welches diese Familien zu einem moralischen Körper vereinigte? Wegen des nothwendigen Zusammenhanges zwischen der gegenseitigen Pflicht der legalen Gerechtigkeit und der öffentlichen Gewalt kann man die zweite Frage auch so stellen: Wie entstand in den örtlich vereinigten Familien eine gemeinschaftliche höchste Autorität, welche befugt war, allen das zum Gesammtwohl Nothwendige vorzuschreiben?

Die zweite dieser beiden Fragen — die schwierigere — soll im folgenden Paragraphen zur Erörterung kommen.

In diesem Paragraphen wollen wir bloß die erste Frage untersuchen: Welche Thatsachen haben ursprünglich viele Familien dauernd an demselben Ort vereinigt? Wir können diese Frage kurz abmachen, weil sie, genau genommen, eher geschichtlich als philosophisch ist. Rein abstract betrachtet, lassen sich viele Thatsachen ausdenken, welche eine Anzahl Familien an denselben Wohnsitz zusammenzuführen vermochten. So konnten sich mehrere Familien allmählich nebeneinander an demselben Orte ansiedeln, wie dies in Nordamerika vorkam. Ebenso konnte sich eine Anzahl Familien um irgend eine mächtigere Familie schaaren, um von ihr Schutz und Unterstützung zu erlangen. An anderen Orten mag die örtliche Vereinigung durch Gewalt zu stande gekommen sein, z. B. durch Unterjochung oder Gefangennahme.

Die Hauptursache aber war wohl die Abstammung von demselben Elternpaare.

Sobald die Söhne desselben Vaters sich verheirateten, konnten sie in den meisten Fällen nicht mehr im väterlichen Hause bleiben, sondern gründeten ihr eigenes Heim neben dem Hause des Vaters. Diese neuen Niederlassungen waren, nach dem treffenden Ausdruck des großen römischen Redners, gewissermaßen Kolonien des Vaterhauses. Nach einer Generation wiederholte sich derselbe Proceß. Solange dieselbe Gegend für alle genügenden Unterhalt bot, bewirkte die gegenseitige Zuneigung und Hilfsbedürftigkeit wohl in den meisten

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 58 a. 5 et 6; Costa-Rossetti, Philos. mor. p. 542 sqq.

Fällen, daß Kinder und Enkel in der Nähe des Stammvaters ihre Wohnsitze aufschlugen. Allmählich wuchsen diese Häuser zu einem Weiler, einem Dorf, einer Stadt an. So schildern uns, wie wir schon vernommen (412), Aristoteles und Cicero die gewöhnliche Entstehungsart der kleinen Gemeinwesen, die allmählich durch Kriege oder Verträge zu größeren Staaten anschwollen.

Die älteste Geschichte, wie sie uns in den kurzen, aber markigen Schilderungen der Heiligen Schrift entgegentritt, scheint diese Auffassung zu bestätigen. Schon der älteste Sohn der Stammeltern des Menschengeschlechts, Kain, erbaute eine Stadt, die er nach seinem Sohne Henoch benannte[1]. Sehr wahrscheinlich war diese Stadt nicht die einzige vor der Sintflut erbaute. Städte konnten um so leichter entstehen, als die Patriarchen ein hohes Alter erreichten und am Ende ihres Lebens eine sehr zahlreiche Nachkommenschaft um sich versammelt sahen. Die frühe Gründung vieler Städte wird fast zur Gewißheit, wenn man erwägt, daß schon die ersten Menschen Ackerbau und Viehzucht trieben[2] und unter ihren frühesten Nachkommen geschickte Handwerker erwähnt werden[3]. Wir brauchen zwar nicht anzunehmen, die ersten menschlichen Geschlechter hätten auf einer überaus hohen Culturstufe gestanden, aber andererseits wäre es doch ebenso unrichtig, sich dieselben in einem Zustand völliger Verwahrlosung und Wildheit vorzustellen. Auch was wir von der Lebensgeschichte Noe's und seiner Zeitgenossen vor der Sintflut lesen[4], beweist, daß die Menschen nicht isolirt, sondern nahe beisammen lebten und gerade dadurch zu den gröbsten Ausschweifungen Gelegenheit erhielten.

Noch deutlichern Einblick in die Entstehung der ersten Staaten gewähren uns die Schilderungen der Zeit unmittelbar nach der Sintflut. Noe trieb Ackerbau und pflanzte Weinberge[5], und seine verheirateten Söhne lebten bei ihm[6]. Unter ihren Nachkommen wird besonders Nimrod erwähnt, der Babylon und Assur, Ninive und Resen, die „große Stadt" zwischen Ninive und Chale, erbaute[7].

Später sehen wir diese Reiche durch Eroberungen, Unterjochung sich erweitern und ausdehnen, bis sie selbst wieder durch ähnliche Ursachen untergehen und anderen Staaten Platz machen. Auch durch Auswanderung und Kolonisation bilden sich neue Städte, die zu Macht und Reichthum gelangen und schließlich durch Lostrennung vom Mutterlande selbständige Staaten werden.

§ 2.

Die rein privatrechtliche Auffassung des Staates.

Schwieriger und wichtiger als die Frage, wie eine Anzahl Familien an demselben Wohnort dauernd vereinigt wurden, ist die Frage: Durch welche Thatsachen entstand in dieser Familienmenge das Band der legalen Gerechtigkeit und die öffentliche Autorität? Diese Frage soll uns in diesem und den folgenden Paragraphen beschäftigen.

Wir übergehen die Ansicht derjenigen, nach welchen alles thatsächlich Bestehende auch zu Recht besteht, und jeder, dem es glückt, andere zu vergewaltigen, auch das Recht hat, sie zu regieren. Diese Theorie der vollendeten Thatsachen, zu der sich folgerichtig die Pantheisten nicht weniger als die Materialisten bekennen müssen, ist im Grunde gleichbedeutend mit der Läugnung jedes Rechtes.

[1] 1 Mos. 4, 17. [2] A. a. O. 4, 2. [3] Ebend. 4, 22.
[4] Ebend. 6, 1—4. Matth. 24, 37—38.
[5] 1 Mos. 9, 20. [6] A. a. O. 9, 22 ff. [7] Ebend. 10, 10—12.

Nach ihr ist die Frage, wie das Band gegenseitiger Rechtspflichten zum Zweck des Gesammtwohls entstanden sei, gegenstandslos.

Rein privatrechtlich suchten A. Fouillée und K. L. v. Haller den Staat zu construiren.

1. A. Fouillée[1] läßt den Staat durch bloßes allmähliches Anwachsen und Ineinandergreifen der verschiedenartigsten privatrechtlichen Beziehungen entstehen. Sowie die Zahl der zusammenwohnenden Familien zunimmt, mehren sich auch die gegenseitigen Rechtsverhältnisse in Bezug auf Verwandtschaft, Vermögensbesitz, geschäftliche Beziehungen, und zwar stets auf Grund von Privatverträgen. Diese Rechtsverhältnisse werden immer verwickelter und verschlungener, wie die Fäden eines verworrenen Knäuels, die sich kaum mehr trennen lassen; sie umschlingen auch eine immer größere Zahl von Familien. Eine solche durch tausenderlei privatrechtliche Beziehungen verbundene und unabhängige, d. h. keiner höhern Autorität unterworfene Menge ist ein Staat.

2. Das ist im wesentlichen dieselbe Theorie, die schon früher und mit größerem Scharfsinn K. L. v. Haller aufgestellt hatte[2]. Doch ging letzterer von einem ganz andern Standpunkte aus.

Haller glaubt, die wahre Grundlage des Staates sei nicht in irgend einem Vertrage zu suchen, wie man bisher fälschlich angenommen habe, sondern in dem „großen, unzerstörbaren Naturgesetz, daß nur der Ueberlegene, der Mächtigere herrschen soll, oder um uns bestimmter auszudrücken, daß da, wo Macht und Bedürfniß zusammentreffen, ein Verhältniß entsteht, kraft welchem der erstern die Herrschaft, dem letztern die Abhängigkeit und Dienstbarkeit zu theil wird, das aber deswegen nicht minder der Gerechtigkeit gemäß und zu beiderseitigem Vortheil abgeschlossen ist"[3].

Man würde Haller unrecht thun, wollte man behaupten, er vertheidige das sogenannte Recht des Stärkern; denn die natürliche Macht und Ueberlegenheit, die Herrschaft, welche die Natur gibt, ist wohl zu unterscheiden von der schädlichen Gewalt oder dem Mißbrauch der Ueberlegenheit[4]. Gleichwie

[1] Revue des deux mondes (1879) XXXII, 759.

[2] Zuerst in seinem „Handbuch der allgemeinen Staatenkunde", dann eingehender in seinem Hauptwerke: „Restauration der Staatswissenschaft", 6 Bde. Winterthur 1815 bis 1825 (die ersten vier Bände 1820—1822 in zweiter Auflage). Es ist ein bleibendes Verdienst Hallers, daß er die willkürliche und falsche Naturstandstheorie im Sinne von Hobbes und Rousseau mit ihrem künstlichen Staatsvertrag gründlich überwunden und dadurch einen Umschwung in der Theorie über die Entstehung der Staaten hervorgerufen hat. Anfangs ein gefeierter Rechtslehrer, wurde er seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche (1821) der Gegenstand der gehässigsten Angriffe seiner unduldsamen früheren Glaubensgenossen. Seine Vaterstadt Bern stieß ihn aus allen Aemtern und zwang ihn, im Auslande eine Zufluchtsstätte zu suchen. Diese fand er zuerst in Frankreich, dann seit 1830 in Solothurn, wo er den Rest seiner Tage († 1854) verlebte. Haller war eine durchaus edel angelegte Natur, von glühender Wahrheitsliebe beseelt. Mit dem Irrthum zu pactiren verstand er nicht, er verfolgte ihn mit rücksichtsloser Consequenz. Großer Scharfsinn, umfassende Belesenheit läßt sich seinen Werken nicht absprechen, aber er war zu sehr Autodidakt und ist stärker in der Kritik als im positiven Aufbau seiner Theorie. Aristoteles und die Scholastiker blieben ihm zu seinem großen Schaden fast ganz unbekannt. Aus einem falschen Grundprincip zieht er mit unerbittlicher Logik die Folgerungen.

[3] Restauration der Staatswissenschaft (2. Aufl.) I, 359.

[4] A. a. O. S. 388.

beim Eigenthumserwerb die Ueberlegeneren und Gescheiteren die anderen überflügeln, ohne deswegen gegen das Gesetz der Liebe und Gerechtigkeit verstoßen zu müssen, so ist es nach Haller auch beim Erwerb der höchsten obrigkeitlichen Gewalt, welche nicht wesentlich von anderen Privatrechten verschieden ist, sondern bloß die Abhängigkeit von einem höhern Herrn ausschließt.

Dieser letzte Satz enthält den Kernpunkt der Theorie. Es gibt zahlreiche Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung: der Mann herrscht naturgemäß über seine Frau, der Vater über seine Kinder, der Herr über seine Diener, der Lehrer über seine Schüler u. s. w. „Diese Verkettung und Unterordnung der menschlichen Verhältnisse, welche wir in der ganzen Welt erblicken, muß jedoch bei irgend einem ganz Freien aufhören, der weiter niemanden dient, außer Gott keinen Obern mehr über sich hat, und siehe, da wo sich dieser Freie findet, da ist das Verband geschlossen und gekrönt, der Staat (das selbständige Wesen) vollendet, der Fürst, die höchste Gewalt nicht durch fremden Auftrag, sondern von der Natur selbst gegeben.“ [1]

„Zwischen den Staaten“, so führt Haller seine Gedanken weiter aus, „und den untergeordneten, sogenannten privatgeselligen Verhältnissen, Herrschaften oder Gemeinden, z. B. zwischen einem Fürsten oder König und jedem andern begüterten Haus- oder Grundherrn, zwischen einer Republik und allen übrigen Communitäten oder Corporationen, ist in den meisten Rücksichten eine so auffallende Aehnlichkeit, daß ich kaum begreifen kann, wie sie von so wenigen Staatslehrern bemerkt worden [2]. . . . Hier wie dort, bei einem bloßen Gutsherrn wie bei einem Fürsten, findet sich ein Territorium . . . ein Kreis von Macht, über den sie sich nicht ausdehnt; hier ist Herr und Volk mit . . . Verhältnissen von Benachbarten, das sogenannte Völkerrecht im kleinen, mancherlei Diener und Beamte, Bewohner und Einsassen verschiedener Art, Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit, Administration, Finanzen u. s. w. Setzt die Unabhängigkeit hinzu, so habt ihr die Republik vollendet. . . . Die Souveränität besteht nach Vernunft und Erfahrung lediglich in der Unabhängigkeit, in dem zufälligen Umstand, keinen menschlichen Obern über sich zu haben und außer Gott niemand von seinen Handlungen Rechenschaft geben zu müssen.“ [3]

Diesen Grundsätzen entsprechend verwirft Haller die hergebrachte Unterscheidung zwischen der bürgerlichen und jeder andern natürlichen Gesellschaft als unhaltbar, ja sinnlos. Die Staaten „sind nichts anderes als ein selbständiges, d. h. für sich und durch sich selbst bestehendes geselliges Verband, vollendete und geschlossene Menschenverknüpfungen, unabhängige Dienst- oder Societätsverhältnisse“ [4]. Sie haben auch „als solche (als Staaten) eigentlich gar keinen oder doch keinen gemeinschaftlichen Zweck, eben weil sie von den übrigen natürlich-geselligen Verhältnissen nur dem Grade nach verschieden sind.“ In allen diesen Beziehungen existirt kein gemeinschaftlicher Zweck, sondern nur eine Menge von sehr verschiedenen Privatzwecken [5]. Der Fürst ist „nichts anderes als ein begüterter, mächtiger und eben dadurch unabhängiger Mensch (homo locuples, potens, nemini obnoxius) oder auch „ein unabhängiger Herr“ [6].

Einen ergebenen Schüler hat Haller an Al. Ugolini gefunden [7].

---

[1] Restauration der Staatswissenschaft S. 448. [2] A. a. O. S. 449.
[3] Ebend. S. 450 ff. [4] Ebend. S. 463. [5] Ebend. S. 470—471. [6] Ebend. S. 473.
[7] Institutiones iuris socialis naturae ad usum scholarum adversus pseudoius publicum philosophicum iuxta theoriam status naturalis socialis a celeberrimo viro C. L. de Haller oppositam hypothesi status civilis fictitii. Forosempronii 1837. II tom.

3. Diese Theorie Hallers ist im Grunde nichts weniger als eine vollständige Läugnung des Staatsrechts. Denn er bestreitet ausdrücklich das Vorhandensein eines öffentlichen Rechts; die staatlichen Beziehungen sind nur unwesentlich von anderen Privatverhältnissen verschieden. Daraus folgt nothwendig, daß der Fürst keine öffentliche Jurisdictionsgewalt hat, deren Zweck das Gemeinwohl wäre; er hat nur die Gewalt, die ihm als Eigenthümer, Familienvater, Ehegatte zusteht, kurz, seine Gewalt ist nichts als die Summe von Privatrechten, zu denen noch die Unabhängigkeit von einer höhern Gewalt hinzukommt. Er braucht also auch bei der Ausübung seiner Befugnisse nur seine Privatinteressen wahrzunehmen wie jeder andere Privatmann.

Das sind gewiß völlig unannehmbare Folgerungen! Dem Fürsten — und dasselbe gilt von jedem Träger der obrigkeitlichen Gewalt — ist seine Gewalt nicht zum eigenen Nutzen, sondern zum Wohl seiner Untergebenen verliehen; diese sind nicht seine Diener, seine Knechte, seine Schuldner oder sonst etwas, sondern seine Unterthanen. Gerade dadurch unterscheidet sich nach Aristoteles die obrigkeitliche Gewalt vom Rechte des Herrn, der Fürst vom Tyrannen, daß die ersteren auf das Gemeinwohl abzielen, die letzteren dagegen auf das Privatwohl [1]. Nach Haller müßten auch die legale und austheilende Gerechtigkeit aus der Liste der Tugenden ausgemerzt werden, weil sie nothwendig öffentlich-rechtliche Beziehungen voraussetzen, deren es nach ihm keine gibt.

Haller vermag auch nicht die Einheit des Staates zu erklären. Nach seinen Grundsätzen gibt es kein alle Privatgesellschaften zu einer moralischen Einheit zusammenfassendes Band. Wir haben ein bloßes Nebeneinander von tausenderlei Privatverhältnissen ohne einen gemeinschaftlichen Obern. Mag der Grundeigenthümer andere unter sich haben in Bezug auf gewisse Dienstverhältnisse, so sind sie in anderen Dingen, z. B. in Bezug auf Erwerb, Aufenthalt, Verehelichung, Testamente, Verträge, von ihm unabhängig, so daß er als Grundherr kein Recht hat, ihnen in dieser Beziehung Befehle (Gesetze) zu geben. Er hat auch als Grundherr kein Recht, sie für ihre Vergehen, die sie sich außerhalb des Dienstverhältnisses zu Schulden kommen lassen, zu richten und zu strafen. Denn dazu gehört eine eigentliche Jurisdictionsgewalt, die ihm nach der Voraussetzung fehlt. Noch viel weniger kann in der Ansicht Hallers von einem Recht über Leben und Tod die Rede sein.

Wir geben gerne zu, daß überall, wo solche Privatgesellschaftsverhältnisse mit einer unabhängigen Spitze dauernd sich finden, ein Staat vorhanden ist, aber nicht auf Grund bloßer Privatrechte oder bloßer Unabhängigkeit im Sinne Hallers, sondern weil in solchen Verhältnissen thatsächlich eine öffentliche Jurisdictionsgewalt existirt, und zwar in den Händen des Mächtigsten, der keinen Höhern über sich hat. Aber wie dieselbe entstehe, ist damit noch nicht genügend erklärt.

§ 3.

Die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs.

Die weit überwiegende Mehrheit aller älteren Rechtslehrer läßt die einheitliche Rechtspflicht, welche die vielen Familien zur moralischen Einheit zu-

---

[1] Aehnlich der hl. Thomas (Summa th. 2. 2 q. 42 a. 2 ad 3um): Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur *ad bonum commune*, sed ad bonum *privatum* principis.

sammenfaßt, durch einen Vertrag entstehen. Doch sind unter ihnen zwei Richtungen zu unterscheiden.

Nach S. Pufendorf[1], dem schon H. Grotius[2] in derselben Richtung vorgearbeitet hatte, ist der Vertrag die eigentliche und unmittelbare Ursache der gemeinsamen Rechtspflicht in Bezug auf das Gemeinwohl. Durch zwei Verträge und ein Decret will er die Entstehung des Staates erklären.

Er denkt sich eine Menge von freien und einander gleichberechtigten Menschen, welche freiwillig einen Staat gründen wollen. Zunächst schließt jeder mit allen übrigen (singuli cum singulis) den Einigungsvertrag ab, durch den sie eine Gesellschaft zum Zweck des Gemeinwohls gründen. Zu diesem Vertrag ist die Einwilligung eines jeden wesentlich erfordert, so daß derjenige, welcher nicht einwilligt, keinerlei Pflichten übernimmt, auch wenn er später mitten unter den anderen zu leben fortfährt. Nach diesem ersten Vertrag, der schon eine moralische Einigung bewerkstelligt, faßt man einen Beschluß über die Regierungsform, d. h. man bestimmt nach Stimmenmehrheit, welche Regierungsform eingerichtet werden solle. Durch dieses Decret werden alle verpflichtet, welche sich dem Einigungsvertrag angeschlossen, es sei denn, daß sie bei Eingehung desselben eine bestimmte Regierungsform zur ausdrücklichen Bedingung gemacht haben. Endlich werden durch einen zweiten Vertrag diejenigen bestimmt, welche die obrigkeitliche Gewalt besitzen sollen. Diejenigen, welche zur Leitung des Staates berufen werden, übernehmen die Pflicht der Sorge für die Sicherheit und das Gemeinwohl, die übrigen die Pflicht des Gehorsams.

Obwohl Pufendorf diese Entstehungsart für die naturgemäßeste erklärt, so gibt er doch zu, daß unter Umständen ein einziger Vertrag genüge, wenn nämlich der Staat allmählich dadurch entstehe, daß sich viele der Reihe nach demselben Fürsten unterwerfen, etwa in der Weise, wie sich ein Heer durch allmähliche Werbung bildet. Wir nehmen außerdem an, Pufendorf halte den Gesellschaftsvertrag wenigstens im allgemeinen für nothwendig. Würde er dies läugnen, so wäre er schon durch unsere früheren Ausführungen (410 ff.) widerlegt.

Diese Ansicht Pufendorfs war lange Zeit unter den protestantischen Rechtslehrern fast die allgemeine und scheint uns wesentlich verschieden von der weiter unten zu besprechenden Ansicht der Scholastiker. Zwar reden auch diese von einem Vertrag, durch den der Staat seinen Anfang nehmen soll, allein — so glauben wir sie verstehen zu müssen — derselbe gilt ihnen nicht als eigentliche Ursache, sondern nur als nothwendige Vorbedingung für die Entstehung der gegenseitigen Rechtspflicht. Als eigentliche Ursache des Staates kann man den Vertrag aus einem doppelten Grunde nicht ansehen.

Die gegenseitige Rechtspflicht im Staate ist die der legalen Gerechtigkeit, diese aber kann nicht durch einen Vertrag als ihre unmittelbare Ursache entstehen. Jeder Vertrag erzeugt nothwendig die Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, oder wenn es sich um ein rein freiwilliges, unentgeltliches Versprechen handelt, unter Umständen die der Treue. Das ist unseres Wissens die ganz allgemeine Lehre der älteren Juristen und Theologen. Der Umstand, daß dieser Vertrag das öffentliche Wohl zum Gegenstand hat, genügt nicht,

[1] De iure nat. et gent. l. 7 c. 2 § 7 et 8.
[2] De iure belli et pacis I c. 4 § 7 n. 3.

um die unmittelbar durch ihn hervorgebrachte Pflicht zu einer Pflicht der legalen Gerechtigkeit zu machen. Wenn z. B. zwischen zwei Staaten ein Vertrag zu stande kommt, so verpflichtet derselbe kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit, obwohl er das öffentliche Wohl zum Zwecke hat. Dasselbe gilt von Verträgen, die zum Zweck des Gesammtwohls zwischen der Gesammtheit und einzelnen Gliedern abgeschlossen werden. Ebenso kann, wenn viele politisch noch Unabhängige auf dem Vertragswege zu einem politischen Gemeinwesen zusammentreten, diese Uebereinkunft unmittelbar aus sich nur die gegenseitige Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit oder Treue, und wenn dieselbe durch einen Eid bekräftigt wird, die Pflicht der Religion hervorbringen, aber nicht die Pflicht der legalen Gerechtigkeit. Diese letztere kann nur unmittelbar aus dem Naturgesetz hervorgehen.

Der zweite Grund gegen die Vertragstheorie im Sinne Pufendorfs ist die Unmöglichkeit, unmittelbar durch den Vertrag alle kommenden Geschlechter zu verpflichten. Was für ein Recht haben diejenigen, welche den Einigungsvertrag eingehen, alle zukünftigen Geschlechter zu verpflichten? Jedes Ding wird durch dieselben Ursachen erhalten, denen es sein Dasein verdankt. Wenn der Vertrag die eigentliche Ursache der gegenseitigen Rechtspflicht ist, so reicht diese nicht weiter als der Vertrag oder das Recht derjenigen, welche den Vertrag abschlossen. Welches Recht hatten also die ersten Gründer des Staates, die ja nur als selbständige Personen oder höchstens als Vertreter ihrer Familien den Vertrag eingingen, nicht nur sich selbst, sondern alle kommenden Geschlechter zu verpflichten?

§ 4.

Darlegung der Vertragstheorie der Scholastiker.

1. Die Vertragstheorie der Scholastiker, wie sie ihr Hauptvertreter Fr. Suarez[1] eingehender entwickelt, umfaßt wesentlich folgende Punkte. Zum Staate genügt nicht eine bloß örtlich vereinigte Menge von Familien, weil diese noch kein einheitliches Ganze bilden. Um einen Staat zu bilden, müssen sie vielmehr durch ein moralisches Band zu einem Ganzen vereinigt werden. Das kann aber nur durch eine gegenseitige, ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinkunft geschehen, durch welche sie sich zu einer Körperschaft verbinden, um durch gegenseitige Hilfeleistung das Gemeinwohl zu erreichen. Ist diese Uebereinkunft abgeschlossen, so bilden die Familien zusammen einen moralischen Körper, aus dessen Natur sich von selbst die öffentliche Gewalt als nothwendiges Attribut ergibt. Ja die Staatsgewalt folgt so nothwendig und wesentlich aus der Natur dieses politischen Körpers, daß die Menschen sie unter Voraussetzung der eben genannten Uebereinkunft nicht hindern könnten, weil derselbe ohne politische Gewalt oder Hinordnung auf sie gar nicht gedacht werden kann[2].

2. Fragt man weiter, in welchem Träger sich diese politische Gewalt befinde, so antwortet Suarez: in der zur Einheit vereinigten Menge als Ganzem (in tota communitate). Denn in dieser Menge ist, wie schon gezeigt, nach

[1] Namentlich in seinen Werken: De legibus und Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae. [2] De legib. l. III. c. 2 n. 4.

abgeschlossener Uebereinkunft die politische Gewalt. Sie ist aber nicht in irgend einem einzelnen Gliede dieser Gemeinschaft, weil ihrer Natur nach alle Menschen frei geboren werden und der eine keine Jurisdictionsgewalt über den andern hat, und auch kein Grund vorhanden ist, warum die Staatsgewalt eher in diesem als in jenem Gliede sein sollte. Also ist sie ihrer Natur nach in der Gesammtheit[1], insofern sie ein Ganzes bildet.

3. Daraus folgert nun Suarez zweierlei: erstens, daß zwar der Bestand der Staatsgewalt an sich einfachhin zum Naturrecht gehört, die Bezeichnung eines bestimmten Trägers derselben aber nur auf menschlichem Recht beruht; zweitens: daß, so oft ein Monarch die Staatsgewalt rechtmäßig besitzt, sie ihm mittelbar oder unmittelbar von der Gesammtheit übertragen wurde und er sie rechtlich auf keine andere Weise erwerben konnte.

Suarez nennt diese Ansicht die allgemeine aller Juristen und Theologen seiner Zeit, sie gilt ihm als völlig ausgemacht; doch gibt er ausdrücklich zu, daß in den Glaubensquellen keine Entscheidung darüber vorliege, daß es sich also um eine wissenschaftliche Streitfrage handle, die mit wissenschaftlichen Gründen ausgefochten werden müsse[2].

Wir haben schon bemerkt, daß die Scholastiker den Vertrag nicht wie Pufendorf als die unmittelbare Ursache der legalen gemeinsamen Rechtspflicht und der Staatsgewalt ansehen. Er ist bloß die nothwendige Bedingung, damit diese Pflicht und Gewalt auf Grund des Naturgesetzes sich unmittelbar aus der Natur des Ganzen entwickle, welches durch den Vertrag zu stande gekommen ist[3]. Diese legale Rechtspflicht erfaßt alle, die im Bereiche dieses moralischen Ganzen sich befinden, mögen sie wollen oder nicht, mögen sie schon im Augenblick des Vertragsabschlusses da sein oder später darin geboren werden bezw. sich dort dauernd ansiedeln.

Welches ist aber nach den Scholastikern die unmittelbare Wirkung des Staatsvertrages? Entweder die Pflicht der Gerechtigkeit oder die der Treue. Diese bindet jedoch nur diejenigen, welche sich persönlich ausdrücklich oder stillschweigend dem Vertrage angeschlossen haben.

§ 5.

Vergleich der Theorie der Scholastiker mit der Lehre Rousseau's.

1. Man hat die eben dargelegte Theorie schon eine eigenthümlich „jesuitische" genannt und darin eine willkommene Gelegenheit zu allerhand Anklagen gegen

[1] De legib. l. III. c. 2 n. 3. 4 etc.

[2] De legib. l. III. c. 2 n. 3; c. 4 n. 2; Defens. fid. l. III. c. 2 n. 2. Man sehe auch Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 220 ff.

[3] So glauben wir die Theorie der Scholastiker erklären zu müssen. Cf. Suarez, De leg. l. III. c. 3 n. 6, wo er, wie mehrfach sonst, behauptet, die öffentliche Gewalt ergebe sich oder resultire aus dem schon in seinem Sein constituirten politischen Gemeinwesen als nothwendige Eigenschaft (per modum proprietatis *resultantis* ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse). Das von der öffentlichen Gewalt Gesagte muß auch von der Pflicht der legalen Gerechtigkeit gelten, weil beide unzertrennlich miteinander zusammenhangen. Will man die Theorie nicht in diesem Sinne auffassen, so unterliegt sie auch den gegen Pufendorf geltend gemachten Bedenken.

den Jesuitismus gefunden. Ganz mit Unrecht. Die ersten Jesuiten, welche diese Theorie entwickelten, wie Bellarmin und Suarez, beriefen sich schon ausdrücklich auf die nahezu allgemeine Uebereinstimmung der Rechtslehrer und Theologen[1]. Sie wird auch von allen älteren protestantischen Rechtslehrern mit derselben oder noch größerer Schärfe ausgesprochen[2]. Später trat hierin allerdings protestantischerseits eine bedeutende Wendung ein, indem man die königliche Gewalt als eine unmittelbare Schöpfung Gottes hinzustellen suchte; so namentlich Jakob I. von England und seine höfischen Theologen.

2. Allein nicht zufrieden damit, die Vertragstheorie dem „Jesuitismus" zur Last zu legen, hat man bis in die neueste Zeit wegen dieser Theorie die Jesuiten, besonders Laynez, Bellarmin, Mariana, Molina und Suarez, als Bahnbrecher der Rousseau'schen Lehre von der Volkssouveränität und als Vorläufer der französischen Revolution gebrandmarkt[3]. Im Grunde beweisen die Urheber dieser Anklage nur ihre eigene Unkenntniß der Lehren Rousseau's und der Scholastiker. Wir wollen deshalb die wesentlichen Punkte der Ideen Rousseau's zusammenstellen und sie dann mit der Lehre der Scholastiker vergleichen.

3. Kein Mensch, so lehrt der Genfer Philosoph, hat eine natürliche Autorität über den andern, und es kann mithin keinen andern Rechtstitel für die rechtmäßige Autorität geben als den Vertrag (convention)[4]. Die politische Autorität insbesondere kann nur entstehen durch einen allgemeinen und einstimmigen Vertrag aller mit allen, durch den sie sich zu einem Volke vereinigen. In diesem Vertrag gibt sich jeder ohne Ausnahme rückhaltslos mit all seinen Rechten an die Gesammtheit, d. h. an alle übrigen hin und empfängt von diesen dieselben Rechte, so daß er alles wieder erhält, was er hingab, und zwar um einen Zuwachs von Macht vermehrt. Die Formel des Vertrages ist also: „Ein jeder von uns gibt seine Person und seine Macht an die Gesammtheit hin unter der Leitung eines Allgemeinwillens, dagegen nehmen wir ein jedes Glied als untheilbaren Bestandtheil des Ganzen an."[5]

Durch diesen Vertrag entsteht ein moralischer Gesammtkörper, der seine Einheit und sein gemeinschaftliches „Ich" (son moi commun), sein eigenes Leben und seinen eigenen Willen besitzt. Zugleich vollzieht sich durch den

[1] Man sehe die ausführlichen Nachweise bei Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg 1872. S. 485 ff.

[2] Sieh Hergenröther a. a. O. So sagt Goodman, Lib. de obed. p. 25: Reges ius regnandi a populo habent, qui occasione data illud revocare potest. Aehnlich der Schotte Buchanan (1506—1582), De iure regni apud Scotos (1576) p. 13. Languet, Iunius Brutus, Vindiciae contra tyrannos. 1577.

[3] So z. B. Bluntschli, Die Lehre vom modernen Staat I, 567; Ranke, Historisch-polit. Zeitschrift II, 606 ff.; Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie III. Bd. Abschn. 5 Kap. 1; Ahrens, Naturrecht I, 85 (dem der Macchiavellismus und Jesuitismus als eng verwandt gelten); Trendelenburg, Naturrecht § 153; E. Lasson, System der Rechtsphilosophie S. 85. Der eine schreibt es dem andern ruhig nach. Keiner thut es aber dem gehässigen G. Fr. Kolb (Culturgeschichte der Menschheit. Leipzig 1885. II, 399) zuvor, der kein Bedenken trägt, zu behaupten, daß die Zahl der Jesuiten, welche „die niedrigsten und gemeinsten Verbrechen" begingen, „ins Ungeheure stieg". Die Volkssouveränitätslehre war ihnen nur Mittel zu ihren selbstsüchtigen Zwecken (S. 399). Die gewöhnlichen Anklagen über die Lehre vom Tyrannenmord kehren selbstverständlich auch bei Kolb wieder.

[4] Du contrat social (1762) l. I. c. 4. [5] Ibid. l. I. c. 6.

Uebergang vom Naturzustand in den staatlichen die größte Veränderung im Menschen, indem dieser infolge des Vertrages nicht mehr durch den Instinct, sondern durch Gerechtigkeit geleitet wird und seine Handlungen anfangen, sittliche zu werden. Erst jetzt tritt das Gewissen an die Stelle des physischen Triebes, das Recht an die Stelle der Begierde. Kurz, der Mensch wird aus einem beschränkten und schwachen Thier ein vernünftiges Wesen, das sich anstatt der früheren physischen Freiheit der staatlichen und sittlichen Freiheit und des Eigenthumsrechts erfreut [1].

Aus den angegebenen Grundsätzen folgt: 1) Die Souveränität ist ein Attribut des Allgemeinwillens und unveräußerlich, und der Souverän, welcher nothwendig eine Collectivperson sein muß, kann nur durch sich selbst vertreten werden [2]; denn der Wille kann nicht auf einen andern übertragen werden. 2) Die Souveränität ist untheilbar, weil der Allgemeinwille, in dem die Souveränität besteht, nur der Wille des ganzen (moralischen) Körpers sein kann [3]. 3) Der Allgemeinwille kann nicht irren, sondern ist immer recht und auf das Gemeinwohl gerichtet, weil das Volk nur das ihm Zuträgliche zu wollen vermag [4].

Im Sinne Rousseau's ist der Allgemeinwille (volonté générale) zu unterscheiden vom Willen aller (volonté de tous). Der erstere berücksichtigt immer das Gemeinwohl, der letztere nicht. Und was ist der Allgemeinwille? Die Differenz, welche übrig bleibt, wenn von den sich bekämpfenden Willen aller die sich ausgleichenden positiven und negativen abgezogen werden [5]. Der Allgemeinwille kann nicht auf einen besondern, sondern nur auf einen allgemeinen, gemeinsamen Gegenstand gerichtet sein, und seine Bethätigung in Bezug auf einen solchen Gegenstand ist das Gesetz [6]. Weil dieses nothwendig vom Allgemeinwillen ausgeht, so ist der König als Glied des Staates dem Gesetz unterworfen, und dasselbe kann nie ungerecht sein, weil niemand sich selbst Unrecht zufügen kann. Da ferner nur die Republik ein von Gesetzen regierter Staat ist, so ist jede rechtmäßige Regierungsform republikanisch [7].

Die gesetzgebende Gewalt kommt nothwendig dem ganzen Volke zu, nicht so die Executivgewalt; diese letztere muß vielmehr in einem besondern Träger sich finden, der im Namen und Auftrag des Volkes die Gesetze ausführt [8]. Die Regierenden empfangen nicht selbständige Gewalt, sondern sind bloß Angestellte, denen das Volk seine Gewalt anvertraut, damit sie dieselbe in seinem Namen ausüben; deshalb kann das Volk die Gewalt der Regierung nach Belieben beschränken oder zurücknehmen.

Sobald das ganze Volk versammelt ist, wird die Executivgewalt suspendirt und hört die Gewalt der Regierung auf. Die sogenannten Volksvertreter sind nicht eigentliche Vertreter oder Repräsentanten des Volkes, sondern seine Beauftragten oder Commissäre, welche kein endgiltiges Gesetz erlassen können. Ein vom Volk nicht gebilligtes Gesetz ist ungiltig [9].

---

[1] Du contrat social l. I. c. 8. [2] Ibid. l. II. c. 1. [3] Ibid. l. II. c. 2.
[4] Ibid. l. II. c. 3. [5] Ibid. l. II. c. 4.
[6] Ibid. l. II. c. 6.
[7] Tout gouvernement légitime est républicain. Ibid. l. II. c. 11.
[8] Du contrat social l. III. c. 1. [9] Ibid. l. III. c. 15.

Auch wenn das Volk eine dauernde monarchische oder aristokratische Regierung einsetzte, so würde es doch nicht auf seine Gewalt verzichten, die Beamten beliebig ab- und einzusetzen [1].

4. Die bloße Darlegung dieser Lehre Rousseau's genügt, um jeden Einsichtigen ihre gänzliche Verschiedenheit von der oben entwickelten Ansicht der Scholastiker erkennen zu lassen. Um aber den Vergleich zu erleichtern, wollen wir kurz die Punkte zusammenstellen, in denen sich beide Theorien gegenseitig berühren und voneinander abweichen [2].

Beide Theorien kommen darin überein, daß sie den Staat durch einen Vertrag entstehen lassen und die höchste Gewalt zunächst dem gesammten Volke zuerkennen. Im übrigen sind sie vollständig voneinander verschieden.

Was zunächst den Vertrag angeht, so ist derselbe a) nach den älteren Rechtslehrern im allgemeinen nothwendig, weil der Mensch von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen ist. Rousseau dagegen träumt von einem außergesellschaftlichen Naturzustand, den die Menschen freiwillig mit dem staatlichen Leben vertauscht haben. b) Rousseau läßt die Menschen erst durch diesen Vertrag zu sittlichen Wesen werden, die nicht mehr durch den Instinct, sondern durch die Gerechtigkeit geleitet werden. Eine solche thörichte Annahme, welche den Menschen die Macht zuerkennt, giltige Verträge abzuschließen, noch bevor sie sittliche Wesen waren, kam den älteren Rechtslehrern nie in den Sinn; nach diesen hat Gott einem jeden Menschen die allgemeinen Rechtsgrundsätze unauslöschlich ins Herz geschrieben und ihn auch mit Rechten und Pflichten ausgerüstet, deren Bestand von keiner menschlichen Gewalt abhängt.

Auch in Bezug auf die Uebertragung der Gewalt vom Volk an die Regierenden gehen die beiderseitigen Anschauungen weit auseinander. a) Die Scholastiker lehren in der unzweideutigsten Weise, daß die öffentliche Gewalt an sich unmittelbar von Gott stamme, während Rousseau dieselbe als eine unmittelbare Schöpfung der Menschen betrachtet, welche sie durch einen theilweisen Verzicht auf ihre Sonderrechte zu stande bringen. b) Während also nach den Scholastikern — und dasselbe gilt von Grotius, Pufendorf u. s. w. — die Staatsgewalt weder ganz noch zum Theil in den einzelnen Individuen ist, ja nicht einmal in allen zusammen, solange sie ein bloßes Nebeneinander ohne Einheit bilden, sondern sich nothwendig aus der Natur des durch Vertrag entstandenen Gemeinwesens ergibt: gilt dem Verfasser des Contrat social die Staatsgewalt als eine Summe von Privatrechten, welche theilweise, und zwar nach gleichartigen Theilen, in den einzelnen Individuen sind. Hieraus ergibt sich, daß nach Rousseau die Staatsgewalt bloß dem Grade oder der Masse nach von den Rechten der Einzelnen verschieden ist, während sie nach den Scholastikern einer ganz andern Art angehört [3]. c) Nach den Scholastikern besitzt das Volk die Gewalt nicht unveräußerlich, es kann auf dieselbe verzichten und sie auf einen andern übertragen, ja die Uebertragung kann nach ihnen oft geboten sein; nach Rousseau dagegen ist die höchste Gewalt des

---

[1] Du contrat social l. III. c. 18.
[2] Vgl. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 210.
[3] Wenn Rousseau trotzdem der Staatsgewalt das Recht der Todesstrafe zuerkennt, so geräth er mit seinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch.

Volkes völlig *unveräußerlich*. Daraus folgt weiter, daß Rousseau die vollkommene Demokratie als die allein berechtigte Regierungsform ansehen muß, wie er dies auch wirklich thut. Denn der König kann höchstens die Executivgewalt haben und bleibt jeden Augenblick nach der Laune des Volkes absetzbar; er ist nur der beauftragte Beamte des Volkes, der nie die höchste Gewalt besitzt. Ganz anders die Scholastiker, nach denen das Volk die obrigkeitliche Gewalt durch Uebertragung wirklich verliert, so daß dieselbe auf den Monarchen übergeht und ihm nicht wieder nach Belieben entzogen werden kann. Noch viel weniger kann in der Lehre der Alten das Volk den König nach Laune vor Gericht ziehen, absetzen und bestrafen, wie dies in der Lehre Rousseau's der Fall ist.

§ 6.

Bedenken gegen die scholastische Lehre.

1. Obwohl die Lehre der Scholastiker über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt himmelweit verschieden ist von der Volkssouveränität Rousseau's, so vermögen wir ihr doch nicht beizutreten [1]. Weil jedoch in solchen Streitfragen meist hüben und trüben mancherlei Mißverständnisse mit unterzulaufen pflegen, so wollen wir genauer zu bestimmen suchen, inwiefern wir uns gegen die scholastische Ansicht auszusprechen gedenken.

a) Wollten die älteren Rechtslehrer nur behaupten, die von ihnen entwickelte Art der Staatenbildung sei *möglich*, ja es sei sogar wahrscheinlich, daß manchmal, besonders auf höheren Culturstufen, die Staaten in der von ihnen bezeichneten Weise entstanden seien, so wäre dagegen gar nichts einzuwenden. Aber sie in diesem Sinne erklären, hieße sie ganz mißverstehen. Sie halten den Vertragsweg in der natürlichen Entwicklung der Dinge für den *einzig möglichen*. *Nie und nimmer* kann ein Fürst seine Gewalt rechtmäßig *auf andere Weise* erhalten als mittelbar oder unmittelbar durch eine wenigstens virtuelle Uebertragung von seiten des Volkes [2]. Das ist eine Hauptgrundlage ihrer staatsrechtlichen Theorien, auf die sie bei den verschiedensten Gelegenheiten zurückgreifen.

b) Wenn die Scholastiker den Staat durch *Uebereinstimmung* der Glieder entstehen lassen, so ist dieselbe als ein eigentlicher *Vertrag* aufzufassen, ebenso gut wie die Uebertragung der öffentlichen Gewalt an einen Monarchen [3].

[1] Man hat in neuerer Zeit dieser Streitfrage große Wichtigkeit beigelegt. Wir vermögen diese Wichtigkeit nicht einzusehen, halten vielmehr mit *Balmes* (Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus Kap. 51) die Frage für ziemlich belanglos. Wenn wir uns trotzdem eingehender mit derselben befassen, so geschieht es nur, weil man sie zu einer Frage ersten Ranges aufgebauscht hat und bedeutende Gelehrte die Ansicht der Gegner der Scholastiker mit derjenigen Jakobs I. von England verwechseln.

[2] *Suarez*, De legib. l. III. c. 4 n. 2; Defens. fid. l. III. c. 2 n. 10.

[3] *Suarez*, De opere 6 dier. l. V. c. 7 n. 3: Alius ergo modus multiplicationis familiarum seu domorum est cum distinctione domestica, et aliqua unione politica, quae non fit *sine aliquo pacto expresso vel tacito* iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione . . . ad aliquem superiorem etc. Aehnlich De legib. l. III. c. 4 n. 5: Principatus ipse est ab hominibus, cuius signum est, quia iuxta *pactum* vel conventionem factam inter regnum et regem eius potestas maior vel minor existit. Ebenso De legib. l. I. c. 6 n. 19, wo er die politische Einigung ein *foedus* nennt; ferner De legib. l. III. c. 2 n. 4 et 19 in fine; c. 3 n. 2 et 3.

Wir machen hierauf aufmerksam, weil sich bei neueren Schriftstellern unter dem Ausdrucke Uebereinstimmung (consensus) Zweideutigkeiten einschleichen. *Nicht jede Uebereinstimmung mehrerer ist schon ein Vertrag.* Wenn sich z. B. viele zur Badezeit wochenlang in einer Seestadt zusammenfinden, oder wenn sich viele Familien der Reihe nach in demselben Hause einmiethen, so hat man eine Uebereinstimmung vieler, und doch wird niemand in diesen und ähnlichen Fällen von einem Vertrag reden.

Durch diese Unterscheidung wird unsere Frage bestimmter. Es kann sich nicht darum handeln, ob die Menschen ohne irgend welche Uebereinstimmung Staaten gebildet hätten; das wäre ebenso widersinnig, als wenn man behaupten wollte, die Badegäste seien ohne Uebereinstimmung am selben Orte zusammengekommen und zusammengeblieben. Es handelt sich vielmehr bloß um die Uebereinstimmung im Sinne *eines wahren Vertrages*, durch den sie unter sich ein *neues Rechtsverhältniß* begründeten, und zwar zum Zweck des *Gemeinwohls*. Freilich braucht man im Sinne der Scholastiker nicht an einen ausdrücklichen und förmlichen Vertrag zu denken. Daß die ersten Staaten durch förmliche Verträge entstanden seien, ist zum mindesten sehr unwahrscheinlich. Derartige Verträge setzten erstens eine gleichzeitig vorhandene größere Volksmenge voraus, deren Glieder politisch noch unabhängig waren und die erst nach vorheriger Verabredung über Zweck und Gegenstand den Vertrag abschlossen; sie setzten mithin auch einen genügend klaren Begriff über Wesen und Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt voraus: alles Voraussetzungen, die in Anbetracht der allmählichen Entwicklung des Menschengeschlechts von einem Elternpaare und der allmählichen Bildung der Begriffe Staat und Staatsgewalt auf dem Wege der Erfahrung gewiß höchst unwahrscheinlich sind.

Es genügt also im Sinne der Alten ein *stillschweigender* Vertrag, wie sie auch wiederholt betonen, aber immerhin ist ein *wahrer und eigentlicher Vertrag* zur Bildung des Staates und der Uebertragung der Staatsgewalt erfordert. Jedoch kann der Vertrag der Uebertragung der Staatsgewalt an einen Monarchen genügen, weil er den Vertrag der Staatsbildung entweder einschließt oder voraussetzt.

2. Die Streitfrage zwischen den Scholastikern und ihren Gegnern beschränkt sich also auf die beiden Fragen: 1) Kann ein Staat ausschließlich nur auf dem Wege eines eigentlichen, wenigstens stillschweigenden *Vertrages* entstehen? und 2) Ist der *ursprüngliche* Rechtstitel, auf den hin ein König die politische Gewalt innehat, immer *nothwendig* eine wenigstens virtuelle *Uebertragung* von seiten des Volkes?

Beide Fragen hangen innig miteinander zusammen, so daß, wer die eine bejaht oder verneint, nothwendig auch die andere bejahen oder verneinen muß. Wir können deshalb die Frage auch einfach so stellen: Kann ein Monarch die öffentliche Gewalt *nur* durch eine wenigstens virtuelle Uebertragung von seiten des Volkes erhalten?

3. Uns scheint die verneinende Antwort die wahrscheinlichere, und zwar aus folgendem Grund. Damit ein Staat vorhanden sei, genügt *erstens* eine örtlich und dauernd vereinigte Mehrheit von Familien, *zweitens* eine Person, welche das Recht hat, von diesen Familien als Richter in ihren Rechtsstreitigkeiten Unterwerfung zu verlangen. Diese beiden Bestandtheile genügen, damit

alles Wesentliche eines Staates vorhanden sei. Allerdings ist die richterliche Gewalt nicht die einzige Function der Staatsgewalt, aber sie ist ein wesentlicher Theil der Staatshoheit und kann nicht ohne die übrigen wesentlichen Theile vorhanden sein. Läßt sich nun darthun, daß ohne Vertrag beide Bestandtheile entstehen können, so ist auch bewiesen, daß der Vertragsweg nicht die einzig mögliche Entstehungsart des Staates ist. Dieser Beweis läßt sich aber erbringen.

Zunächst ist unzweifelhaft, daß sich eine *Menge von Familien* an einem und demselben Orte vereinigen kann ohne Spur eines Staatsvertrages. Dieselbe entsteht fast nothwendig durch die allmähliche Entwicklung aus einer Stammfamilie, wie wir dies schon oben (412 und 423) gezeigt haben und auch Suarez selbst zugibt[1]. Die Söhne bauen der Reihe nach ihre Wohnungen in der nächsten Nähe des väterlichen Hauses. Dasselbe thun die Enkel und Urenkel, solange der umliegende Boden zur Ernährung aller ausreicht. Jede von den allmählich hinzukommenden Familien sucht vor allem ihren eigenen Vortheil. Auch werden naturgemäß im Laufe der Zeit die verschiedenen Familien durch Heiraten und andere Privatverträge miteinander verknüpft.

Kann nun in dieser dauernd vereinten Menge von Familien ohne Vertrag jemand die *richterliche Gewalt* erhalten, so daß alle ihn als Richter anzuerkennen verpflichtet sind? Das glauben wir behaupten zu dürfen. Diese Volksmenge bedarf gewiß eines Richters, der die entstehenden Streitigkeiten schlichtet, der für Sicherheit und Ordnung sorgt, die Schuldigen nöthigenfalls bestraft, und dessen Entscheidungen und Anordnungen sich alle zu unterwerfen die Pflicht haben. Wie die Menschen thatsächlich sind, gibt es in einer größern Volksmenge immer manche, welche die Ordnung, Ruhe und Sicherheit der anderen gefährden und nur durch Strafen in Zucht gehalten werden können. Und selbst unter den Guten werden bald Streitigkeiten in Bezug auf Mein und Dein, in Bezug auf Erbschaften, verwandtschaftliche Beziehungen, eingegangene Verträge u. dgl. entstehen. Hier bedarf es einer Autorität, welche diese Streitigkeiten schlichtet und deshalb von den Streitenden Unterwerfung zu verlangen berechtigt ist, damit der Streit endgiltig beseitigt werde.

An der Nothwendigkeit eines Richters unter den gegebenen Umständen läßt sich also vernünftig nicht zweifeln. Nun konnte es geschehen, daß nur *eine* bestimmte Person allein durch ihre ganze Stellung unter den concreten Verhältnissen zum Amt des Richters geeignet war und deshalb ohne Vertrag oder Uebertragung von seiten des Volkes dieses Amt besaß.

Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, wie sich die ersten Patriarchalfamilien allmählich zu einem ganzen Complex von Familien mit zahlreichen Knechten und Mägden entfalteten. Wer das hohe Alter der Patriarchen in Betracht zieht, den wird es nicht befremden, wenn ihm gesagt wird, daß dieselben schließlich eine ganze Gemeinde um sich vereinigt sahen. War nun der Stammvater in solchen Gemeinden nicht der geborene, durch die Natur der concreten Verhältnisse bestellte Richter, der das Richteramt besaß, nicht weil man es ihm übertrug, sondern den man als Richter anerkannte, weil er es

[1] De opere 6 dier. l. V. c. 7 n. 3: Si pagus solum sumatur pro acervo domorum, ut sic dicam, ille *naturali necessitate* sequitur ex multiplicatione filiorum, nepotum etc.

nothwendig war? Uns wenigstens will es scheinen, namentlich wenn man die allmähliche, sich auf ein oder zwei Jahrhunderte erstreckende Entwicklung der Familie in Betracht zieht. Die ganze Gemeinde bestand ja aus Nachkommen des Stammvaters. Konnte nun etwa unter den obwaltenden Umständen einer von seinen Söhnen Richter sein? Gewiß schon deshalb nicht, weil er nicht Richter über seinen Vater sein konnte; denn es verstößt gegen die kindliche Pietät, daß sich ein Sohn zum Richter über seinen Vater aufwerfe. Sodann konnte der Sohn das Richteramt nicht übernehmen, weil er die erforderliche Macht dazu nicht besaß, da er noch wirthschaftlich vom Vater abhängig war. Denn dieser behielt bei Lebzeiten sein Vermögen, und erst nach seinem Tode trat der Erstgeborene an seine Stelle. Das Hausgesinde: Knechte, Mägde, vielleicht Sklaven, unterstand ebenfalls der Gewalt des Vaters.

Man entgegnet, unter den von uns bezeichneten Umständen sei es allerdings Pflicht gewesen, den Stammvater auch zum politischen Haupte zu *wählen*, aber erst infolge dieser Wahl und der damit verbundenen Uebertragung der Staatsgewalt sei er Regent geworden. Allein das ist eine willkürliche Behauptung. Höchstens *negativ* hing die Herrschergewalt des Stammvaters von der Uebereinstimmung seiner Nachkommen ab, insofern sie *nicht in andere Gegenden ziehen*, sondern beisammen bleiben wollten. Aber diesen Willen vorausgesetzt, waren sie, unabhängig von ihrer Wahl, verpflichtet, den Stammvater als Richter *anzuerkennen*. In der That nehmen wir an, es habe keinerlei Wahl stattgefunden. War etwa deshalb kein Richter nothwendig? Und war es deshalb keine Pflicht, den Stammvater als den *allein* dazu Tauglichen anzuerkennen, wenn derselbe, ohne die Kinder um ihre Einwilligung zu fragen, das Richteramt auszuüben begann? Wer das Gegentheil behaupten will, muß es klar und unzweideutig beweisen; und an solchen Beweisen fehlt es.

3. Man sehe sich nur einen Hauptgrund an, mit dem die Gegner ihre Ansicht verfechten. Alle Menschen, so sagt man, sind von Natur aus frei, folglich hat keiner von Natur aus Jurisdictionsgewalt über andere; auch ist kein Grund, warum eher dieser als jener die öffentliche Gewalt besitzen sollte; also ruht diese nicht in einem Einzelnen, sondern in der Gesammtheit[1].

So kann man schließen, wenn man die Menschen rein abstract nach ihrer bloßen Natur betrachtet; nimmt man dagegen Rücksicht auf die allmähliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, besonders zur Zeit der ersten Patriarchalfamilien, und auf die vielen Ungleichheiten, die sie nothwendig im Gefolge hat, so ist wohl manchmal Grund genug vorhanden, warum eher der eine als der andere, z. B. eher Adam oder Abraham als einer ihrer Söhne oder Enkel die richterliche Gewalt besitze und ausübe.

Also ist Adam oder Abraham oder sonst ein Monarch durch seine Natur zum Regieren bestimmt? Ganz und gar nicht. Es ist nicht die bloße Natur dieses oder jenes Mannes, welche ihm die öffentliche Gewalt verleiht, sondern *erstens* das gesellschaftliche Bedürfniß nach einer solchen Gewalt und *zweitens* seine ausschließliche Tauglichkeit, *unter den gegebenen Umständen* Richter und überhaupt Träger der öffentlichen Gewalt zu sein. Zwei Momente wirken also zur Bestimmung der politischen Obrigkeit zusammen: zunächst die

[1] Suarez, De Leg. l. III c. 2 n. 3.

Nothwendigkeit einer öffentlichen Gewalt für die dauernd örtlich vereinten Familien, und diese Nothwendigkeit hängt gar nicht von der Uebereinkunft der Familien ab. Mögen sie wollen oder nicht, es muß einen Richter und Ordner geben, sonst gehen sie zu Grunde. Nun entsteht die weitere Frage: Wer soll diese nothwendige und von Gott gewollte Gewalt innehaben? Und darauf antworten wir: Dieser Träger braucht nicht nothwendig gewählt zu werden, er kann durch die Umstände selbst und die ganze gesellschaftliche Lage, wie sie sich um ihn herum gestaltet hat, bezeichnet sein.

4. Man begreift auch nicht, wie bei der allmählichen Entwicklung der Patriarchalfamilien zu einem Gemeinwesen die gleichzeitige Uebereinkunft erzielt werden kann, die zu einem Vertrage nothwendig ist.

Suarez meint zwar: die Einwilligung in die politische Unterwerfung unter eine einzelne Person konnte allmählich und gewissermaßen der Reihe nach (paulatim et quasi successive) erfolgen. Anfänglich gehorchte die ganze Familie dem Adam oder Abraham oder sonst einem Stammvater als Haupt der Familie; später bei Zunahme des Volkes konnte diese Unterwerfung fortdauern und durch Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausgedehnt werden, als das Gemeinwesen anfing ein vollkommenes zu werden (quando communitas coepit esse perfecta)[1].

Aber diese Worte bieten nicht geringe Schwierigkeiten. Also die Unterwerfung unter Adam als Familienhaupt wurde allmählich auch auf das politische Gebiet ausgedehnt, als die Gemeinschaft anfing eine vollkommene zu sein. Aber das ist ja gerade die Frage, wann die Gemeinschaft anfing, eine vollkommene, d. h. im Sinne von Suarez eine staatliche oder politische zu sein. Sieht man die Einwilligung als Ursache des Staates an, so kann man nicht sagen: die Einwilligung wurde auf die politische Unterwerfung ausgedehnt, als das Gemeinwesen anfing ein Staat zu sein; sondern man muß umgekehrt sagen: das Gemeinwesen fing an ein Staat zu sein, als man die Einwilligung auch auf das politische Gebiet ausdehnte. Und nun fragt sich: wie konnte diese Einwilligung zur politischen Unterwerfung allmählich gegeben werden?

Will man mit dieser allmählichen Unterwerfung nichts sagen, als daß ein politisches Gemeinwesen, in dem schon eine öffentliche Gewalt bestand, sich allmählich durch stetiges Anschließen neuer Glieder vergrößern konnte, so ist das allerdings richtig, aber vollständig nichtssagend für unsere Frage, wie der Staat entstanden sei. Suarez will auch die Entstehung des Staates

---

[1] Der Wortlaut dieser wichtigen Stelle aus der Defens. fid. l. III. c. 2 n. 19 ist folgender: Primus modus conferendi uni principi hanc potestatem in primaeva institutione est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest: unus est, ut *paulatim et quasi successive detur*, prout successive populus augetur. Ut v. g. in familia Adae vel Abrahae aut alia simili in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea, crescente populo, potuit subiectio illa continuari, et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, *quando communitas illa coepit esse perfecta*; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum Romanae civitatis) ita inceperunt. Et in hoc modo (si quis recte consideret) regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt.

durch allmähliche Einwilligung in die politische Unterwerfung erklären. Kann nun der Staat allmählich entstehen? Wir unterscheiden. Der Stoff, aus dem der Staat gebildet wird, kann allmählich vorbereitet werden; die Staatsgewalt aber mit den wesenlich dazu gehörigen Rechten und Pflichten kann nicht allmählich entstehen, sie ist untheilbar und in einem Gemeinwesen entweder ganz oder gar nicht vorhanden. Wohl kann diese Gewalt auf verschiedene Träger vertheilt sein und können hierin allmähliche Verschiebungen vorkommen, aber die Gewalt an sich ist untheilbar, ähnlich wie die väterliche Gewalt, die ganz oder gar nicht vorhanden ist.

Mit der allmählichen Unterwerfung kann man also das Anwachsen, aber nicht die Entstehung des Staates erklären, und wir stehen somit noch vor der ungelösten Frage nach dem Ursprung des Staates bezw. der Staatsgewalt. Bewirkten die ersten Söhne Adams oder Noe's oder Nimrods durch ihre Unterwerfung unter ihren Vater als Richter schon ein politisches Gemeinwesen oder nicht? Wenn nicht, so konnte die später allmählich erfolgende Einwilligung der Enkel und Urenkel nichts an diesem Verhältniß ändern. Wenn ja, so bestand der Staat wesentlich schon in diesem Augenblick, und die späteren Nachkommen wurden schon in einem politischen Gemeinwesen geboren und erzogen, mußten mithin die staatlichen Pflichten übernehmen, mochten sie wollen oder nicht, gerade wie diejenigen, welche heute in einem Staate geboren werden, seinen Gesetzen unterliegen, mögen sie wollen oder nicht.

Der Sinn unserer Behauptung, um denselben noch klarer zu bestimmen, ist also nicht: Gott selbst oder das Naturgesetz bezeichne direct und unmittelbar einen concreten Menschen zum Herrscher und übertrage ihm die öffentliche Gewalt. Es ist vielmehr die allmähliche, in ihren einzelnen Stufen vielfach von der Freiheit der Menschen abhängige geschichtliche Entwicklung, welche einen Zustand herbeiführt, wo eine öffentliche Gewalt ein unabweisliches Bedürfniß ist und die Umstände selbst eine bestimmte Person zum Träger dieser Gewalt bezeichnen, weil sie allein — moralisch genommen — unter den vorliegenden Umständen alle zum Herrschen nothwendigen persönlichen und gesellschaftlichen Eigenschaften hat.

5. Die Uebertragungstheorie scheint uns auch schlecht mit der Geschichte im Einklang zu stehen. Es ist eine zweifellose Thatsache, daß uns immer und überall, soweit die geschichtlichen Denkmäler reichen, in den ältesten Zeiten Monarchien begegnen[1]. Erst in einer sehr späten Zeit finden wir Republiken. Die älteste Geschichte Aegyptens, Indiens, China's, Babyloniens, Assyriens, Persiens, Israels weiß nur von Königen und Richtern zu erzählen. Treffen wir irgendwo Republiken an, so können wir genau ihren Ursprung und ihre Entwicklung berichten, während sich die Anfänge der Monarchien alle in den dunkeln Urzeiten der ältesten Geschichte verlieren. Das ist gewiß eine sehr befremdliche Thatsache für jeden, welcher der Ansicht ist, nur die Demokratie sei unmittelbar natürlichen Rechts, die Monarchie dagegen sei einfachhin menschlichen Rechts und könne nur auf Grund irgend welcher Uebertragung entstehen.

---

[1] Aristot. Polit. I. 2, 1258 b. 19: Διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου ὥστε καὶ ἀποικίαι διὰ τὴν συγγένειαν. Man beachte, daß Aristoteles gerade in der organischen Entwicklung des Staates aus der Familie den Grund findet, warum wir überall in ältester Zeit Könige an der Spitze der politischen Gemeinwesen finden. Aehnlich Cicero: Omnes antiquae nationes regibus quondam paruerunt. Sallust. Catil. c. 2: Igitur initio reges; nam in terris nomen imperii id primum fuit.

Wir läugnen nicht, daß die Uebertragungstheorie zu erklären vermag, warum in manchen Fällen Könige an die Spitze des Gemeinwesens gestellt wurden; aber die Thatsache, daß wir absolut nirgends, soweit uns die Geschichte ein Urtheil gestattet, ursprünglich Republiken, und zwar demokratische Republiken finden, ist doch ein schwerwiegendes Bedenken gegen die Uebertragungstheorie. Suarez selbst gibt ausdrücklich — und zwar ganz folgerichtig — zu, die Demokratie sei de iure naturali negative, während er die monarchische Regierungsform einfachhin als Schöpfung des positiven menschlichen Rechtes ansieht [1]. Und der Vergleich, dessen er sich zur Erläuterung seiner Ansicht bedient, bestätigt unsere Auffassung. Gleichwie der Mensch von Natur aus frei ist und nur auf Grund eines positiven Rechtstitels einem andern als Knecht unterthan wird, so ist auch das politische Gemeinwesen nach Suarez aus sich frei, d. h. keinem Monarchen unterworfen, sondern selbständig, es hat als Ganzes über sich selbst die freie Verfügung und kann nur durch Uebertragung der Gewalt an einen Monarchen demselben unterthan werden. Ist dem wirklich allgemein so, dann muß man sich billig wundern, daß uns überall zuerst die Unterwürfigkeit der politischen Gemeinwesen entgegentritt und nirgends die Freiheit, d. h. die Demokratie.

Freilich sucht Suarez dieser Schwierigkeit durch den consensus successive datus auszuweichen, der uns erklären soll, wie der Staat und die Staatsgewalt oder vielmehr die monarchische Verfassung gleichzeitig entstehen konnten. Aber dieser consensus successivus ist, wie wir schon oben angedeutet, unvermögend, die Uebertragung der Staatsgewalt zu erklären.

6. Ein weiterer Grund, der die Uebertragungstheorie wenig zu empfehlen geeignet ist, sind die bedenklichen Folgen, zu denen sie, consequent entwickelt, führen muß.

Die Gewalt beruht immer auf einer virtuellen Uebertragung, auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden doppelseitigen Vertrag. Dieser Vertrag unterliegt aber den allgemeinen Vertragsbedingungen. Und eine allgemeine Vertragsbedingung ist, daß wenn einer der Contrahenten den wesentlichen Bestimmungen der Uebereinkunft nicht entspricht, auch der andere nicht mehr durch dieselbe gehalten ist. Von diesem Grundsatz bildet nur die Ehe eine Ausnahme wegen ihrer besondern Natur und Bedürfnisse. Von Unauflöslichkeit des Vertrags zwischen Monarch und Volk kann aber keine Rede sein. Denn daß beide durch gegenseitiges Uebereinkommen den Uebertragungsvertrag wieder aufheben können, ist unläugbar und wird auch von den Gegnern nicht in Abrede gestellt.

Hieraus folgt unmittelbar, daß das Volk in seiner Gesammtheit dem Monarchen die öffentliche Gewalt wieder nehmen kann, wenn er dieselbe zum Schaden der Gesammtheit schwer mißbraucht. Denn die Verwendung der Gewalt im Interesse der Gesammtheit und nicht des Privatwohls ist gewiß eine wesentliche Bedingung des Uebertragungsvertrages. Wenn also der König seinerseits sich an diese wesentliche Vertragsbestimmung nicht hält und sich nicht bessern will, so ist auch das Volk seinerseits nicht mehr gebunden; es kann die Gewalt, die es dem Könige verliehen, zurücknehmen und an einen andern übertragen. Diese Folgerung ist aber für die Sicherheit der Autorität gegen revolutionäre Bestrebungen gewiß sehr bedenklich.

[1] Defens. fid. l. III. c. 2 n. 9.

Das hier von der Monarchie Gesagte gilt von jeder andern Regierungsform. Denn immer muß das ganze Volk, d. h. die Gesammtheit der Familienväter als der Gründer des Staates und der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt angesehen werden. Dieselbe behält also immer das Recht, im Fall der Noth die öffentliche Gewalt an sich zu reißen und die Demokratie einzuführen.

Es ist ganz und gar unrichtig, was ein neuerer Schriftsteller zur Vertheidigung der älteren Lehrer behauptet: nach denselben, insbesondere nach Suarez, dürfe das Volk nur in den Fällen die öffentliche Gewalt dem Könige nehmen, „für die es sich auf Grund alter unzweifelhafter Documente oder unvordenklicher Gewohnheit die Gewalt vorbehalten habe“ [1]. Das sagt Suarez nur von den Fällen, wo das Volk behauptet, einen Theil der öffentlichen Gewalt sich für bestimmte Angelegenheiten vorbehalten zu haben. Einen solchen Anspruch muß das Volk beweisen. Aber daß das Volk sich die Gewalt nie wieder aneignen dürfe, sagt Suarez nicht. Im Gegentheil hatte er vorher ausdrücklich behauptet, die Uebertragung sei den allgemeinen Vertragsbedingungen unterworfen. Wenn also der Monarch sich um dieselben nicht mehr kümmert, warum sollte da das Volk an sie gebunden sein? Darüber hat sich Suarez an einer andern Stelle desselben Werkes noch klarer ausgesprochen, indem er lehrt, daß die Gesammtheit (tota respublica) im Fall der Noth durch gemeinsamen Beschluß den König absetzen könne; und dieses Absetzungsrecht gründet er zunächst auf das Recht der Selbstvertheidigung, das auch die Gesammtheit dem König gegenüber besitzt, außerdem aber darauf, weil immer der Fall der Noth in dem ursprünglichen Uebertragungsvertrag ausgenommen sei [2]. Also für den Fall schwerer und andauernder Tyrannei hat sich das Volk in seiner Gesammtheit immer (und nicht bloß, wenn alte Documente vorhanden sind) das Recht vorbehalten, die Gewalt zurückzunehmen oder den König abzusetzen. Wir glauben, diese Lehre ist doch etwas bedenklicher als die Lehre, das Volk könne sich im äußersten

[1] Defens. fid. l. III. c. 3 n. 3.

[2] Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 15: Si rex legitimus tyrannice gubernet et regno nullum aliud subsit remedium ad se defendendum, nisi regem expellere et deponere, poterit respublica tota publico et communi consilio civitatum et procerum regem deponere, *tum* ex vi iuris naturalis, quo licet vim vi repellere, *tum* quia *semper hic casus ad propriam reipublicae conservationem* necessarius intelligitur exceptus in primo illo foedere, quo respublica potestatem suam in regem transtulit. Noch deutlicher kehrt diese Lehre wieder in Suarez' Tractat. de bello sect. 8 n. 2, wo er ausdrücklich und allgemein lehrt, das Volk habe nur unter der Bedingung die Gewalt an den König übertragen, daß er politisch und nicht tyrannisch regiere; sonst könne es ihn absetzen. Aehnlich Lessius, De divin. perfection. l. X. c. 2: Quia iurisdictio communitatis est naturalis, nunquam ita transfertur in unum vel plures, quin maneat in populo tanquam in radice, ut per eam possit populus *deponere*, quos sibi praefecit, si iustitiam servare nolint et principatum in tyrannidem vertant, nec aliud remedium suppetat. Mit gleicher Entschiedenheit Bañez O. Pr., De iustit. et iure q. 64 a. 3, wo er zuerst behauptet, im Falle der Tyrannei solle man beim Kaiser oder Papst Hilfe suchen. At vero si hoc remedium non fuerit possibile vel non fuerit efficax, vel fuerit periculum in mora: *potestas est in illa republica ad iudicandum de illo principe. Quod si ille admonitus noluerit corrigi, potest illum a regno eicere et occidere, si opus fuerit.* Ratio huius est evidens, quia iure naturae rex ordinatur ad bonum communitatis et non econtra, eo vel maxime quod respublica regi contulit auctoritatem ad bonam gubernationem ipsius reipublicae; ergo in casu quo rex tyrannice gubernet, *potestas erit in republica ad deponendum principem* vel etiam occidendum pro defensione ipsius reipublicae. Unseres Wissens tragen die älteren Rechtslehrer übereinstimmend dieselbe Ansicht vor, und zwar immer mit Berufung auf die Uebertragungstheorie.

Fall zur Nothwehr setzen. Namentlich folgt aus dem Recht der Nothwehr kein Recht der Absetzung. Doch hiervon wird weiter unten die Rede sein, wo das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit zur Sprache kommt.

7. Den Mangel an inneren Beweisen sucht man nicht selten durch das Gewicht der Autorität zu ersetzen. Das ist auch in unserer Frage geschehen.

a) Da hält man uns zuerst den großen Kirchenlehrer von Hippo entgegen, der ein entschiedener Anhänger der Vertrags- und Uebertragungstheorie sein soll. Augustinus behauptet ja: die Vergehen gegen die Sitten der Menschen seien je nach der Verschiedenheit der Sitten zu meiden, damit die Eintracht und Ordnung im Staate (pactum inter se civitatis), mag sie nun durch die Gewohnheit des Volkes oder durch Gesetz Geltung erlangt haben, weder von einem Mitbürger noch von einem Fremden nach Belieben verletzt werde[1]. — Aehnliche Stellen ließen sich noch mehrere anführen, aber ihre vermeintliche Beweiskraft liegt einzig in dem Worte pactum. Nun heißt aber pactum beim hl. Augustinus sehr häufig so viel als bestehende Ordnung oder auch Gesetz. So nennt er in derselben Schrift, der die obige Stelle entnommen ist, die Gebote Gottes pacta[2]. Und an der Stelle, die man uns entgegenhält, behauptet er, der Gehorsam gegen die Könige sei ein allgemeines Gesetz der menschlichen Gesellschaft (generale pactum societatis humanae). Hier handelt es sich doch um ein einleuchtendes Naturgesetz, dessen Giltigkeit der hl. Augustinus gewiß nicht von einem Vertrag der ganzen menschlichen Gesellschaft herleiten wollte.

b) Auch der hl. Thomas soll unser Gegner sein, weil er an mehreren Stellen behauptet, daß der Fürst als Stellvertreter der Gesammtheit (vicem vel personam gerens multitudinis) Gesetze erlasse[3]. Allein dieser Einwand ist schon deshalb hinfällig, weil nach dem hl. Thomas die vom menschlichen Gesetz allgemein aufgestellten Grundsätze auch von der Kirche gelten. Auch der Papst muß im Sinne des Aquinaten als vicem gerens Ecclesiae angesehen werden, nicht als ob er von der Gesammtheit der Gläubigen die Jurisdictionsgewalt bekäme, sondern weil ihm seine Autorität nur zum Wohl der Gläubigen verliehen ist. Uebrigens hat Suarez selbst, der diesen Einwand erhebt, klar bewiesen, daß sich aus dem vicem gerens multitudinis nichts zu Gunsten der Uebertragungstheorie herleiten läßt. Zu der Behauptung des hl. Thomas, nur die Volksmenge oder ihr Stellvertreter könne Gesetze erlassen, fügt er die Erklärung bei: Stellvertreter der Menge könne sowohl derjenige sein, welchen sie dazu ernannt, als derjenige, den Gott selbst unmittelbar bezeichnet habe, und gerade um von beiden Arten abzusehen, habe der heilige Lehrer den Ausdruck gebraucht: das Gesetz müsse von einer öffentlichen Person ausgehen, welcher die Sorge für die Gesammtheit obliege[4].

[1] Confess. l. III. c. 8: Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut *pactum inter se civitatis,* aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis vel peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis est pars suo universo non congruens . . . generale quippe pactum est societatis humanae, obedire regibus suis.

[2] Confess. l. I. c. 18: Vide, Domine Deus . . ., quomodo diligenter observent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus, et *a te accepta aeterna pacta perpetuae salutis* negligant; ut qui illa sonorum *vetera placita* teneat aut doceat, si contra disciplinam grammaticam, sine aspiratione primae syllabae ominem dixerit, displiceat magis hominibus, quam si contra *tua praecepta* hominem oderit, cum sit homo. Also die Gebote Gottes, z. B. das Gebot, den Nebenmenschen nicht zu hassen, ist ein pactum Dei. Wie kann man also aus diesem Worte etwas zu Gunsten des Staatsvertrages herleiten?

[3] Summa th. 1. 2 q. 90 a. 3 in c. et q. 97 a. 3 ad 3um.

[4] De legib. l. I. c. 8 n. 9. Nachdem Suarez die Bemerkung vorausgeschickt, es müsse in jedem Staate nothwendig ein Haupt geben, fügt er bei: Et de hoc capite ait D. Thomas (1. 2 q. 90 a. 3), esse vel ipsam multitudinem i. e. rempublicam, vel gerentem vicem eius; *potest autem vicem eius gerere vel qui ab ipsa est constitutus, vel qui immediate a Deo. Ideoque ut ab utroque abstraheret,* recte conclusit, legem debere esse a persona publica, quae totius multitudinis curam habet.

Ein neuerer Schriftsteller, der am ausführlichsten über unsere Frage geschrieben, will den Fürsten der Scholastik auch deshalb als Anhänger der Uebertragungstheorie angesehen wissen, weil nach ihm das gesammte Volk im Besitze der höchsten Gewalt sein könne und dies nach den Gegnern der Uebertragungstheorie nicht möglich sei. Außerdem sei nach Thomas die obrigkeitliche Gewalt nur kraft menschlichen Rechts in bestimmten Personen, was ebenfalls mit der Ansicht der Gegner der Uebertragungstheorie nicht in Einklang stehe. Beide Gründe sind unhaltbar. Auch nach uns hat eine bestimmte Person die obrigkeitliche Gewalt kraft menschlichen Rechts; auch nach uns kann das ganze Volk als Gesammtheit die öffentliche Gewalt besitzen, wie sich klar aus der weitern Auseinandersetzung unserer Ansicht ergeben wird.

c) Zu guter Letzt hält man uns noch eine ganze Wolke von Scholastikern entgegen, welche sich gegen unsere Ansicht zu Gunsten der Uebertragungstheorie ausgesprochen haben. Wird sind weit entfernt, die Autorität der Scholastiker zu mißachten, wenn es sich um Fragen handelt, welche sie eingehend untersuchen. Das ist aber in unserem Gegenstand nicht der Fall. Die allermeisten reden nur vorübergehend davon und nehmen die hergebrachte Anschauung als selbstverständlich an. Nur wenige haben dieselbe eingehend besprochen, darunter hauptsächlich Suarez. Dieser aber gesteht ganz ausdrücklich, unsere Frage lasse sich aus den Glaubensquellen nicht entscheiden, sie sei philosophischer Natur und müsse deshalb mit philosophischen Gründen gelöst werden. Außerdem ist in Bezug auf Suarez noch zu bemerken, daß er außer der Uebertragungstheorie nur die Theorie der unmittelbar göttlichen Bezeichnung des Monarchen, wie sie von Jakob I. von England vertheidigt wurde, zu kennen scheint. Diese Theorie ist allerdings auch nach unserer Ansicht unhaltbar, wie wir gleich zeigen wollen, und wenn wir nur zu wählen hätten zwischen der Theorie Jakobs I. und der Uebertragungstheorie, so würden wir uns ohne Bedenken für die letztere entscheiden. Aber diese Voraussetzung trifft nicht zu.

§ 7.

Die naturrechtliche Theorie.

Wir konnten die Uebertragungstheorie nicht widerlegen, ohne unsere eigene Ansicht zu entwickeln und namentlich den Beweis für dieselbe darzulegen. Es bleibt uns deshalb nur übrig, unsere Ansicht durch einige Nachträge noch mehr zu erläutern und vor Mißverständnissen sicherzustellen.

1. Wenn wir die von uns vertretene Meinung die „naturrechtliche Theorie“ nennen, so müssen wir gleich von vornherein gestehen, daß wir diesen Namen nur wegen Mangels eines bessern gebrauchen. Denn er legt die Vermuthung nahe, als ob nach uns der Träger der öffentlichen Gewalt immer unmittelbar durch die Natur selbst bezeichnet sei und mithin unmittelbar von Gott die Gewalt innehabe. Nichts wäre unrichtiger als das.

Wie sich aus dem gegen die Uebertragungstheorie vorgebrachten Beweis (435) ergibt, sind wir bloß der Ansicht, daß zuweilen, besonders in den ältesten Zeiten, wo sich die Staaten allmählich aus den Patriarchalfamilien entwickelten, der Träger der Gewalt durch die Umstände bezeichnet sein konnte;

daß man also nicht berechtigt ist, *allgemein und ausnahmslos* von einer Uebertragung der Staatsgewalt von seiten des Volkes zu reden. Keineswegs aber war das immer der Fall, so z. B. nicht, wenn sich viele voneinander unabhängige Familien an einem Orte ansiedelten und auf dem Vertragswege ein politisches Gemeinwesen begründeten. In solchen Fällen stand es den Familienvätern frei, ob sie dem Staate eine monarchische oder aristokratische oder demokratische Verfassung geben wollten. Wenn man also behauptet, nach unserer Ansicht könne die höchste Gewalt nicht dem Volke selbst zukommen, so ist das ein Irrthum.

Aber noch mehr. Sogar wo ursprünglich durch die Natur der vorliegenden Verhältnisse die monarchische Verfassung von selbst gegeben war, konnte es leicht geschehen, daß durch Aussterben der berechtigten Thronfolger, durch Abdankung der Dynastie, oder was dasselbe ist, durch Gewährung einer demokratischen Verfassung die höchste Gewalt an das Volk oder die Gesammtheit der Bürger gelangte; es sei denn, daß wieder durch die Umstände irgend eine Person allein im Stande gewesen wäre, das Staatswesen zu regieren, was indessen, abgesehen von den Patriarchalfamilien, wohl selten der Fall gewesen sein mag.

2. Nach unserer Ansicht hat also auch der König die öffentliche Gewalt nur auf Grund von *verschiedenen Thatsachen und Verhältnissen*, die im einzelnen vom freien Willen des Menschen abhangen, und insofern kann man sagen, er besitze diese Gewalt kraft *menschlichen Rechts* (iure humano, acquisito). Gleichwie das Eigenthumsrecht an dieser oder jener concreten Sache menschliches, positives Recht ist (275), weil es sich unter Voraussetzung des Rechts zum Eigenthumserwerb auf Grund freier Thatsachen ergibt: so kann man auch die königliche Gewalt einfachhin menschliches Recht nennen, wenn man auf den *Träger* derselben sieht. Denn nicht Gott selbst bezeichnet direct und unmittelbar den Träger der öffentlichen Gewalt, sondern die Menschen: allerdings nicht immer durch Vertrag oder Wahl, wohl aber durch eine Reihe von verschiedenen Thatsachen, welche im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhangen und in ihrer Gesammtheit eben bewirken, daß eine Menge von Familien dauernd miteinander vereinigt sind, und daß — moralisch genommen — auch nur eine Person zur Innehabung der politischen Gewalt hic et nunc geeignet ist.

3. Es ist also ein himmelweiter Unterschied zwischen der Theorie Ludwigs des Bayern und Jakobs I. und der unserigen, worauf wir schon oben hingewiesen haben. Ludwig behauptete, die kaiserliche Gewalt und Würde stamme unmittelbar von Gott allein ab. Damit wollte er die Einsetzung der kaiserlichen Gewalt, *wie sie damals bestand*, durch die Päpste läugnen. Das war ein grober historischer Irrthum, der nur aus Anmaßung hervorging[1]. Jakob I. scheint — wahrscheinlich um die königliche Würde der päpstlichen gleichzustellen — angenommen zu haben, Gott selbst bezeichne unmittelbar

[1] *Hergenröther*, Katholische Kirche S. 151 und 210. Der römisch-deutsche Kaiser war bekanntlich der oberste Leiter der christlichen Völker in zeitlichen Dingen und der Schirmherr der Kirche (advocatus Ecclesiae). Diese Würde erhielt Karl der Große von Papst Leo III. am Weihnachtsfeste 800, und ihre Verleihung war immer an die Krönung durch den Papst gebunden.

die Könige durch eine Art übernatürlichen Eingreifens in die Geschicke der Menschen. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man, warum er sich auf das Beispiel Sauls und Davids berufen konnte, welche unmittelbar von Gott selbst zur Herrschaft bestimmt wurden; auch nur unter dieser Voraussetzung versteht man, warum er die Monarchie allein als berechtigte Regierungsform wollte gelten lassen. Mit dergleichen Uebertreibungen hat unsere Ansicht nichts gemein, da nach uns die demokratische Republik ebenso zu Recht bestehen kann wie die Monarchie oder Aristokratie, und die Bezeichnung des Monarchen nicht durch Gott selbst, sondern durch die Menschen geschieht, wenn auch nicht immer durch Vertrag oder Wahl.

4. Den Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die päpstliche Autorität und die königliche Gewalt verliehen werden, müssen wir noch eigens hervorheben, damit man unsere Theorie genauer verstehe. Nicht nur wird die päpstliche Gewalt immer und überall von Christus selbst verliehen, sondern der Träger derselben ist außerdem wenigstens insoweit bestimmt, als es nur *einer* sein kann, und zwar nur derjenige, den die Berechtigten zum Nachfolger Petri erwählen. Die Wahlberechtigten dürfen auch nicht die wesentlichen Befugnisse des Primates dem gewählten Papste vorenthalten, um sie theilweise einem andern zu übertragen. Denn die monarchische Verfassung hat die Kirche von Christus selbst erhalten, und daran dürfen die Menschen nicht rütteln. Dagegen kann die obrigkeitliche Gewalt ebenso gut im ganzen Volke oder in einem bevorzugten Stand als in einem Monarchen sein und die Gewalt des Monarchen in verschiedener Weise beschränkt werden. Während die päpstliche Gewalt einfachhin kraft *göttlichen* Rechtes besteht, ruht die königliche Gewalt auf *menschlichem* Recht.

In dieser Beziehung ist auch ein großer Unterschied zwischen der väterlichen, eheherrlichen und königlichen Gewalt. Die väterliche Gewalt ist einfachhin göttliches Recht, nicht nur weil sie selbst von Gott kommt, sondern auch weil sie nothwendig und ausschließlich dem Vater zusteht, so daß es nicht in der Macht der Menschen liegt, ihm diese Gewalt zu nehmen oder zu schmälern. Dasselbe gilt von der Gewalt des Gatten über die Gattin; aber nicht von der königlichen Gewalt, deren Bestand wenigstens indirect von dem Willen der Menschen bedingt ist[1].

5. Gegen die Allgemeingiltigkeit der Uebertragungstheorie haben wir oben (439) die Thatsache geltend gemacht, daß uns in den ältesten Zeiten immer und überall Monarchien begegnen. Die älteste Geschichte weiß nur von Königen zu erzählen und hat uns auch nicht die geringste Spur von einer Republik aufbewahrt. Ebenso sehr wie gegen die Uebertragungstheorie spricht diese unläugbare Thatsache zu Gunsten der von uns aufgestellten Theorie[2].

[1] Sieh oben S. 444.

[2] Auch der hl. *Thomas* scheint im Anschluß an *Aristoteles* den Grund, weshalb uns ursprünglich überall Monarchien entgegentreten, darin zu finden, daß das Haupt der Familie der geborene Regent der ganzen Gemeinde war, die sich aus der Familie entwickelte. Cf. In I. Polit. lect. 1: Quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit, quod a principio quaelibet civitas regebatur a rege. . . Quia omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex con-

Wir müssen diese Thatsache aber noch von einer neuen Seite beleuchten. Vielleicht könnte der Umstand, daß wir bei Verwerthung derselben als Beweis gegen die Uebertragungstheorie fast nur die richterliche Function der Staatsgewalt betonten, den Verdacht erwecken, wir hätten dies absichtlich gethan, um uns den Beweis zu erleichtern. Doch dem ist nicht so. Das entspricht vielmehr durchaus der geschichtlichen Wahrheit. Zuerst waren die Könige nur Richter, und erst allmählich entfalteten sich, je nach der Lage der Umstände, die übrigen Functionen der Staatsgewalt.

Wir dürfen uns eben nicht auf einen doctrinären Standpunkt stellen und uns einbilden, die Menschen hätten von Anfang an einen fertigen Begriff von Staat und Staatsgewalt gehabt und seien nun mit diesen regelrechten Begriffen an die Gründung von Staaten herangetreten. Es ging hier, wie es überall in der organischen Natur zu gehen pflegt. Aus winzigen Anfängen entwickelt sich der Same durch unmerkliche, stetig fortschreitende Uebergänge zum herrlichen Baum, der seine schattige Krone hoch in die Luft trägt. So auch in Bezug auf die gesellschaftlichen Bildungen. Anfänglich fühlte man nur das Bedürfniß des Rechtsschutzes und der Rechtssicherheit, und das führte zur Anerkennung eines Richters, der schon durch die Verhältnisse zu diesem Amt auserkoren war. Erst später und allmählich erkannte man die Nothwendigkeit der anderen obrigkeitlichen Gerechtsame, und nur auf diesem Wege kam man allmählich zum vollkommenen Staatsbegriff.

Die Geschichte bestätigt diese Auffassung vollauf. Richten und Herrschen waren den Alten nahezu gleichbedeutende Begriffe, so daß Artemidorus sagen konnte: „Die Alten nannten das Regieren Richten.“ [1] Dasselbe bezeugt die Heilige Schrift, die an vielen Stellen das Amt des Königs als ein Richten und den König selbst einfachhin als Richter bezeichnet [2]. Auch im alten deutschen Recht gilt der König als höchster Schirmer und Schützer des Rechts, sowohl im Frieden nach innen als im Kriege nach außen [3].

Zweites Kapitel.

Der Zweck des Staates.

Erster Artikel.

Unrichtige Ansichten über den Staatszweck.

§ 1.

Die Läugner des natürlichen Staatszweckes.

Wäre der Staat nur ein Werk rein menschlicher Willkür, so gäbe es auch keinen durch die Natur bestimmten Staatszweck, und unsere Untersuchung über den Staatszweck wäre eine rein geschichtliche. Wollen wir den Zweck

sanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. . . Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.

[1] Oneirocrit. 2, 14: Κρίνειν τὸ ἄρχειν ἔλεγον οἱ παλαιοί.

[2] 1 Kön. 8, 5. 20; 2 Kön. 15, 4.

[3] Mit Recht bemerkt Wilh. v. Humboldt (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Breslau 1851. S. 46), „daß in allen früheren Nationen die Könige nichts anderes waren als Anführer im Kriege und Richter im Frieden“.

einer Handels- oder Industriegesellschaft erfahren, so fragen wir: Zu welchem Zweck sind die Gründer derselben zusammengetreten? Wir lassen uns die Statuten der Gesellschaft vorlegen. Gerade so müßten wir in Bezug auf den Staat verfahren, wenn er eine willkürliche Schöpfung der Menschen wäre. Aber da wir nachgewiesen, daß er eine in der Natur des Menschen nothwendig begründete und mithin vom Urheber derselben gewollte Anstalt ist, so muß er auch, wie alle natürlichen Anstalten, einen von Natur aus bestimmten Zweck haben. Gott wirkt nichts zwecklos. Gleichwie wir daraus, daß Gott die Familie will, mit Recht schließen, er wolle sie zu einem bestimmten Zweck, so können wir dasselbe in Bezug auf den Staat behaupten. Gott konnte den Staat nicht wollen, ohne ihn zu einem bestimmten Zweck zu wollen. Und dieser Zweck muß durch die Natur selbst vorgezeichnet sein, da der Staat eine natürliche Gemeinschaft ist.

Ganz unhaltbar ist deshalb die schon oben erwähnte Ansicht K. L. v. Hallers, der zwar den Staat als eine naturnothwendige Erscheinung betrachtet, aber das Vorhandensein eines eigenen Staatszweckes einfachhin bestreitet. Diese Anschauung hängt mit seiner ganz verkehrten Auffassung vom Wesen des Staates als einem bloßen Neben- und Uebereinander von privatrechtlichen Verhältnissen zusammen.

Unrichtig ist auch die Meinung Montesquieu's [1], die Staaten hätten nur die Selbsterhaltung zum gemeinsamen Zweck, außerdem aber habe jeder Staat einen besondern, ihm eigenthümlichen Zweck: die Vergrößerung sei der Zweck Roms, der Krieg derjenige Sparta's, die Religion derjenige der jüdischen Gesetze, der Handel derjenige Marseille's gewesen, der Ruhm des Fürsten und des Staates sei derjenige der Monarchien u. s. w. [2] Aber der vielgefeierte Staatslehrer macht sich hier einer Verwechslung schuldig, wie man sie bei ihm nicht selten findet. Er verwechselt den Staatszweck mit den verschiedenen Mitteln, durch die man denselben zu erreichen sucht. Der Zweck des Staates ist überall das Gemeinwohl, aber die Mittel zu diesem Zweck können verschiedene sein, je nach der Verschiedenheit der Bedürfnisse und der örtlichen und zeitlichen Umstände. Was soll es auch heißen, der Zweck eines Staates sei der Handel oder der Krieg oder die Schifffahrt? Treibt man denn Handel, um Handel zu treiben?

Wer das Vorhandensein eines natürlichen Staatszweckes bestreitet, untergräbt damit den wissenschaftlichen Charakter der Staatslehre oder läugnet vielmehr die Möglichkeit eines philosophischen Staatsrechts. Denn dieses setzt voraus, daß der Staat eine bestimmte, durch die Natur selbst bezeichnete Wesenheit, einen bestimmten Zweck, bestimmte Eigenschaften habe. Wer das in Abrede stellt, muß die Staatslehre als einen Theil der Geschichte oder ausschließlich als Theil der positiven, nach Nationen verschiedenen Rechtswissenschaft ansehen und auf eine philosophische Betrachtung des Staates verzichten. Er hat auch kein Recht, allgemein von bestimmten Schranken,

[1] De l'esprit des lois l. XI. c. 5.

[2] De l'esprit des lois l. XI. c. 5: „Quoique tous les états ayent en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque état en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome, la guerre celui de Lacédémone, la religion celui des lois judaïques, le commerce celui de Marseille, la tranquillité publique celui de la Chine, la navigation celui des Rhodiens etc.“

Zielen und Pflichten der Staatsthätigkeit zu reden oder wissenschaftlich den Umfang der staatlichen Einmischung in Privatverhältnisse zu umgrenzen. Höchstens könnte er auf Grund der bestehenden Gesetze sagen, dieses oder jenes sei im Staate A, nicht aber im Staate B zulässig. Auch das Wesen des Staates läßt sich nur aus seinem Zweck begreifen. Denn die Natur der Gesellschaft richtet sich nach dem Zweck, den sie erstrebt. Man sieht hieraus, von welch grundlegender Bedeutung die Anerkennung eines natürlichen Staatszweckes ist.

§ 2.

Die individualistische Auffassung des Staatszweckes.

I. Den Bestand eines durch die Natur selbst bestimmten Staatszweckes vorausgesetzt, lassen sich zwei große Richtungen in der nähern Kennzeichnung dieses Zweckes unterscheiden. Die eine schränkt ihn über Gebühr ein, die andere dehnt ihn übermäßig aus.

Hier zunächst von der erstern Richtung, der individualistischen, die man unter der allgemeinen Bezeichnung der Theorie des sogenannten reinen Rechtsstaates oder Freiheitsstaates zusammenfassen kann. Nach dieser Theorie ist der ausschließliche Zweck des Staates, oder genauer der Staatsgewalt, der Rechtsschutz. Unter den zu schützenden Rechten sind aber hier nur die Privatrechte oder die Rechte der Unterthanen zu verstehen[1], und der Umfang dieser Rechte mißt sich selbst wieder an der für alle gleichen persönlichen Freiheit. Man nennt diese Theorie auch die Theorie der Coexistenz der gleichen Freiheit für alle.

Von einem dreifachen Standpunkte aus ist man zu dieser Ansicht gelangt: vom volkswirthschaftlichen, rechtsphilosophischen und naturphilosophischen Standpunkt.

1. Vom volkswirthschaftlichen Standpunkt kam zu obiger Ansicht die physiokratische Schule in Frankreich und von ihr beeinflußt die sogenannte classische Nationalökonomie (der liberale Oekonomismus) in England: A. Smith, D. Ricardo und ihre Anhänger. Von England aus erhielt die Ansicht in Frankreich neuen Aufschwung und wurde hier von J. B. Say, Fr. Bastiat und andere fast zum Gemeingut aller Gebildeten. In Deutschland ist namentlich Prince-Smith, der Gründer der Freihandelspartei, für das allgemeine Gewährenlassen, das „freie Spiel der ökonomischen Kräfte" eingetreten.

Gemeinsam ist dieser ganzen Richtung der Glaube an nothwendige volkswirthschaftliche Naturgesetze, welche sich von selbst verwirklichen und die Gesellschaft zum wahren Wohle führen, sobald man sich jeder künstlichen Einmischung enthält, die über den bloßen Rechtsschutz hinausgeht. Den kürzesten Ausdruck hat dieser Grundgedanke gefunden in dem geflügelten Worte des Physiokraten Gournay: Laissez faire, laissez passer, et le monde va de lui-même.

Ein anderer Grundgedanke dieser Richtung ist in den Worten Rousseau's enthalten: Alles, was von der Natur kommt, ist gut, nur die Menschen ver-

[1] Daß man unter den Rechten, deren Schutz den Zweck des Staates bilden soll, nicht die öffentlichen Rechte der Gesammtheit verstehen kann, scheint von selbst einleuchtend. Der Staat hat diejenigen Rechte, welche ihm zur Erreichung seines Zweckes nothwendig sind. Welches ist nun dieser Zweck? Offenbar kann man nicht ohne fehlerhafte Kreisbewegung antworten: der Schutz der öffentlichen Rechte.

derben es[1]. Wenn der Mensch von Natur aus gut, ja vollkommen ist, wozu dann ihn durch Gesetze hemmen und fesseln. Man gebe ihm die volle Freiheit, man überlasse ihn seinen natürlichen Neigungen und Trieben, und die schönste Weltordnung wird von selbst entstehen.

„Das persönliche Interesse", sagt Mercier de la Rivière, einer der Hauptvertreter des Physiokratismus, „drängt lebhaft und ohne Unterlaß jeden Menschen im besondern, alle Dinge zu vervollkommnen und zu vervielfachen, deren Verkäufer er selbst ist; er will damit die Masse der Genüsse, die er anderen verschaffen kann, vergrößern, um dadurch die Masse der Genüsse, die andere ihm auf dem Tauschwege verschaffen können, zu vergrößern. Die Welt geht dann von selbst ihren Weg. Das Verlangen, zu genießen, sowie die Freiheit, zu genießen, welche unaufhörlich an der Vervielfältigung der Production und dem Wachsthum der Industrie arbeiten, vermitteln alsdann der ganzen Gesellschaft eine Bewegung, die sich zu einem beständigen Streben nach ihrem möglichst besten Zustande gestaltet."[2]

Ad. Smith und seine Nachfolger, die sogenannten classischen Nationalökonomen, theilen im wesentlichen den Standpunkt der Physiokraten.

„Beseitigt man", sagt Smith, „alle Systeme der Bevorzugung und Behinderung hinsichtlich des Gebrauches der productiven Kräfte, so stellt sich das einfache und leichte System der natürlichen Freiheiten von selbst ein und findet sich von selbst ausgeführt."[3] In der Ausführung ist jedoch Smith seinem Grundprincipe nicht vollständig treu geblieben, weil nach ihm der Staat nicht bloß den Rechtsschutz nach innen und außen gewähren, sondern auch öffentliche Werke und Einrichtungen ins Leben rufen soll, zu welchen Privatkräfte nicht ausreichen[4].

Den Gipfelpunkt erreichten die optimistischen Ideen dieser Nationalökonomen bei Fr. Bastiat, der in seinen „Oekonomischen Harmonien" unter anderem folgenden Satz leistet: „Lassen wir die Menschen arbeiten, lernen, sich vereinigen, handeln, einander bekämpfen, da ja nach den Rathschlüssen der Vorsehung aus ihrer intelligenten Spontaneität nur Ordnung, Harmonie, Fortschritt zum Guten, Bessern, Besten, ja zum Besten bis ins Unendliche hervorgehen kann."[5]

Prince-Smith, der Hauptvertreter der individualistischen Richtung unter den deutschen Nationalökonomen, behauptet: „Dem Staate erkennt der Freihandel keine andere Aufgabe zu als eben die eine: die Production von Sicherheit... da überhaupt beim Walten absoluter volkswirthschaftlicher Freiheit jeder nach bester Einsicht und nach Kräften strebt, das Einträglichste zu thun und das weniger Einträgliche zu unterlassen, so kann die in den Volkshaushalt sich einmischende Staatsgewalt überhaupt an diesem freien Gange nur dadurch etwas ändern, daß sie das weniger Zuträgliche gebietet.... Der einzige, der ein Interesse haben kann an der Einmischung der Staatsgewalt in den Staatshaushalt ist der Monopolgeist, der den erhöhten eigenen Nutzen nicht durch Erhöhung der eigenen Leistung erstrebt, sondern durch Hemmung der Leistung anderer."[6]

2. Vom rechtsphilosophischen Standpunkt ist Kant zur Theorie des „Rechtsstaates" gelangt. Wie weit sonst Kant und Rousseau voneinander ab-

[1] Tout est bon, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme. Anfangsworte des ersten Buches von „Émile".

[2] Vgl. Périn, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert. Freiburg 1882. S. 24. [3] Périn a. a. O. S. 30.

[4] Man sehe die Einleitung zum 5. Buch seiner Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Deutsch von Löwenthal. Berlin 1879.

[5] Harmonies économiques. Paris 1884. p. 12.

[6] Rentzsch, Handwörterbuch, Artikel Handelsfreiheit.

weichen, beide gehen in ihren Rechtsanschauungen vom Begriff der persönlichen unbeschränkten Freiheit aus.

Kant sieht es als eine allgemeine Vernunftforderung an, daß die Freiheit in der Selbstbestimmung herrsche, und zwar nicht nur in Bezug auf die inneren Triebfedern, sondern auch in Bezug auf die äußeren Handlungen. Auf die letztere Art des Freiheitsgebrauches bezieht sich das Recht, welches nichts anderes ist als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen bestehen kann. Die Verwirklichung dieses Rechts bildet den Zweck des Staates: er soll die Möglichkeit des Zusammenbestehens der gleichen Freiheit für alle (Princip der Coexistenz der Freiheit) bewirken und verbürgen[1].

J. G. Fichte ist, wie überhaupt in der Rechtslehre, so auch in der Staatslehre im wesentlichen bei Kant stehen geblieben (I, 422). Am folgerichtigsten hat W. v. Humboldt[2] die Theorie des reinen Rechtsstaates entwickelt.

Humboldt ist der Ansicht, „daß die wahre Vernunft des Menschen keinen andern Zustand wünschen kann als einen solchen, in welchem nicht nur jeder einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst in seiner Eigenthümlichkeit zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andere Gestalt von Menschenhänden empfängt als ihr jeder einzelne nach dem Maße seines Bedürfnisses, seiner Kraft und seines Rechts selbst und unwillkürlich gibt“[3]. Daher spricht er dem Staate das Recht und die Pflicht ab, irgendwie direct oder indirect für den positiven Wohlstand des Volkes zu sorgen, etwa durch Ermunterungen u. dgl. Der Staat hat einzig und allein den Schutz gegen innere und äußere Feinde zu gewähren[4]. Er hat also weder für die Förderung der Sittlichkeit noch für die der Religion etwas zu unternehmen und darf nur solche Handlungen verbieten, welche die Rechte eines andern schmälern, d. h. „ihm ohne oder gegen seinen Willen einen Theil seines Eigenthums und seiner persönlichen Freiheit entziehen“. „Wer Dinge äußert oder Handlungen vornimmt, welche das Gewissen oder die Sittlichkeit anderer beleidigen, mag unmoralisch handeln; allein sofern er sich keine Zudringlichkeit zu Schulden kommen läßt, kränkt er kein Recht.“ Also hat auch die Staatsgewalt sich nicht um ihn zu kümmern. „Selbst der doch gewiß weit schlimmere Fall, wenn der Anblick dieser oder jener Handlung, das Anhören dieses oder jenes Raisonnements die Tugend oder den gesunden Verstand anderer verführte, würde keine Einschränkung der Freiheit erlauben.“ Die Ehe soll dem freien Belieben der Einzelnen überlassen bleiben[5].

3. Von naturphilosophischem oder genauer von materialistischem Standpunkt ist noch in neuerer Zeit Herbert Spencer zur Rechtsschutztheorie gelangt. Wie in der ganzen Natur, so soll auch im Menschengeschlecht der freie Kampf ums Dasein herrschen, damit die besser angepaßten Individuen obsiegen und so eine beständige Entwicklung zum Bessern stattfinde.

Nur wer die Gesetze, welche das Gesellschaftsleben beherrschen, wohl kennt, soll sich an die Leitung eines Staates heranwagen, und die Kenntniß dieser Gesetze erfordert gründliche geschichtliche und sociologische Studien. Aus der Geschichte lernen wir, daß jedes positive Eingreifen der Staatsgewalt zum Wohl der Unterthanen, z. B. zu Gunsten der Armen oder Verlassenen, soweit es nicht den bloßen Schutz der individuellen Rechte und Freiheiten gegen

[1] Sieh I, 421.
[2] Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Breslau 1851. [3] A. a. O. S. 15. [4] Ebend. S. 39. [5] Ebend. S. 29.

innere und äußere Feinde zum Zwecke hat, sich schließlich als schädlich erweist und anstatt des Glückes das Elend erhöht. Dasselbe lehrt auch die Sociologie. Es ist ein Naturgesetz, daß im Kampf ums Dasein die besser Angepaßten oder für diesen Kampf besser Ausgerüsteten obsiegen, und daß sich so die Lebewesen immer mehr durch Ausscheidung der Untauglichen vervollkommnen. Das gilt auch von den Menschen. Die Gesetze sollen deshalb nicht störend in diesen Kampf eingreifen, sonst hindern sie das Fortleben der besser Veranlagten zu Gunsten der Schwächeren und Unfähigeren. Diesen Grundsätzen entsprechend verwirft Spencer z. B. die Gesetze, welche den Bierverkauf einschränken, um die Trunksucht zu verhindern, oder das Einziehen von Steuern, um öffentliche Museen oder Bibliotheken zu bauen[1]. Die Vertragsfreiheit soll völlig unbeschränkt sein, aber die Einhaltung der eingegangenen Verträge erzwungen werden[2]. Noch viel mehr ist er selbstverständlich gegen jedes staatliche Eingreifen in Bezug auf Schule, Religion, Kunst u. dgl.

Der Grundirrthum Spencers ist, wie E. de Laveleye in einer Widerlegung desselben[3] sehr gut nachgewiesen, der Wahn, es genüge der bloße Rechtsschutz von seiten des Staates, um zu bewirken, daß die Tauglichsten obsiegen. Er vergißt, daß der Kampf ums Dasein innerhalb des Menschengeschlechtes unter der Herrschaft der Staatsgesetze über das Eigenthum, das Erbrecht, den Handel, die öffentlichen Einrichtungen vor sich geht. Selbst die Wahrheit des Spencer'schen survival of the fittest (Ueberleben des Tauglichsten) vorausgesetzt, müßte man also, um dieses Princip in Bezug auf die Menschen zu erproben, alle positiven Gesetze und Einrichtungen beseitigen und zum Naturzustand im Sinne Rousseau's zurückkehren.

Das gesellschaftliche Leben der Menschen wird eben von ganz anderen Gesetzen geregelt, und nur zu häufig gewahren wir, daß unfähige, kränkliche, krüppelhafte Menschen, von den Umständen, besonders durch Erbschaft oder andere Zufälligkeiten begünstigt, eine mächtige und reiche Familie gründeten und zu hohen Stellen gelangten, während ein gesunder, kräftiger und genialer Mensch vielleicht im Elende lebt und stirbt.

II. Widerlegung. Lassalle hat sich bekanntlich über die Auffassung des Staates als einer bloßen Rechtsanstalt lustig gemacht und sie spöttisch eine „Nachtwächteridee“ genannt, weil sie sich den Staat nur unter dem Bilde eines Nachtwächters vorzustellen vermöge, dessen ganze Aufgabe in der Verhütung von Raub und Einbruch bestehe. Dieser Spott ist nicht unberechtigt.

1. Die Auffassung des Staates als bloßer Rechtsschutzanstalt ist einseitig und mangelhaft. Gewiß, die individuelle Freiheit und Sicherheit ist ein großes Gut, das nicht unterschätzt werden darf, aber man darf über ihr nicht alles andere übersehen.

Wollen wir den Zweck des Staates erkennen, so brauchen wir bloß den Gründen nachzuforschen, auf denen seine Nothwendigkeit beruht. Denn der Zweck des Staates kann kein anderer sein als die Befriedigung der Bedürfnisse, um derentwillen wir ihn als naturnothwendig erkennen. Einen andern Weg, philosophisch den Staatszweck zu erkennen, gibt es nicht.

Welches sind nun die Bedürfnisse, die immer und überall zur Bildung der Staaten führen? Dazu gehört nicht bloß das Bedürfniß nach Freiheit und Sicherheit, sondern auch das Bedürfniß nach all den geistigen und leiblichen Gütern, welche zur zeitlichen Wohlfahrt nöthig sind. Der Mensch be-

[1] In der Schrift The Man versus the State p. 105. [2] L. c. p. 101.
[3] L'état et l'individu. Florence 1885.

darf zu seinem irdischen Wohlergehen nicht bloß der Rechtssicherheit, sondern mancherlei geistiger und leiblicher Güter, und da er zur Beschaffung dieser Güter allein nicht fähig ist, verbindet er sich mit anderen seinesgleichen, um so seiner eigenen Unzulänglichkeit abzuhelfen. Das Bedürfniß nach *Ergänzung* ist es, welches zuerst die Individuen zu Familien und die Familien wieder zu größeren Gemeinwesen vereinigt. Soweit nun freie Privatvereinigungen unter sich genügen, um die erforderlichen Güter für alle zu beschaffen, bedarf es keines obrigkeitlichen Eingreifens. Allein thatsächlich reicht dazu bloße Privatthätigkeit in vielen Fällen nicht aus. Denn diese schaut nur auf das Privatwohl, und gäbe es nicht eine Autorität, welche auf die Ergänzungsbedürftigkeit *aller* Glieder des Staates Rücksicht nähme, so könnte es geschehen, daß viele trotz der formellen Rechtssicherheit im größten Elende leben müßten oder im Staat nicht das fänden, was sie, durch ihre Natur getrieben, darin suchen. *Alle* werden durch ihre Natur zum staatlichen Leben hingezogen, und zwar auf Grund ihres Strebens nach Glück und Vervollkommnung; es muß also auch *allen* in einem wohlgeordneten Staatswesen möglich sein, ihr irdisches Glück wenigstens in irgend welchem Grade zu erreichen. Das kann aber allgemein nur der Fall sein, wenn es eine Autorität gibt, die nicht das Privatinteresse, sondern das Wohl der Gesammtheit zum Ziele hat, und zwar nicht bloß in Bezug auf die Rechtssicherheit, sondern auch in Bezug auf die gesammte zeitliche Wohlfahrt.

2. Thatsächlich hat sich auch noch kein einziger Staat mit der bloßen Sorge für die allgemeine und gleiche Freiheit zufrieden gegeben. Selbst England und Nordamerika, welche doch als die hauptsächlichsten Vertreter des Freiheitsprincips gelten, haben sich zu keiner Zeit damit begnügt. Sie wenden z. B. der Hebung des Handels, der Industrie, des Ackerbaues ihre Sorgfalt zu, suchen durch Ausstellungen, Prämien, Eröffnung neuer Handelswege die öffentliche Wirthschaft zu heben; auch das Schulwesen trachtet man zu fördern, wenn man auch weit davon entfernt ist, ein staatliches Schulmonopol in Anspruch zu nehmen. Alle diese Maßregeln lassen sich aber nicht unter den Begriff des bloßen Rechtsschutzes bringen.

3. Die Theorie des Rechtsstaates hat, wenigstens im Sinne ihrer ersten Begründer, die völlige Autonomie des Individuums zur stillschweigenden Voraussetzung [1]. Das Individuum darf als gleichberechtigt mit allen anderen, wofern es nicht selbst einwilligt, nur jenen Freiheitsbeschränkungen unterworfen werden, welche nothwendig sind, um allen die gleiche Freiheit zu sichern. Damit wird die Freiheit als letzter Zweck des Staates hingestellt und der Staat von der sittlichen Ordnung losgelöst. Denn die Freiheit in sich und als Selbstzweck betrachtet ist noch kein sittliches Gut, sie läßt sich zum Bösen ebenso gut gebrauchen als zum Guten. Wenn nun der Staat mit seinen Gesetzen nichts anderes zu bezwecken hat als die gleiche Freiheit aller, der Guten wie der Bösen, ist er und die ganze von ihm geschaffene Rechtsordnung von der Sittlichkeit losgelöst. Ob das Gute oder Böse zur Herrschaft gelange, ist ihm gleichgiltig; ihm genügt, wenn alle dieselbe Rechtssicherheit genießen.

---

[1] Sieh *Th. Meyer*, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (1868) S. 279 ff., und „Stimmen aus Maria-Laach" XL, 47 ff.

Hieraus folgt weiter, daß der Staat als Staat eigentlich einen bloß *negativen* Zweck hat. Das Eintreten von Rechtsverletzungen oder Uebergriffen in die Freiheitssphäre anderer soll *verhindert* werden. Kommen keine Uebergriffe vor, so ist ein gemeinsames Zusammenwirken aller ganz überflüssig, darf also von der Staatsgewalt nicht gefordert werden. So wird der Staat seines Charakters als einer einheitlichen moralischen Person beraubt und zu einem regellosen Nebeneinander von Individuen aufgelöst, die nicht mehr Einheit und Zusammenhang untereinander haben als die Theilnehmer an einem Jahrmarkt, unter denen ein Polizist seines Amtes waltet. Wenn der Staat als eine moralische Person aufgefaßt würde, so müßte er auch einen eigenen positiven Zweck haben.

4. Die Rechtstheorie führt auch zu ganz unzulässigen Folgerungen. a) Auf sittlichem Gebiete führt sie nothwendig zur Duldung aller, auch der schwersten Aergernisse und Mißstände, sobald niemandes Freiheit und Recht dadurch beeinträchtigt wird. Es dürften also Vielweiberei, Ehebruch, öffentliche Unzucht, Blutschande, Ausstellung schamloser Bilder, Verbreitung unsittlicher Bücher u. s. w. nicht verboten werden, *wenn alle Betheiligten einwilligen*. Der Staat müßte ruhig zusehen, wie die Sittlichkeit, auf der er als seiner nothwendigen Grundlage ruht, planmäßig untergraben wird.

Ebenso dürfte sich der Staat in keiner Weise um Schutz und Pflege der Religion kümmern, außer insoweit die Privatrechte oder die persönliche Freiheit in Frage kommen. Die Religionslosigkeit des Staates — wenigstens in der rein natürlichen Ordnung und abgesehen vom Dasein der von Christus gestifteten Kirche — ist damit schon im Princip ausgesprochen. Höchstens könnte man insofern noch von Staats wegen der Religion eine Aufmerksamkeit zuwenden, als sie zur persönlichen Sicherheit und Freiheit nothwendig, d. h. insofern sie eine Hilfsanstalt der Polizei ist.

b) Verderblich sind auch die Folgen der Rechtstheorie auf volkswirthschaftlichem Gebiet, auf dem sie zum reinen Manchesterthum mit seinem laissez faire und laissez passer führt. Sie duldet keine Schranken der persönlichen Freiheit. Obwohl man sie nie vollständig in Uebung zu bringen vermochte, so beherrschte sie doch lange Zeit unsere Gesetzgebungen und war die Veranlassung, daß die schützenden Einrichtungen einer verständigeren Zeit alle schonungslos niedergerissen wurden, um dem individuellen Wettbewerb freie Bahn zu schaffen. Und die Folge davon war? Es soll nicht geläugnet werden, daß diese Entfesselung aller wirthschaftlichen Kräfte manches Gute geschaffen hat. Viele Erfindungen und Entdeckungen wären ohne sie höchst wahrscheinlich nicht gemacht worden, und der dadurch ermöglichte Aufschwung des Handels und der Industrie hat dem Wohlleben und der Cultur Mittel zur Verfügung gestellt, von denen frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Aber die Schattenseiten daneben: das Massenelend, die fortschreitende Zersetzung der Mittelstände, die Unsicherheit aller wirthschaftlichen Verhältnisse, die Krisen und Krache, welche wie eine chronische Seuche die Länder heimsuchen und oft über Nacht zahlreiche Familien in Armuth und Elend stürzen, vor allem aber die drohende Haltung des „vierten Standes", welcher voll Ingrimm und Erbitterung den Umsturz aller bestehenden Verhältnisse auf seine Fahne geschrieben! Kein Wunder, daß heute auch die extremsten Anhänger des Gewährenlassens unter dem Banne der

öffentlichen Meinung mit Hand ans Werk legen, um die durch ihre Lehren der Gesellschaft geschlagenen Wunden auf dem Wege der Gesetzgebung zu heilen.

Daß es so kommen mußte, war von Anfang an klar. Die Menschen sind eben keine Engel. Ueberall, wo sie frei und ungehindert ihren selbstsüchtigen Trieben und Leidenschaften folgen, wird anstatt der von Bastiat geträumten Harmonie ein wüster Kampf aller gegen alle entbrennen, ein Kampf, der schließlich mit der Unterdrückung und dem Elend der Schwächeren enden muß, wie wir schon oben (451) gegen Spencer andeuteten.

Gewiß mit Recht ist deshalb auch in der Wissenschaft der Standpunkt des bloßen Gewährenlassens innerhalb des allgemeinen Rechtsschutzes aufgegeben.

III. *Der Rechtsstaat auf christlicher Grundlage.* Bisher haben wir nur den Rechtsschutzstaat in dem Sinne widerlegt, wie ihn die Anhänger des liberalen Individualismus seit Kant auffassen. Wir müssen aber noch kurz einer Schule gedenken, welche auch in katholischen Kreisen ihre Anhänger hat und den Rechtsstaat im christlichen bezw. katholischen Sinn aufgefaßt wissen will. Nach dieser Schule soll sich zwar die Staatsgewalt auf den bloßen Rechtsschutz beschränken, aber unter den zu schützenden Rechten sind nicht nur die Privatrechte, auch der Katholiken, sondern auch die öffentlichen Rechte der Kirche zu verstehen. Da die Kirche an und für sich allein das Recht öffentlicher Duldung hat, so werden vom Standpunkte dieser Rechtsschutztheorie manche Schlußfolgerungen, die wir oben gegen den liberalen Individualismus geltend machten, hinfällig, wenigstens insoweit das religiöse und sittliche Gebiet in Betracht kommt.

Trotzdem glauben wir, daß auch diese Auffassung unhaltbar ist. Der oben (451) an erster Stelle gegen den liberalen Rechtsschutzstaat geltend gemachte Grund behält auch gegen sie seine volle Kraft. Der bloße Rechtsschutz wird dem Ergänzungsbedürfniß, welches die Wurzel aller Gesellschaftsbildungen ist, nicht gerecht. Der Staat stellt die höchste Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung und den Abschluß derselben in der bloß natürlichen Ordnung dar. Er muß deshalb auch dem Ergänzungsbedürfniß innerhalb dieser Ordnung vollkommen entsprechen. Die Anhänger dieser Richtung sind auch genöthigt, das Verhalten aller Staaten zu allen Zeiten zu verurtheilen. Nehmen wir nur ein Beispiel heraus: alle civilisirten Staaten ohne Ausnahme haben manches zur Pflege des öffentlichen Unterrichtes gethan, z. B. durch Errichtung von Hochschulen, technischen Schulen, Bibliotheken. Vom Standpunkt des bloßen Rechtschutzes läßt sich das ganz und gar nicht rechtfertigen. Ebenso wenig ließen sich öffentliche Ausstellungen, wissenschaftliche Expeditionen rechtfertigen. Die Herstellung großer Verkehrsstraßen könnte nur insofern gebilligt werden, als sie strategischen Zwecken oder der Aufbringung der nöthigen Staatseinkünfte dienen.

Selbst auf religiösem Gebiete befriedigt die Theorie des bloßen Rechtsschutzes keineswegs. Gewiß, der Staat soll nicht nur die einzelnen Katholiken, sondern auch die Kirche in ihren Rechten schützen, und ein solcher Zustand ist besser als ein Zustand staatlicher Bevormundung und Knechtung, welcher der Kirche unter der Maske wohlwollender Unterstützung alle Lebensadern unterbindet. Aber ein an und für sich wünschenswerther und von Gott gewollter Zustand ist das nicht, wie wir weiter unten bei Besprechung des Verhältnisses von

Kirche und Staat zeigen werden. Der Staat soll die Kirche nicht bloß schützen, sondern unterstützen und fördern, und zwar in seinem allereigensten Interesse.

Stellen wir uns aber auf den rein natürlichen Standpunkt, wo es keine Kirche gäbe, so hätte nach der Ansicht der Gegner der Staat nichts zu thun als die Privatthätigkeit in Bezug auf die Religion zu schützen. Der Staat als Staat hätte kein Recht und keine Pflicht, öffentlich für die Religion zu sorgen oder dieselbe zu fördern. Es könnten deshalb die Privaten allgemein jede positive Religionsübung unterlassen, ohne daß der Staat etwas dagegen anzuordnen befugt wäre. Denn hier ist kein Recht zu schützen.

Ja noch mehr. Wir behaupten: vom Standpunkt des bloßen Rechtsschutzes hätte der Staat innerhalb der rein natürlichen Ordnung kein Recht, Verbrechen gegen die Sittlichkeit, die mit Einwilligung aller Betheiligten begangen werden, zu bestrafen. Denn durch solche Verbrechen, z. B. die Prostitution, wird kein Recht verletzt. Höchstens könnte man entgegnen, das Recht der Gesammtheit (des Staates) auf die öffentliche Sittlichkeit werde mißachtet. Allein wenn man den Rechtsschutz als Zweck des Staates bezeichnet, so kann man unter den zu schützenden Rechten nicht die *öffentlichen Rechte des Staates* verstehen, wie wir schon oben (448 Anm. 1) dargelegt haben. Sonst bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreis, indem man zuerst den Staatszweck aus den öffentlichen Rechten herleitet und dann wieder die öffentlichen Rechte aus dem Staatszweck. Denn der Staat hat nur jene Rechte, die ihm zu seinem Zwecke nothwendig sind. Bevor man also seine Rechte bestimmen kann, muß man wissen, welches sein Zweck sei.

Wir könnten endlich gegen die katholischen Anhänger des Rechtsstaates noch das Ansehen der großen Rechtslehrer der Vergangenheit geltend machen. Doch wir wollen deren Ansichten weiter unten bei der positiven Darlegung des Staatszweckes auseinandersetzen.

§ 3.

Die socialistische Auffassung des Staatszweckes.

I. Während die eben besprochene Auffassung des Staates nur an die *Individuen* und ihre gleichen Rechte und Freiheiten denkt, berücksichtigt eine andere Anschauung im Staate fast nur die *Gesammtheit*, die *Gesellschaft* als solche, so daß sie darüber die individuellen Rechte und Freiheiten über Gebühr vernachlässigt. Wir können diese Richtung die *socialistische* im weitesten Sinne nennen, wie wir die vorige die individualistische genannt haben. Während die Anhänger des ältern Liberalismus meist der individualistischen Anschauung vom Staate huldigten, stehen dagegen die Anhänger des jüngern Liberalismus, die sich vielfach bewußt oder unbewußt im Geleise Hegel'scher Ideen bewegen, vielfach auf dem Standpunkt socialistischer Anschauung — mit einziger Ausnahme des volkswirthschaftlichen Gebietes, auf dem sie nach wie vor zäh an ihrem Individualismus festhalten.

Wir wollen die wichtigsten hierhergehörigen Ansichten einer kleinen Musterung unterziehen und so der Erkenntniß des richtigen Staatszweckes den Weg bahnen.

1. Nach der *antiken Staatsidee* ist der Mensch um des Staates willen da, so daß seine Daseinsberechtigung und Bedeutung sich nach seiner

Beziehung zum öffentlichen Gemeinwesen richtet. Anklänge an diese Auffassung finden sich häufig bei Plato, der den Staat als den Menschen im großen ansieht und ihm als höchste Aufgabe die Erziehung der Bürger zur Tugend zuweist[1]. Obwohl Plato theoretisch den Menschen im Staat nicht völlig aufgehen läßt, sondern diesen eher als Anstalt zur Verwirklichung der Idee des Guten in den Bürgern ansieht, so ordnet er doch praktisch alle individuellen Interessen: Ehe, Erziehung, Familie, Eigenthum, dem Staate gänzlich unter. Der Staat wird zur Familie und zerstört dadurch diese.

Auch Aristoteles scheint den einzelnen Menschen völlig den Staatsinteressen unterzuordnen. Er definirt den Staat als „eine Gemeinschaft von Familien und Gemeinden, die sich selbst nicht nur zum Leben, sondern auch zum glücklichen und guten Leben genügt"[2]. Diese Bestimmung ist an sich ganz richtig, aber der Stagirite scheint im Verlauf seiner Erörterungen den Menschen ganz im Gemeinwesen aufgehen zu lassen. Wie ein Glied nur für den Körper da ist, so ist ihm der Mensch nur um der staatlichen Gesammtheit willen vorhanden; diese kann deshalb über den Einzelnen nach Belieben verfügen, wofern es nur in ihrem Interesse geschieht.

Die gleiche Anschauung, die uns bei Plato und Aristoteles begegnet, beherrscht das ganze Alterthum, dem überhaupt die Würde und Freiheit der menschlichen Person dem Staate gegenüber nie recht zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint. Die salus publica fordert unbedingt das Opfer jedes Privatwohles. Es hängt dies innig zusammen mit den unklaren Begriffen des Heidenthums von der Bestimmung des Menschen auf Erden und von seiner Stellung zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel. Wenn man den Menschen bloß „diesseitig" auffaßt und ihn bloß als einen Theil des Staates betrachtet, so liegt es nahe, ihn als Theil dem Ganzen völlig unterzuordnen, wie man ein Glied dem Körper oder ein Individuum der ganzen Heerde unterordnet.

Erst das Christenthum hat dem Menschen mit dem Bewußtsein seiner ewigen Bestimmung auch das Bewußtsein seiner persönlichen Würde und Freiheit gebracht und dadurch der staatlichen Allmacht Schranken gezogen. Wie wahr dies ist, erkennt man daraus, daß uns die antik-heidnische Anschauung und die Knechtschaft des Menschen unter dem staatlichen Despotismus auch heute noch überall außerhalb des Christenthums begegnet.

2. Mit dem Wiedererwachen der Antike, der Renaissance, tauchen auch neuerdings altheidnische Staatsgedanken auf, welche den Einzelnen der Gesammtheit oder gar dem Nutzen des Fürsten unterordnen.

Letztere Richtung wurde zuerst durch N. Machiavelli (1469—1527) vertreten, der in seinem berüchtigten Buche „Vom Fürsten" die Religion und Sittlich-

[1] De leg. VIII. p. 829 a: Δεῖ δὲ αὐτὴν (τὴν πόλιν) καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον ζῆν εὖ. In neuerer Zeit hat sich A. Trendelenburg die Platonische Idee vom Staat als dem „Menschen im großen" angeeignet. „Jeder Staat ist ein Versuch, den idealen Menschen zu verwirklichen. Es ist die Idee des Staates — Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volkes und daraus Selbstgenügung und Selbständigkeit" (Naturrecht § 151). „An dem reichen Inhalt der Idee gemessen, ist der Einzelne nur der potentielle Mensch, erst der Staat in der Geschichte des Volkes ist ein actueller."

[2] Polit. III. 9, 1281 a. 1: Πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους· τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.

keit ganz der sogenannten Staatsraison unterordnet und dem Fürsten gestattet, sich über alle Gebote der Moral und Religion und alle Privatrechte hinwegzusetzen, wenn sein Interesse es erheischt. Keiner hat aber den Absolutismus der Fürsten theoretisch mehr begründet als Th. Hobbes, der die Staatsgewalt als absolut, unbeschränkt und untheilbar[1] bezeichnet, weil sie die höchste Einheit und Macht darstellt. Sie hat Recht auf alles. Wie über gut und bös, so stellt sie auch über die Religion, über mein und dein u. s. w. die höchsten, absolut giltigen Satzungen auf. Der Staat gilt ihm als der „sterbliche Gott", dem man allen Frieden und Schutz unter dem unsterblichen Gott verdankt[2].

3. Noch weiter in der Vergötterung des Staates sind die modernen Pantheisten, besonders Schelling und Hegel, gegangen[3]. Nach beiden ist der Staat das Absolute, d. h. Gott selbst, auf einer bestimmten Stufe des Werdens.

Schelling bezeichnet den Staat als den von der ewigen Vernunft in der Geschichte hervorgebrachten Organismus der Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit. Der Staat hat keinen Zweck außer sich, er ist Selbstzweck, ein Kunstwerk, welches die Schönheit des öffentlichen Lebens um ihrer selbst willen darstellt; er ist das unmittelbare, augenfällige Bild des absoluten Lebens, welches, als solches erfaßt, von selbst alle Zwecke erfüllt. Begreiflich, daß von diesem Standpunkt Schelling für den Platonischen Idealstaat schwärmte und alle Privatrechte in das Belieben des Staates stellte.

Nach Hegel gehört der Staat in das Gebiet des „objectiven Geistes"; er ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", „das an und für sich Vernünftige"; er ist „absoluter, unbewegter Selbstzweck" und hat „das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein"[4]; „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist", ja der Staat ist der präsente Gott, göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltende Geist[5]. „Der vernünftige Staat ist unendlich in sich."[6] „Man muß den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren und einsehen, daß, wenn es schwer ist, die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber ist, den Staat zu fassen."[7]

Der Würde des Staates als des „präsenten Gottes" entspricht es, daß ihm gegenüber der Einzelne nur Pflichten, keine Rechte hat; er ist allmächtig und hat nicht nur die Aufgabe, das Recht zu verwirklichen, sondern er hat auch „die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten."[8]

Ueber den Hegel'schen Absolutismus läßt sich nicht mehr hinausgehen. Selbst die vollendete Willkürherrschaft orientalischer Despoten bleibt hinter ihm zurück. Denn was läßt sich in dieser Beziehung noch Höheres denken, als daß der Staat Gott sei

[1] De cive c. 12 n. 5.

[2] Leviath. c. 17. Sieh Ahrens, Naturrecht I, 99, der über die Lehre von Hobbes bemerkt: „Sie hat einerseits (auch zu Nutz und Frommen der modernen Materialisten) den Beweis geliefert, daß jeder Materialismus, der in dem Menschen kein geistiges, unsterbliches, aller irdischen Macht enthobenes Princip anerkennt, die Freiheit vernichten und den Absolutismus, sei es des Einzelnen oder der demokratischen Masse, aufstellen muß, und andererseits läßt sie klar erkennen, daß eine bloß äußerliche, mechanische Auffassung der Staatsgewalt als Willenseinheit den Staat zu einer juristischen Person im römischen Sinne des Wortes macht, alle innere wesentliche Gliederung zerschlägt und gleichfalls zum Absolutismus führt." [3] Sieh oben I, 425.

[4] Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW.) VIII. Bd. § 258.

[5] A. a. O. § 270. [6] Ebend. [7] Ebend. § 272. [8] Encyklopädie § 537.

und der Unterthan ihm gegenüber keine Rechte, sondern nur Pflichten besitze? Wer könnte sich bei solchen Anschauungen gegenüber der Staatsgewalt auf Freiheit, Eigenthum, Leben oder sonst irgend ein Recht berufen? Es ist ganz folgerichtig, daß Hegel die Religion, sobald sie aus der Sphäre der innern Gesinnung in das äußere Dasein (als Kirche) tritt, unumschränkt der Staatsgewalt unterwirft. Ebenso erklärlich ist bei Hegel die beständig hervortretende Abneigung gegen das „Raisonniren, Kritisiren, Besserwissenwollen" dem Staate gegenüber.

Einer eingehenden Widerlegung der Staatslehre Schellings und Hegels bedarf es nicht. Diese steht und fällt mit dem seichten Pantheismus, auf dem sie ruht.

4. Aus der Hegel'schen Schule sind die deutschen Socialdemokraten, besonders K. Marx, der Vater derselben, hervorgegangen. Wie bei Hegel, so geht auch bei den Socialisten das Individuum in der Gesammtheit auf. Der Staat ist der einzige Eigenthümer der Productionsmittel, der allgemeine Brodherr, der einem jeden sein Arbeitspensum und seinen Antheil am Nationalproduct zutheilt. Freilich herrscht insofern ein Unterschied zwischen Hegel und den Socialisten, als nach den letzteren der Staat gleichmäßig zum Wohl aller da ist, mithin nicht absoluter Selbstzweck sein kann.

Den Socialisten stehen nahe die Staatssocialisten, als deren Hauptvertreter in Deutschland A. Wagner gelten darf. Von den extremen oder consequenten Socialisten unterscheiden sich die Staatssocialisten dadurch, daß die letzteren nicht principiell das Privateigenthum, die heutigen Ständeunterschiede, kurz die heutige Gesellschaftsordnung beseitigen wollen. Nur soll nach ihnen der Staat durch sein Eingreifen die heutigen socialen Gegensätze aussöhnen und deshalb so viel von den Productionsmitteln in Staatseigenthum oder unmittelbaren Staatsbetrieb überführen als ihm dienlich scheint zur Lösung der heutigen socialen Frage. Der Staatssocialismus stellt daher die Grenzregulirung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht in das Belieben der Staatsgewalt. Er bedarf einer starken Staatsgewalt und neigt deshalb mehr zur Monarchie, während der eigentliche Socialismus durchaus demokratisch, ja jeder Ungleichheit feindselig ist.

Eine stillschweigende Voraussetzung des Staatssocialismus ist, daß es kein vom Staate unabhängiges Naturrecht gebe, daß insbesondere das Privateigenthumsrecht nur ein positives, von der Staatsgewalt gewährtes und deshalb unter Umständen widerrufliches Recht sei. Eine weitere unhaltbare Voraussetzung der Staatssocialisten ist eine unrichtige Auffassung der austheilenden Gerechtigkeit. Sie nehmen an, Gegenstand der austheilenden Gerechtigkeit seien nicht bloß die öffentlichen Güter, sondern ausnahmslos alle Güter im Staate, gleichviel ob private oder öffentliche; es sei deshalb ihre Aufgabe, zu bewirken, daß jeder nach Maßgabe seiner Verdienste Eigenthum (Einkommen) besitze. Das ist eine unwahre und unmögliche Forderung. Gerade an der Unmöglichkeit der Vertheilung der Güter nach Maßgabe des Verdienstes muß der Socialismus vor allem scheitern.

5. Auch außerhalb socialdemokratischer Kreise ist Hegel, wie man ihn treffend genannt hat, „der Zuchtmeister des staatlichen Denkens" geworden. Zwar hat man vielfach seinen abstrusen Pantheismus mit den tollen Sprüngen von Position und Negation und Einigung in einem höhern Dritten in die Rumpelkammer

geworfen, doch spukt sein „Staatsgott" unbewußt in vielen Köpfen wenigstens insofern, als man den Staat als Selbstzweck ansieht und ihm alle Privatinteressen unterordnet. Das wird sich leicht herausstellen, wenn wir unter den neueren Staatslehrern eine kleine Umschau halten.

a) Fr. J. Stahl hatte den besten Willen, den ganz heidnisch gewordenen Staat zu bekehren und im Willen Gottes eine feste Grundlage der Staatsgewalt zu finden, allein er vermochte nicht, sich vollständig dem Banne Hegel'scher Ideen zu entziehen.

Der Staat ist ihm „schlechthin die sittliche Welt". „Wie nun das sittliche Reich in allen seinen Stufen und Arten das dreifache Ziel hat: die Wohlfahrt der Menschen, die Offenbarung der Fülle schöpferischer und gestaltender Gedanken und die Herrschaft der Heiligkeit und Gerechtigkeit, alle drei in untrennbarer Einheit und wechselseitiger Durchdringung: so entfaltet der Staat eine Wirksamkeit nach den drei Seiten: Schutz und Förderung der Menschen — Vollendung der nationalen Existenz — Handhabung gebotener Lebensordnung. Er gewährt den Menschen Schutz nach außen, Frieden im Innern, Abwehr der Naturschäden, Mittel für Ernährung, Erziehung, Gesittung. Er vollendet die nationale Existenz durch die Entfaltung aller natürlichen und sittlichen Kräfte (kriegerische Macht, Reichthum, Bildung), durch die Offenbarung der innern geistigen Individualität der Nation, durch seinen eigenen vollendeten Bau mit den mannigfachen Einrichtungen mechanischer Zweckmäßigkeit und sittlicher Gebundenheit."[1] Weiterhin werden wir belehrt, der Staat sei „ein ursprüngliches Ganze, das seine Bestimmungsgründe, die Macht und das Gesetz seines Bestandes und seiner Wirksamkeit in sich selbst trägt. Er ist ein Reich realisirter und zu realisirender sittlicher Ideen und verständiger Zwecke, das in der sittlichen Weltordnung gegeben ist und dem die Menschen als dienende Glieder von selbst angehören"[2].

Das ist alles sehr mißverständlich und dehnbar, namentlich ist „die Vollendung der nationalen Existenz und der nationalen Aufgaben" ein weites Dach, unter dem sich vieles unterbringen läßt. Man begreift darum auch, warum Stahl mit Aristoteles und Cicero unzufrieden ist, weil sie den Staatszweck in die Glückseligkeit bezw. die Tugend der Einzelnen gesetzt hätten.

b) Von nachhaltigerem Einfluß als die Stahl'sche Ansicht wurde für die Staatswissenschaft, namentlich in Deutschland, die Theorie des sogenannten „nationalen Culturstaates", welche den letzten Endzweck der Nationen in eine stetig fortschreitende Culturentwicklung verlegt und dementsprechend dem Staat die Aufgabe zuweist, diese Culturentwicklung um ihrer selbst willen allseitig zu erstreben.

Die meisten neueren Staatslehrer können hierher gezählt werden, wie weit sie auch in ihrer Ausdrucksweise voneinander abzuweichen scheinen. Manche von ihnen bezeichnen zwar ihre Theorie als Rechtsstaatstheorie, aber nicht in dem Sinn, als ob die Rechtsordnung etwas unabhängig vom Staate Gegebenes wäre, zu dessen Schutz er sich bildet, sondern vielmehr in dem Sinn, daß er die Rechtsordnung aus sich schöpferisch hervorbringt, und zwar im Dienste der Cultur und des Fortschritts.

H. Ahrens nennt sich selbst einen Vertreter des „Cultur-Humanitäts-Rechtsstaates". Er ist der Ansicht, der Staat solle nicht bloß für die gesellschaftlichen

[1] Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung (3. Aufl.) II. Bd. Abth. 2 S. 132. [2] A. a. O. S. 140.

Lebens- und Bildungskreise das Recht üben, sondern vor allem für seinen eigenen Bestand und seine eigene Fortbildung sorgen[1]. Das letzte Ziel des Staates erblickt er in der höchsten Culturentwicklung, in dem „unbegrenzten Wachsthum in allen Lebens- und Bildungsgütern". Er nennt ihn eine göttliche, von der menschlichen Vernunft und Freiheit getragene Anstalt, welche stetig fortgebildet wird und die gleiche göttliche Würde wie die kirchliche Gemeinschaft für sich in Anspruch nimmt[2], eine Anstalt, welche nicht bloß das gesammte gesellschaftliche Leben zu regeln und zu harmonisiren, sondern auch dafür zu sorgen hat, „daß das Volk den Reichthum seiner Anlagen und Kräfte nach der Eigenthümlichkeit seines Genius zu einer eigenartig schönen Volkspersönlichkeit, zu einem Reiche göttlich-menschlicher Bildung gestalte"[3].

Hier klingt der halbpantheistische (panentheistische) Standpunkt Krause's leise durch, der die Welt als einen Theil der Gottheit ansieht. In den einzelnen Ausführungen bietet Ahrens manches Beachtenswerthe, aber die Lehre über den Staatszweck ist deshalb verfehlt, weil er die ganze Rechtsordnung schließlich in das Belieben des Staates stellt und diesen selbst mit halbgöttlicher Würde umkleidet.

J. C. Bluntschli will nicht die „allgemeine Wohlfahrt", sondern die Entwicklung der Volksanlage, Vervollkommnung des Volkslebens, zuletzt Vollendung als Staatszweck angesehen wissen[4]. Das Nebelhafte dieser Ausdrücke wohl fühlend, setzt er erklärend hinzu, diese Volksentwicklung dürfe nicht im Widerspruch stehen mit der Bestimmung der Menschheit. Allein da diese Bestimmung in der unbegrenzten Culturentwicklung zu suchen ist[5], so ist diese Erläuterung nichtssagend. An einer andern Stelle weist er mit ernster Miene dem Staate die Aufgabe zu, „seine Herrlichkeit aller Welt zu offenbaren"[6].

E. Lasson sieht den Staat als einen Theil der vernünftigen Weltordnung an, dessen Zweck kein anderer ist als „Ausdruck der weltumfassenden Vernunft auf bestimmter Stufe ihrer Realisation zu sein"[7]. „Der Staat hat in keinem Falle die Aufgabe, die Menschen glücklich zu machen."[8] Sein Wesen besteht darin, „verwirklichte Rechtsordnung" zu sein; was aber zur Rechtsordnung gehöre, bestimmt der Staat, „denn der Staat hat das höchste Recht auf alles"[9]. „Der Staat ist ein Wesen von selbständiger Herrlichkeit, eine Manifestation der Vernunft, und wenn er doch zu etwas dienen soll, so muß man ihn als Diener des menschlichen Geschlechts, aller Geschlechter, die noch kommen werden, der höchsten Culturzwecke auffassen, die über Leben und Gesichtskreis des Individuums weit hinausragen. Im Dienste dieser Zwecke behauptet sich der Staat als vernünftige Ordnung, und darum hat er seinen eigentlichen Gegner an dem zufälligen Willen und Interesse der vielen. Der Gegensatz von Staatswillen und Volkswillen ist unversöhnlich. Was man Volkswillen nennt, ist eben die Summe von Interessen der Einzelnen . . ., und diese Interessen wenden sich nothwendig in erbittertem Streit nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen den Staat und die bleibende vernünftige Ordnung des Rechts."[10]

Eine Verquickung von Hegel und Kant, das dürfte wohl die kürzeste Charakteristik der Theorie Lassons sein. Was soll das heißen, wenn der Staat als etwas über den Interessen seiner Glieder Stehendes, ihnen Entgegengesetztes, als die bleibende Vernunftordnung gedacht wird? Was bedeutet es, wenn Lasson im Ernst behauptet: „Der Staat kann gar nichts anderes wollen als sich selbst, und der Inhalt seines Willens ist das Recht"? Der Staat als Staat will nichts, ebenso wenig als eine Gemeinde oder eine Actiengesellschaft etwas will. Die Leiter desselben, die haben

[1] Naturrecht (1871) II, 303. [2] A. a. O. S. 271. [3] Ebend. S. 516.
[4] Die Lehre vom modernen Staat (1875) I, 361.
[5] Vgl. a. a. O. S. 366. [6] Deutsche Staatslehre für Gebildete (1874) S. 14.
[7] System der Rechtsphilosophie (1882) S. 312. [8] A. a. O. S. 319.
[9] Ebend. S. 316. [10] System der Rechtsphilosophie S. 327.

allerdings einen Willen; aber kann man von diesen etwa sagen: „Des Staates Wille geht immer auf das Unentbehrliche"? der Inhalt ihres Wollens ist das Recht? Das sind alles unverständliche Ueberbleibsel aus der Hegel'schen Schule, die beweisen, daß die „Realisirung der Rechtsordnung" nur ein anderer Ausdruck für Staatsallmacht ist.

II. Widerlegung. Die meisten der vorgelegten Ansichten bedürfen einer eingehenden Widerlegung schon deswegen nicht, weil sie entweder auf den offenbar irrigen Voraussetzungen des Ganz- oder Halbpantheismus beruhen oder so unbestimmt und vag sind, daß sie unmöglich zur Grundlage einer wissenschaftlichen Erörterung dienen können. Nur auf einen Punkt müssen wir näher eingehen, der fast allen dargelegten Systemen gemeinsam ist, nämlich die stillschweigende Voraussetzung: der Staat sei Selbstzweck, wenigstens insofern, als er nicht ausschließliches Mittel zum Wohle seiner Glieder ist, sondern einen selbständigen Zweck hat: das Staatswohl, bestehend in einer immer größern Machtentfaltung, einer immer reichern gesellschaftlichen Organisation, einer immer weiter gehenden Beherrschung des individuellen Lebens durch die Gesammtheit. Ausdrücklich wird zwar dieser Gedanke von den wenigsten ausgesprochen, aber er bildet die stillschweigend vorausgesetzte Grundlage, von der viele Theoretiker und Praktiker ausgehen.

Diese Voraussetzung ist eine Schmälerung oder besser eine Vernichtung der persönlichen Würde und Freiheit des Menschen. Erhebt man den Staat zum Selbstzweck, so wird folgerichtig der Mensch zum bloßen Mittel für die Gesammtheit herabgewürdigt, und sein Werth richtet sich dann wie der jedes Mittels nach seiner Nützlichkeit für seinen Zweck, d. h. für die Gesammtheit. Eine solche Auffassung steht aber im Widerspruch mit der wahren Würde und der ewigen Bestimmung des Menschen. Alles Irdische hat sich dem Menschen als seinem Zweck unterzuordnen, es soll ihm als Mittel zur Erreichung seines Zieles dienen. Das gilt auch von allen Anstalten und Gesellschaften. Diese Grundwahrheit, von der die echte Größe und das wahre Wohl des Menschen abhängt, wird geläugnet, sobald man den Staat als Selbstzweck auffaßt. Eine nothwendige Folge dieser Anschauung ist auch die Unabhängigkeit des politischen Gemeinwesens von Gott als seinem letzten Ziel, und von dieser Losreißung des Staates von seiner Unterordnung unter Gott bis zu seiner Vergötterung ist nur ein Schritt.

Die Auffassung des Staates als Selbstzweck überliefert auch den Menschen der niedrigsten Sklaverei. Ist der Staat Selbstzweck und sind seine Glieder nur Mittel, so würde er thöricht handeln, wenn er sich nicht das Recht beilegte, über diese Glieder, die zu seinem Nutzen vorhanden sind, nach Belieben zu verfügen, und damit ist der Mensch zum Sklaven geworden. Denn Sklave ist jeder, der nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Der Staat bezw. die Staatsgewalt kann dann in alle persönlichen und häuslichen Verhältnisse hineinregieren, soviel sie will, sie ist immer in ihrem Recht. Der Theil ist des Ganzen wegen da. Nützt ihm ein Glied nichts mehr, so kann er es abhauen und beseitigen. All die absurden Folgerungen, die Plato aus seiner Theorie in Bezug auf Aussetzung der schwächlichen, unbrauchbaren Kinder, öffentliche Regelung der Ehe und der Erziehung, Vertheilung der Berufe von Obrigkeits wegen u. dgl. gezogen, sind von diesem Standpunkt vollständig berechtigt.

Wer diese vernunftwidrigen Folgerungen nicht will, der muß mit allen vernünftigen Menschen anerkennen, daß nicht die Menschen des Staates, sondern der Staat der Menschen wegen da ist.

Bluntschli stellt sich ganz entrüstet darüber, daß man den Staat zum bloßen Mittel der Privatwohlfahrt herabwürdige und ihn seiner Majestät entkleide[1]. Er übersieht, daß wir den Staat nicht als ein Mittel für die Privatwohlfahrt einzelner oder weniger ansehen — was gegen die wahre Würde des Staates wäre, wenn man einmal von Würde des Staates reden will —, sondern bloß als ein Mittel für die Privatwohlfahrt aller seiner Glieder. Das verstößt keineswegs gegen die wahre Würde des Staates, sondern bloß gegen die falsche, halbgöttliche Majestät, mit der ihn die modernen Staatsanbeter umkleiden.

Aber ist es denn nicht ein unzweifelhafter Grundsatz, daß das Privatwohl sich dem öffentlichen Wohl unterzuordnen hat, während nach unserer Ansicht gerade das Umgekehrte der Fall wäre? Das Privatwohl eines oder auch vieler Individuen hat sich dem öffentlichen Wohl unterzuordnen, wenn beide nicht zusammen bestehen können, und wenn es sich um Güter derselben Ordnung, nämlich um zeitliche Güter handelt. Das öffentliche Wohl besteht in zeitlichen Gütern, und nur die Privatgüter derselben Ordnung, also nicht die Güter der höhern, sittlichen Ordnung, müssen demselben untergeordnet werden. Außerdem wäre es auch widersinnig, das ganze irdische Wohl aller Staatsangehörigen dem öffentlichen Wohl unterzuordnen. Denn das öffentliche Wohl ist nur Vorbedingung und Mittel zum Privatwohl aller Staatsangehörigen.

Wohl aber kann und soll das irdische Privatwohl einzelner und im Nothfall auch vieler dem öffentlichen Wohl und dadurch dem Privatwohl aller insgesammt untergeordnet werden. Außerdem handelt es sich, wie z. B. im Krieg, nicht um ein directes Preisgeben des Privatwohls bezw. des Lebens vieler, sondern man setzt dasselbe nur einer großen, zuweilen auch sichern Gefahr aus, um dadurch Freiheit, Eigenthum, Ehre und Selbständigkeit für die Gesammtheit, zu der sie gehören, zu erhalten. Gleichwie der Einzelne selbst mit Lebensgefahr seine leibliche Unversehrtheit, seine Freiheit und wichtige äußere Güter vertheidigen kann (94), so darf dasselbe auch der Staat. Da der Mensch durch seine Natur selbst zum Gesellschaftsleben bestimmt ist, so sind ihm auch all die Opfer angemessen und von Gott zur Pflicht gemacht, die das geordnete Leben in der Gesellschaft erheischt.

Die Privaten, die so im Interesse der Gesammtheit ihr Leben opfern, verzichten damit nicht auf ihren wahren Vortheil. Thun sie es aus Pflicht, so werden sie für ihre Opfer in einem bessern Leben reichlich entschädigt. Allerdings, wer an kein ewiges Leben glaubt, der muß den Tod fürs Vaterland betrachten als eine vollständige Selbstvernichtung zu Gunsten anderer, die ihm bloß an Zahl überlegen sind, und eine solche Selbstvernichtung ist unvernünftig.

Zweiter Artikel.

Positive Darlegung des Staatszweckes.

§ 1.

Der Staatszweck das öffentliche, nicht das Privatwohl.

Unsere Untersuchung hat uns zur goldenen Mittelstraße zurückgeführt. Die Rechte und Freiheiten der Individuen müssen mit dem Wohl der Gesammtheit in Einklang gebracht werden. Der Staat ist weder eine bloße Versicherungsanstalt für die individuelle Freiheit noch auch absoluter Selbstzweck, dem sich die Bürger in allem als Mittel unterzuordnen hätten. Sein Zweck muß also in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegen. Welches ist derselbe?

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 347.

1. Wir werden hier nicht erst darthun, daß auch der Staat in letzter Linie zur Verherrlichung Gottes da sei. Denn die Ehre des Schöpfers ist der letzte Endzweck alles Geschaffenen; ja je höher ein Ding seiner Natur nach steht, um so mehr ist es zur Mitwirkung an der Verherrlichung Gottes berufen. Da nun der Staat unter den natürlichen Veranstaltungen einen so hohen Rang einnimmt, so muß er auch in hervorragender Weise diesem Zwecke dienen. Wir fragen aber hier nicht nach dem letzten, sondern nach dem unmittelbaren Zweck des Staates, der ihm zum Unterschied von allen anderen Gesellschaften eigenthümlich ist und sein Wesen bestimmt.

2. Auf die gestellte Frage antworten wir zunächst: Der unmittelbare Zweck des Staates ist die öffentliche Wohlfahrt. Hiermit ist allerdings der Staatszweck noch nicht genügend bestimmt, denn es fragt sich gleich, worin diese Wohlfahrt bestehe; aber es wird doch von vornherein die irdische Privatwohlfahrt der Glieder des Staates vom unmittelbaren und directen Staatszweck ausgeschlossen. Unter Privatwohlfahrt verstehen wir einen Zustand, in welchem der Mensch alles dasjenige besitzt, dessen er in seiner Lebensstellung vernünftigerweise bedarf. Dazu gehören nicht bloß die äußeren zur Erhaltung des leiblichen Lebens nothwendigen Güter, sondern auch die inneren Güter des Leibes und der Seele, ganz besonders auch sittliche Tugenden, ohne die wahres Glück weder in der Zeit noch in der Ewigkeit möglich ist. Selbstverständlich kann dieser Glückszustand, den wir Privatwohlfahrt nennen, hier auf Erden immer nur ein unvollkommener und annäherungsweiser sein, auch wenn wir von der nothwendigen Ungleichheit der verschiedenen Individuen in Bezug auf irdische Wohlfahrt ganz absehen. Auch dem glücklichsten Sterblichen fehlt noch viel, sehr viel zum vollkommenen Glücke (I, 94).

Daß nun in der That die Privatwohlfahrt nicht der directe und unmittelbare Zweck des Staates sein könne, ist schon daraus ersichtlich, daß dieselbe in einem persönlichen Zustand und in persönlichen Gütern besteht, die zum großen Theil von der subjectiven Auffassung und der Freiheit des Einzelnen abhangen. Niemand kann einen Menschen gegen dessen Willen glücklich machen. Namentlich kann niemand gegen seinen Willen tugendhaft, genügsam, zufrieden und froh gemacht werden.

Wollte man ferner die Privatwohlfahrt der Einzelnen zur directen Aufgabe des Staates erklären, so müßte man diesem auch die Befugniß und Pflicht zuschreiben, das persönliche Verhalten eines jeden allseitig zu überwachen und zu leiten, ihm zu befehlen, wie er sich kleiden, essen und beschäftigen, und besonders, mit wem er sich verehelichen solle u. dgl. Denn von diesem Verhalten ist das Glück des Einzelnen wesentlich bedingt. So würden wir zur vollständigsten Bevormundung und Knechtung des Individuums durch den Staat gelangen.

3. Aber worin besteht denn die öffentliche Wohlfahrt, die den unmittelbaren und eigenthümlichen Zweck des Staates ausmacht? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt alles an. Denn das öffentliche Wohl, die salus oder prosperitas publica, ist ein weites Dach, unter das sich vieles

unterbringen läßt. Auch diejenigen, deren Ansichten wir oben als übertrieben oder zu unbestimmt abgelehnt haben, reden von dem öffentlichen Wohl als dem Zweck des Staates.

Die Antwort auf die aufgeworfene Frage werden wir finden, wenn wir nach den treibenden Ursachen forschen, die immer und überall zur Bildung von Staaten führen, oder nach den Bedürfnissen, zu deren Befriedigung wir den Staat als nothwendig erkennen.

Welches sind nun die treibenden Ursachen der Staatenbildung? Keine anderen als das Ungenügen, die Unzulänglichkeit, das Ergänzungsbedürfniß der isolirten Familien und Privatvereine. Selbst zum bloßen Dasein bedarf eine Familie zahlreicher Güter, die sie allein nicht zu beschaffen vermag. Die Menschen wollen aber nicht bloß leben, sie wollen sich vervollkommnen, das Gebiet ihrer Kenntnisse und Fertigkeiten, ihre Herrschaft über die Natur erweitern. Dazu bedürfen sie der Vereinigung im Staat. Würden die einzelnen Familien sich selbst genügen für alle ihre Bedürfnisse, so würden wohl nie Staaten entstanden sein, die nothwendig mancherlei Freiheitsbeschränkungen und Opfer für die einzelnen Familien mit sich bringen.

Ist es also die Ergänzungsbedürftigkeit, die immer und überall zur Staatenbildung geführt, so muß es auch der Zweck des Staates sein, diesem Ergänzungsbedürfniß abzuhelfen. Daraus folgt unmittelbar, daß es Zweck des Staates sein muß, alle die Güter zu beschaffen, die allen nothwendig oder nützlich sind, aber von den Einzelnen durch bloße Privatthätigkeit nicht genügend erreicht werden können. Das reichliche Vorhandensein dieser Güter ist eben das öffentliche Wohl, das den Staatszweck ausmacht.

Das ist unzweifelhaft auch die Ansicht des Aristoteles, der wiederholt die Autarkie (αὐτάρκεια), d. h. die Selbstgenügung oder die genügende Ausrüstung mit allen Mitteln, welche zum glücklichen und tugendhaften Leben aller erfordert werden, als das kennzeichnende Merkmal des Staates hinstellt. So nennt er an einer Stelle den Staat eine Gemeinschaft von Familien und Gemeinden, welche sich selbst zum glücklichen und tugendhaften Leben genügt [1]. An einem andern Orte definirt er den Staat: eine aus mehreren Familien und Gemeinden bestehende Gemeinschaft, deren Zweck es ist, sich selbst zum glücklichen und guten Leben zu genügen [2]. Wieder an einer andern Stelle nennt er den Staat eine Volksmenge, die zur vollen Befriedigung aller Bedürfnisse des Lebens ausreicht [3].

Mit der Lehre des Stagiriten stimmt die Ansicht des hl. Thomas [4] und seiner Schüler überein. Auch Papst Leo XIII. hat schon mehrmals in seinen

[1] Polit. III. 9, 1281 a. 1. Sieh oben S. 456.

[2] Polit. III. 9, 1280 b. 34: Πόλις . . . ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία . . . ζωῆς τελείας χάριν και αὐτάρκους.

[3] Πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

[4] In seinem Commentar zur Politik: In III. Polit. l. 1; ebenso Silv. Maurus in seinem berühmten Commentar zur Aristotelischen Politik; der Verfasser des Buches De regimine principum, als den viele den hl. Thomas bezeichnen, sagt vom Staatszweck (I, 1): Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi *non sufficit ad necessaria vitae,* si solitarius maneat: oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, *quanto magis per se sufficiens erit* ad necessaria vitae. Habetur

Rundschreiben dieselbe Lehre vorgetragen. So schrieb er schon in der Encyklika Immortale Dei vom 1. November 1885, der Mensch werde von Natur nicht bloß in die Familie, sondern auch in den Staat hineingeboren, da nur dieser das zum Leben vollkommen Genügende gewähren könne [1]. Noch eingehender entwickelt Leo XIII. dieselbe Lehre in der Encyklika De conditione opificum vom 15. Mai 1891. Die öffentliche Gewalt, so heißt es dort, soll durch ihre Gesetze und Einrichtungen dafür sorgen, daß Rechtschaffenheit der Sitten, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht erhalten und gefördert werde, daß Gewerbe, Industrie, Handel und Aehnliches gedeihen, weil von deren Förderung das Wohl und Glück der Bürger abhängt. Es liegt auf der Hand, daß diese Lehre mit der bloßen Rechtsschutztheorie nicht vereinbar ist. Andererseits ist der Papst weit entfernt davon, den Staatssocialisten Vorschub zu leisten. Nachdrücklich warnt er davor, daß sich die Staatsgewalt in die Privatangelegenheiten und besonders in das Innere der Familie einmische; sie soll bloß durch ihre Gesetze und Einrichtungen einen Zustand herbeiführen, aus dem sich das Wohl aller von selbst ergibt [2].

§ 2.

Weitere Erklärung des öffentlichen Wohls und Begründung der vorgetragenen Ansicht.

Weil es oft zum Verständniß einer Idee viel beiträgt, wenn man sie in verschiedenen Formen darstellt, so wollen wir das öffentliche Wohl noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen. Wir sagen:

Das öffentliche Wohl, welches den Zweck des Staates bildet, besteht in der Gesammtheit der Bedingungen, die erforderlich sind, damit

siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scil. ad naturales actus nutritionis et prolis generandae et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; *in civitate vero,* quae est perfecta communitas, *quantum ad omnia necessaria vitae.* — Später (I, 15) bezeichnet er den Staatszweck noch näher: Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur: primo quidem ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. . . Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit *sufficiens copia.* — Suarez, De legib. l. III. c. 11 n. 7, drückt sich über den Staatszweck also aus: Addo tertio potestatem civilem legislativam etiam in pura natura spectatam non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae; imo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis, quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest, sed eius finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, *ut in ea scil. in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum,* quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est. Haec est mens Aristotelis . . . et D. Thomae (1. 2) q. 90 a. 2, iunctis q. 95 a. 1 et 4, q. 96 a. 2 et 3, et q. 99 a. 3, in quibus docet ac declarat finem humanarum legum esse commune bonum civitatis et illa tantum prohibere ac praecipere quae huic fini consentanea sunt.

[1] Quae (societas civilis) suppeditare vitae *sufficientiam* perfectam sola potest.

[2] Ut ex ipsa conformatione atque administratione reipublicae *ultro* prosperitas tam communitatis quam privatorum efflorescat.

nach *Möglichkeit alle Glieder des Staates frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können*.

Diese Begriffsbestimmung fällt *sachlich* mit der im vorigen Paragraphen gegebenen zusammen. Wir wollen sie zuerst erklären und dann begründen.

1. Der Staat hat nicht den Zweck, jedes einzelne Glied direct und unmittelbar glücklich zu machen — jeder ist seines eigenen Glückes Schmied —; er soll bloß einen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen, der es einem jeden seiner Glieder *ermöglicht*, durch *eigene freie Thätigkeit* das zu seinem irdischen Wohl Nothwendige zu erwerben, soweit dies hienieden nach Verhältniß der Umstände geschehen kann. Damit der Staat seine Aufgabe erfülle, ist also nicht nöthig, daß thatsächlich jedes seiner Glieder glücklich werde oder sich irdischer Wohlfahrt erfreue, sondern nur, daß jedem die Gelegenheit und Mittel dazu geboten seien, daß mithin niemand ohne eigene oder fremde Schuld bloß infolge des durch die Staatsgewalt herbeigeführten oder geduldeten Zustandes von der allgemeinen Wohlfahrt ausgeschlossen sei.

Selbstverständlich ist der Begriff der irdischen Wohlfahrt, von der wir hier reden, kein absoluter und unveränderlicher, sondern ein *relativer*, der sich nach Zeit und Ort und dem Gesammtzustand der Gesellschaft ändert. Er hängt von dem Culturzustand eines Volkes, der Fruchtbarkeit des Landes u. dgl. ab. Ein Kanake oder Fidschi-Insulaner denkt sich unter irdischer Wohlfahrt — auch wenn wir von religiösen Irrthümern absehen — etwas anderes als ein Inder oder Chinese, und dieser wieder etwas anderes als der civilisirte Europäer.

Wir fügten hinzu: *nach Möglichkeit* oder soviel möglich. Alle menschlichen Verhältnisse sind und bleiben unvollkommen. Nie wird es einen nach allen Richtungen völlig befriedigenden gesellschaftlichen Zustand geben, auch wenn die Staatsgewalt noch so gewissenhaft ihre Pflicht erfüllt.

Eine besondere Betonung verdient das Wort *alle* in unserer Behauptung. *Alle* Glieder des Staates sollen an der öffentlichen Wohlfahrt theilhaben. Der Staat ist nicht bloß zum Wohle einzelner oder im Interesse einer Partei da, sondern zum Wohle aller. Sein Zweck ist das Gemeinwohl. Gerade dadurch unterscheidet sich nach Aristoteles ein wohl eingerichtetes Staatswesen von der Tyrannis, daß diese dem Privatnutzen des Fürsten oder einer Klasse dient, während jenes das Gemeinwohl (τὸ κοινῇ συμφέρον) [1] bezweckt. Damit ist nicht gesagt, daß alle vollständig gleichmäßig an den öffentlichen Gütern theilhaben sollen — das wäre gegen die austheilende Gerechtigkeit, nach welcher der Antheil an den öffentlichen Gütern sich nach dem Maße der Leistungen für die Gesammtheit bemessen soll —; sondern es darf bloß niemand von der Möglichkeit ausgeschlossen sein, in irgend einem Stande wahrhaft glücklich zu werden. Unter den Gliedern des Staates verstehen wir ferner nicht bloß die einzelnen Personen, sondern alle organischen Bestandtheile, aus denen sich das öffentliche Gemeinwesen zusammensetzt. Namentlich haben wir hierbei die Familien im Auge, aus welchen sich unmittelbar der Staat aufbaut.

Durch den Zusatz „*wahres* irdisches Glück“ erhält die öffentliche Wohlfahrt eine weitere Bestimmung. Das wahre irdische Glück ist dasjenige, welches

[1] Polit. III. 6, 1279 a. 17.

den Menschen in der Erreichung seines ewigen Zieles nicht nur nicht hindert, sondern fördert. Bloßer Reichthum und irdischer Genuß, bloß äußere Cultur ohne Tugend und Religiosität verdienen nicht den Namen wahren Glückes. Ohne Tugend und Religion sind sie sogar für die meisten Menschen nur Hindernisse und Fallstricke, welche ihnen zum ewigen Verderben gereichen und selbst im irdischen Leben ihr Herz nicht wahrhaft zu beglücken vermögen. Hieraus folgt keineswegs, daß der Staat direct die Einzelnen zur Tugend und Religiosität anleiten und anhalten solle — denn er hat überhaupt nicht die Aufgabe, das Privatwohl direct selbst zu besorgen —, wohl aber, daß er in seinen öffentlichen Gesetzen und Einrichtungen diese wichtigsten Factoren wahren irdischen Glückes nicht vernachlässigen dürfe. Wir werden auf diesen Punkt unten bei Besprechung der einzelnen Aufgaben der Staatsgewalt zurückkommen.

2. Zur nähern Begründung unserer Ansicht über den Staatszweck fügen wir dem im vorigen Paragraphen vorgebrachten Hauptgrund noch folgendes hinzu.

Nach unseren bisherigen Ausführungen muß der Staatszweck folgende Eigenschaften haben.

Er muß a) ein *wahres Gut* sein, weil nur ein solches Zweck einer in der Natur des Menschen begründeten und von Gott gewollten Anstalt bilden kann. Ein wahres Gut ist aber nur dasjenige, welches den Menschen in der Erreichung seines letzten Zieles nicht hindert, sondern eher fördert.

Dieses Gut muß b) *allen* Gliedern der Gesellschaft irgendwie gemeinsam sein, weil der Staat das Gemeinwohl und nicht das Wohl einzelner oder nur einer Partei zum Zwecke hat. Alle Menschen sind ihrer Natur nach auf das staatliche Leben angelegt, sie haben in der Natur den Trieb zum Leben im Staat. Die Natur strebt aber mit ihren angeborenen vernünftigen Trieben nach ihrem Wohl, ihrer Vervollkommnung. Alle müssen daher im Staate, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, ihre Rechnung finden.

c) Das Gut, auf welches der Staat abzielt, darf *nicht Selbstzweck* sein, sondern muß sich dem Wohle aller in ihrer Gesammtheit als Mittel unterordnen. Die Menschen sind nicht des Staates, sondern der Staat ist der Menschen wegen da.

d) Dieses Gut muß ein *äußeres* und *zeitliches* sein. Denn nur ein äußeres Gut läßt sich durch gemeinsame gesellschaftliche Thätigkeit erreichen. De internis non iudicat praetor. Das läßt sich überhaupt von dem Gegenstand der menschlichen Gesetzgebung und der gesellschaftlichen Thätigkeit sagen. Es muß ein *zeitliches*, d. h. diesem irdischen Leben, der irdischen Wohlfahrt dienliches Gut sein. Denn der Zweck des Staates ist ein irdischer, im Zusammenleben hier auf Erden zu erreichender. Wäre sein Zweck das ewige Heil der Menschen, so läge ihm auch die Sorge für das Privatwohl auf Erden ob; denn wer für den Zweck zu sorgen hat, dem liegt auch die Sorge für die Mittel zu diesem Zweck ob.

e) Das Gut muß ferner *jedem* Staat als Zweck vorgesetzt sein, und zwar ihm *allein*, weil das Wesen einer Gesellschaft durch den Zweck bestimmt wird, so daß demselben Zweck dieselbe Gesellschaft und umgekehrt entspricht.

f) Endlich muß es *alles* umfassen, was zum irdischen Wohl der Menschen erfordert wird, weil nach dem früher Gesagten (342 u. 464) der Staat eine *vollständige*, sich selbst genügende Gesellschaft ist, welche nicht bloß dieses oder

jenes besondere Gut erstrebt, sondern alles, was zum Glück der Menschen auf Erden erheischt wird.

Werfen wir nun einen Blick auf den von uns bezeichneten Staatszweck, so ist leicht ersichtlich, daß er allen genannten Anforderungen vollkommen gerecht wird. Die Gesammtheit der Bedingungen, durch die allen Gliedern des Staates die irdische Wohlfahrt *möglich* gemacht wird, ist gewiß ein *wahres Gut*, und zwar ein allen Bürgern *gemeinsames* Gut, es ist ein *äußeres* und *zeitliches*, das zum irdischen Glücke gehört und sich durch gemeinschaftliches Zusammenwirken erreichen läßt. Es umfaßt endlich *alle* zum irdischen Glück erforderlichen *Güter*, soweit nicht anderweitig dafür gesorgt ist oder gesorgt werden kann, und bildet einen dem Staate zum Unterschiede von anderen Gesellschaften *eigenthümlichen Zweck*. Wir können deshalb mit Zuversicht den von uns aufgestellten Staatszweck als den richtigen bezeichnen.

3. Die öffentliche Wohlfahrt besteht also, wie gezeigt, in der Gesammtheit der *Bedingungen*, die erfordert werden, damit möglichst alle Staatsangehörigen frei und selbstthätig ihr wahres irdisches Glück erreichen *können*.

In diesen Bedingungen lassen sich zwei Seiten unterscheiden: a) der *Schutz der Rechte* und Freiheiten aller Glieder und b) die positive *Förderung* der Privatthätigkeit, oder der *Rechtsschutzzweck* und der *Wohlfahrtszweck*. Das *erste* Element räumt sozusagen die Hindernisse weg, welche sich der freien Entfaltung der Privatthätigkeit entgegenstellen; das *zweite* dagegen unterstützt dieselbe in positiver Weise und bietet ihr Mittel dar zur vollkommenen Entwicklung in der Richtung des wahren irdischen Wohles.

Es wäre ein Irrthum, wollte man glauben, wir setzten hier bloß äußerlich und nachträglich den Rechtsschutz als weitern Hauptzweck des Staates voran, derselbe sei in der obigen Fassung nicht enthalten. Denn wenn wir die öffentliche Wohlfahrt in die Bedingungen verlegen, die erheischt sind, damit alle Staatsangehörigen frei und selbstthätig glücklich werden können, so ist damit deutlich ausgesprochen, daß es zur *ersten und wesentlichen Aufgabe* des Staates gehört, allen Gliedern ihre natürlichen und wohlerworbenen *Rechte zu sichern* und sie im freien Gebrauche derselben zu schützen.

Die Natur selbst neigt die Menschen zur Knüpfung der staatlichen Bande. Der Staat muß also den vernünftigen Bedürfnissen und Neigungen der menschlichen Natur entsprechen, und zu diesen Bedürfnissen gehört an erster Stelle das des sichern und freien Bestandes der eigenen Person mit den angeborenen und wohl erworbenen Rechten. Kaum ein irdisches Gut gibt es, wonach das menschliche Herz so unwiderstehlich verlangt, als die Freiheit und Selbständigkeit, und es wäre absurd, zu behaupten, die Menschen würden durch die Natur selbst zum Staate hingetrieben, um dieses hohe Gut zu verlieren.

Ohne diese Freiheit und Selbständigkeit ist auch ein allgemeines Glück aller nicht möglich, weil sie die nothwendige Voraussetzung und Grundlage jeder Wohlfahrt ist. Tief wahr ist der alte Spruch: Iustitia est fundamentum regnorum. Ohne Rechtssicherheit wäre auch eine Entfaltung der Privatthätigkeit unmöglich. Die Menschen verstehen sich nur dann zu angestrengter Arbeit, wenn sie sicher sind, daß ihnen die Frucht ihres Fleißes und ihrer Talente selbst in den Schoß fällt und von niemand gegen ihren Willen genommen werden kann.

Der Staat ist also nicht befugt, nach Belieben die bestehenden natürlichen und wohlerworbenen Rechte zu schmälern oder aufzuheben. Er darf nur so weit in die Sphäre der Privatrechte eingreifen, als es zum allgemeinen Wohl nothwendig ist. Eben weil der Mensch durch seine Natur zur Gesellschaft bestimmt ist, können auch seine Rechte nicht uneingeschränkte sein; diese sind von Haus aus der Einschränkungen fähig und bedürftig, welche das allgemeine Wohl nach Lage der concreten Verhältnisse verlangt. Es ist also die erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt, die natürliche Rechtsordnung, die schon kraft des Naturgesetzes besteht, anzuerkennen und sie im einzelnen nach den concreten Umständen näher zu fixiren und zu bestimmen. Bei dieser Rechtsordnung hat man jedoch nicht bloß an die individuellen Rechte zu denken, sondern auch an die Rechte der Familien und der anderen Gesellschaftskreise, die sich auf Grund natürlicher oder wohlerworbener Rechte unabhängig vom Staate bilden.

Ist auch die Rechtssicherheit das Erste und Wichtigste, so ist sie doch nicht das Ganze des Staatszweckes. Dieser geht über sie hinaus. Unter Voraussetzung und auf der Grundlage einer Rechtsordnung, wie sie dem organischen Charakter des Staates entspricht, soll dieser nach einer ausreichenden Fülle von geistlichen und leiblichen Gütern streben, damit so allen die Mittel zur Erreichung ihrer irdischen Wohlfahrt nach Möglichkeit geboten seien.

Er soll also all die Veranstaltungen treffen, welche es allen Gliedern des Staates ermöglichen, sich selbst die genügenden leiblichen und geistigen Güter zu beschaffen, die zur irdischen Wohlfahrt gehören: Verkehrs- und Handelswege, Blüte des Ackerbaues, der Industrie, der Gewerbe und des Handels, je nach Bedürfniß und Lage der Umstände; ferner, soweit nothwendig, Schulen, in welchen sich alle leicht die ihrem Stande nöthigen Kenntnisse erwerben können. Endlich gehört dazu auch ein allgemeiner sittlicher und religiöser Zustand, der nicht nur nicht zum Laster und zur Irreligiosität reizt oder den tugendhaften Wandel erschwert, sondern ihn eher fördert.

4. Bisher haben wir vom *Zweck des Staates* gehandelt, es bleibt uns noch ein Wort über den *Zweck der Staatsgewalt* beizufügen. Der Zweck des Staates und der Staatsgewalt sind nicht identisch, hängen aber aufs innigste miteinander zusammen. Zweck der Staatsgewalt ist es, zu *bewirken*, daß der Staat seinen Zweck *erreiche*. Der Staatszweck bildet die Norm und das Maß des Zweckes und der Aufgaben der Staatsgewalt oder ist der entfernte und mittelbare Zweck der letzteren.

Der Zweck der Staatsgewalt besteht also darin, dafür zu sorgen, daß alle Glieder des Staates nach Maßgabe ihrer Kräfte mitwirken zur Schaffung der Bedingungen, die das öffentliche Wohl ausmachen. Diese Bedingungen zerfallen aber in die *Rechtssicherheit* und die *positive Wohlfahrt* oder das Vorhandensein aller Güter, deren die Glieder des Staates zu ihrem wahren irdischen Glücke bedürfen. Demgemäß hat die Staatsgewalt zunächst *wirksamen Rechtsschutz zu gewähren*. Sie soll die natürliche Rechtsordnung aufrecht erhalten, und soweit nothwendig, nach den Anforderungen des Gemeinwohls im einzelnen näher bestimmen. Außerdem soll sie die Privatthätigkeit in dem Streben nach den geistigen und leiblichen Gütern, die zur allgemeinen irdischen Wohlfahrt gehören, *unterstützen, fördern und ergänzen*.

Damit ist deutlich genug gesagt, daß der Privatthätigkeit überlassen bleiben soll, was ohne staatliches Eingreifen genügend besorgt wird. Fördern und unterstützen heißt nicht beseitigen, überflüssig machen oder unterdrücken. Die Privatthätigkeit soll den Vortritt haben; nur wo und soweit sie nicht ausreicht oder was damit nothwendig zusammenhängt, ihr irgend etwas ohne Nachtheil für die Gesammtheit nicht überlassen werden kann, soll die öffentliche Thätigkeit eingreifen.

Drittes Kapitel.

Die Bestandtheile des Staates.

Zur genauen Kenntniß eines Hauses genügt nicht, daß man die äußeren Ursachen desselben (bewirkende und Zweckursache) kenne, oder wisse, wie es entstanden und zu welchem Zweck es gebaut sei: sondern man muß auch die inneren Ursachen desselben (Material- und Formalursache) durchschauen, d. h. wissen, aus welchem Stoff es gebildet wurde und welche Form man ihm gegeben hat. Dasselbe gilt auch in Bezug auf den Staat. Wir kennen bereits die äußeren Ursachen desselben: seinen Ursprung und Zweck; wir müssen uns deshalb jetzt der Untersuchung seiner inneren Ursachen (der Bestandtheile und der Form) zuwenden. Im gegenwärtigen Kapitel behandeln wir bloß die Bestandtheile (den Stoff) des Staates.

Erster Artikel.

Der organische Charakter des Staates.

Die individualistische Auffassung, die seit Hobbes und Rousseau in Umlauf gesetzt wurde, sieht im Staate nur eine Menge gleichberechtigter Individuen, welche durch eine öffentliche Gewalt zusammengehalten werden. Diese Auffassung steht nicht nur im Widerspruch mit der Geschichte, sondern auch mit jeder tiefern Einsicht in das innere Wesen und die Structur des Staates.

Es ist ganz verkehrt, wenn man alle einem Staate Angehörigen in gleicher Weise als Bürger desselben ansieht. Selbst wenn wir uns ein vollständig demokratisch organisirtes Gemeinwesen denken, so gehören doch nicht alle in demselben lebenden Individuen in gleicher Weise als Bestandtheile dem Staate an. Die letzten Bestandtheile des Staates sind eigentlich nicht die einzelnen Individuen, sondern die Familien oder vielmehr ihre natürlichen Vertreter.

Aristoteles, dieser scharfe Beobachter, nennt den Staat mit Recht nicht eine aus Individuen, sondern eine aus Familien und Gemeinden zusammengesetzte Gemeinschaft; der Staat umfaßt nicht bloß eine Mehrheit von Menschen, seine Glieder sind auch wesentlich voneinander verschieden[1]. Das entspricht ganz dem, was wir früher über seinen Ursprung ausgeführt haben. Zuerst vereinigen sich die Individuen zu Familien, dann die Familien

[1] Polit. II. 2, 1261 a. 22: Οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.

zu größeren Gemeinwesen und schließlich zu einem vollkommenen Staat. Die Familie ist also wenigstens der Natur nach schon vor dem Staat als bestehend zu denken[1]. Die Vereinigung mehrerer Familien zum Zweck des Gemeinwohls bildet den Staat. Entscheidender noch für unsere Behauptung ist das früher über das Wesen der Familie Gesagte. Der Zweck der Familie ist ein wesentlich anderer als der des Staates und kann nur erreicht werden unter der Voraussetzung, daß die Kinder, solange sie der Erziehung bedürfen, den Eltern und nicht einer andern Gewalt unmittelbar unterstehen, und dasselbe gilt auch von dem Verhältniß der Frau zum Manne. Dieses ganze Verhältniß würde zerstört, wenn die einzelnen Familienglieder alle in gleicher Weise unmittelbar der öffentlichen Gewalt unterständen. Es ist vielmehr eine Forderung der rechten Ordnung, daß Frau, Kinder und Gesinde unmittelbar der väterlichen Gewalt unterstehen.

Selbst das römische Recht, welches vielfach individualistischer Auffassung beschuldigt wird, ging von der Ansicht aus, daß der Vater als das unmittelbare Haupt seiner Familie, d. h. seiner Frau, seiner Kinder und seines Gesindes, zu gelten habe, und daß die öffentliche Gewalt nicht berechtigt sei, unmittelbar in die Familie hineinzuregieren. Die gegentheilige Auffassung bedeutet im Grunde nichts weniger als die Auflösung der Familie, denn nach ihr hätte der Staat nicht die Aufgabe, die Familie zu unterstützen und zu ergänzen, sondern sie zu ersetzen, indem er die elterliche Autorität beseitigt, oder was dasselbe ist, sie dem Belieben der Staatsgewalt unterwirft. Oder kann etwa die Familie noch als selbständige Gesellschaft bestehen, wenn man einer außer ihr stehenden Autorität das gleich unmittelbare Recht der Leitung der Familienglieder zuerkennt?

Die Kinder sind also nicht unmittelbar Mitglieder des Staates oder Bürger, sondern nur mittelbar, insofern sie unmittelbar Glieder der Familie und als solche mittelbar auch Glieder des Gemeinwesens sind[2]. Hieraus folgt weiter, daß nicht alle im Staate Lebenden im strengen Sinne Bürger sind, sondern bloß die Familienväter und diejenigen, welche die unmittelbare natürliche Fähigkeit haben, es zu werden, d. h. alle der väterlichen Autorität nicht mehr unterstehenden Männer. Eine Schwierigkeit könnten hier die unverheirateten selbständigen Frauen machen. Allein es ist etwas Zufälliges, wenn sie nicht als Gattinnen oder Dienstboten einer väterlichen Autorität unterstehen. Die Austheilung der natürlichen Rechte berücksichtigt bloß dasjenige, was allgemein und naturgemäß, nicht das, was bloß zufällig in Ausnahmefällen geschieht. Während es beim Mann zufällig ist, daß er nicht eine eigene selbständige Haushaltung und Familie besitzt, ist es bei der Frau zufällig, daß sie nicht einer Familie als untergeordnetes Glied angehört[3].

Die hier vorgetragene Anschauung scheint ganz mit der Lehre des großen Denkers von Stageiros übereinzustimmen, der ebenfalls nicht jeden im Staate Lebenden als Bürger im eigentlichen Sinne angesehen wissen will, sondern bloß denjenigen, der von Natur zur Theilnahme an den politischen Rechten

[1] Convictus domesticus, sagt mit Recht Leo XIII., (est) et cogitatione et re prior quam civilis coniunctio. Encycl. de conditione opificum.

[2] Cf. Encycl. de conditione opificum; Liberatore, La chiesa e lo stato c. 2 art. 5.

[3] Von der politischen Emancipation der Frauen war schon oben (379 ff.) die Rede.

befähigt ist[1]. Wollte man die Worte des Philosophen so auslegen, daß nur diejenigen als Bürger anzusehen seien, welche thatsächlich an den politischen Rechten theilhaben, so würde die Definition nur auf den demokratischen Volksstaat passen; in einer absoluten Monarchie wären nur der Fürst und seine Beamten zu den Bürgern zu zählen. Nimmt man dagegen die Worte in dem von uns angedeuteten Sinne, so sind bloß die einem Staate angehörigen Männer im eigentlichen Sinne Bürger, nicht aber die Frauen und Kinder, die unmittelbar der Gewalt des Hausvaters unterstehen und gewissermaßen nur indirect, insofern sie Glieder der Familie sind, zu den Bürgern zählen. Versteht man unter Bürgern alle einem Staate angehörigen Personen, die unter dem Schutz derselben öffentlichen Gewalt stehen und irgendwie rechtsfähig sind, so gehören auch die Frauen und Kinder zu den Bürgern.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, was wir in der Ueberschrift dieses Artikels den organischen Charakter des Staates genannt haben. Unter Organismus versteht man ein Ganzes, dessen Theile verschiedenartig sind, d. h. ihren besondern unmittelbaren Zweck und eine dementsprechende Einrichtung oder Structur haben und doch geordnet zur Erreichung eines gemeinschaftlichen Zweckes zusammenwirken. Ein solcher Organismus ist z. B. die Pflanze, deren verschiedene Theile, wie Wurzeln, Blätter, Aeste u. s. w., zwar eine eigene Einrichtung und eine besondere unmittelbare Aufgabe haben, aber doch planmäßig und in gegenseitiger Unter- und Ueberordnung zur Erhaltung und Entwicklung der ganzen Pflanze mitwirken. Man kann mit Recht den Staat nach Analogie eines Organismus auffassen, weil er aus verschieden gearteten Theilen besteht, die zur Erreichung des Gesammtwohles einheitlich zusammenwirken.

Schon die Familie ist ein organisches Ganze, da sie aus mehreren einfachen, wesentlich verschiedenen Gesellschaften besteht, die sich gegenseitig bedingen und unterstützen. Noch mehr gilt dies vom Staate, in welchen die Familien als Bestandtheile eingehen, und zwar in der Weise, daß sie ihre eigenthümliche Einrichtung und Aufgabe bewahren und sich in hierarchischer Abstufung zunächst zu Gemeinden und dann zu größeren Bezirken oder Provinzen und schließlich zum vollkommenen Staate vereinigen.

Man muß sich freilich hüten, diese Analogie zu sehr pressen und bis ins einzelnste durchführen zu wollen, sonst kommt man auf Ungereimtheiten, wie dies bei übertriebener Betonung fast aller Analogien der Fall ist[2]. Die Theile des Staates sind nicht willenlos, wie etwa die der Pflanze, sondern vernünftige, mit Freiheit begabte Personen, die nicht bloß Mittel für das Wohl des Ganzen sind; auch ist der Zusammenhang derselben untereinander kein physischer, sondern ein bloß moralischer, durch gegenseitige Pflichten und Rechte bewirkter. Allein innerhalb gewisser Grenzen ist die Erkenntniß des organischen Charakters des Staates, den nach dem Vorgange des Aristoteles besonders Krause und sein Schüler Ahrens entschieden betont haben, ein richtiger und fruchtbarer Gedanke, der zu einer klarern und tiefern Erfassung des Wesens und der Aufgaben des Staates führt. Wir werden dies sofort besser einsehen, wenn wir einen Vergleich zwischen Staat und Familie anstellen.

[1] Polit. III. 1, 1275 b. 18: Τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως; πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

[2] So übertreibt z. B. Schäffle in seinem „Bau und Leben des socialen Körpers“ die Analogie.

Zweiter Artikel.

Vergleich zwischen Staat und Familie.

Nichts führt leichter zum vollern Verständniß nahe verwandter Einrichtungen als eine aufmerksame Vergleichung derselben miteinander. Durch einen solchen Vergleich treten sowohl die Eigenschaften, in denen sie miteinander übereinkommen, als diejenigen, in denen sie voneinander abweichen, in schärferes Licht und eröffnen so einen tiefern Blick in das innerste Wesen der Sache. Diesem Grundsatz entsprechend wollen wir an dieser Stelle Staat und Familie miteinander vergleichen. Wir können erst jetzt, nachdem wir beide Institutionen in ihren Hauptbestandtheilen betrachtet, mit Frucht eine solche Vergleichung anstellen.

1. Der Staat und die Familie kommen darin überein, daß sie von Gott gewollte Gesellschaften sind, die sich aus der Natur des Menschen nothwendig ergeben und durch die Natur selbst einen bestimmten Zweck sowie eine bestimmte Autorität und Einrichtung haben. Beide sind auch zusammengesetzte Gesellschaften und naturnothwendig aufeinander angewiesen. Ohne den Staat kann die Familie nicht gedeihen, und ohne die Familie ist der Staat undenkbar. Beide haben zum Zweck, den Menschen zu vervollkommnen und in der Erreichung seines ewigen Zieles zu unterstützen. Sie sind also nur Mittel zum wahren Wohle des Menschen.

2. Wenden wir uns nun zu den Unterschieden zwischen Staat und Familie, so kann man vor allem fragen: Besteht zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied oder nur ein Unterschied dem Grade nach, etwa wie zwischen einem großen und kleinen Hause? Die Frage scheint in sich recht belanglos, und doch ist sie von der größten Tragweite für die Auffassung von Staat und Familie, und ihre Beantwortung hängt innig mit dem zusammen, was wir eben den organischen Charakter des Staates genannt haben. Schon Aristoteles weist nach, wie Sokrates bezw. Plato gerade durch Nichtbeachtung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Staat und Familie zu seinen vernunftwidrigen Schlußfolgerungen in Bezug auf Weiber- und Gütergemeinschaft gelangte. Sokrates ging nämlich von der falschen Voraussetzung aus, der Staat sei dann am vollkommensten, wenn er die größte Einheit besitze[1]. Das ist aber irrig und führt folgerichtig zur Zerstörung des Staates. Dieser ist seiner Natur nach eine Vielheit von Menschen und Familien. Er hat eine geringere Einheit als die Familie, gleichwie diese eine geringere Einheit hat als das Individuum. Wer nun den Staat auf die Einheit der Familien zurückführen will, zerstört ihn.

Wir brauchen auch nur den Vergleich zwischen Staat und Familie im einzelnen durchzuführen, um uns von der wesentlichen Verschiedenheit beider zu überzeugen.

[1] Aristot. Polit. II. c. 2.

a) Das Wesen jeder Gesellschaft wird durch den **Zweck** bestimmt. Gesellschaften mit wesentlich verschiedenem Zweck sind wesentlich voneinander unterschieden. Nun aber haben Staat und Familie wesentlich verschiedene Zwecke oder Aufgaben. Fassen wir die einzelnen Theile der **Familie** ins Auge, so hat die Ehe den Zweck der Fortpflanzung und Erziehung des Menschengeschlechtes, das Dienstbotenverhältniß die Hilfe der Familie; die Familie als Ganzes hat zum Zweck die geordnete Besorgung der Verrichtungen und Bedürfnisse, welche das tägliche Leben erheischt (344). Der **Staat** dagegen bezweckt das öffentliche Wohl in dem früher (463) erklärten Sinn. Er schafft die Bedingungen, damit alle seine Glieder ihr wahres irdisches Wohl selbstthätig erreichen **können**, er gibt allen die **Möglichkeit** irdischer Wohlfahrt; die Familie will diese Wohlfahrt direct hervorbringen, indem sie den einzelnen Individuen in ihren täglichen Anliegen zu Hilfe kommt.

b) Auch durch ihren **Ursprung** unterscheiden sich beide Gesellschaften wesentlich. Die Familie entspringt unmittelbarer und nothwendiger aus der Natur als der Staat. Denn die Natur neigt aus sich und absolut den Menschen zum Familienleben, mögen wir nun auf das Verhältniß der Ehegatten oder dasjenige zwischen Eltern und Kindern hinblicken. Erst durch Vermittlung der Familie und infolge ihres Ungenügens bildet sich der Staat. Dementsprechend ist auch die Einrichtung der Familie durch die Natur in viel höherem Maß bestimmt als die des Staates.

c) Der **Stoff** oder die **Bestandtheile**, aus denen die Familie sich aufbaut, sind die drei einfachen Gesellschaftsverhältnisse zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herrschaft und Dienstboten. Die Bestandtheile des Staates dagegen sind die Familien und andere über die Familie hinausreichende Gesellschaftsbildungen.

d) Die gesellschaftliche **Autorität** der Familie ruht wesentlich bei den Eltern, und zwar an erster Stelle beim Familienvater. Der Vater ist durch die Natur selbst immer und überall das Haupt der Familie. Die Familienverfassung ist also von Natur aus monarchisch. Anders beim Staat, in dem es keinen durch die Natur allgemein bezeichneten Träger der öffentlichen Gewalt gibt. Die Demokratie ist naturrechtlich ebenso zuläßig als die Aristokratie und Monarchie. Obwohl die Staatsgewalt in sich immer dieselbe bleibt, so kann doch die Gewalt eines bestimmten **Trägers** derselben bald beschränkter bald ausgedehnter sein; die väterliche Gewalt hingegen kann von der Familie nicht beschränkt werden; doch erlischt sie, wenigstens zum größten Theil, sobald der Sohn das Vaterhaus verläßt und ein neues Heim gründet. Die Staatsgewalt ist viel umfassender als die väterliche Gewalt.

e) Die der Familie eigenthümlichen gegenseitigen Pflichten sind entweder Pflichten der **Pietät**, der **Liebe** oder der ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Pflichten der Glieder des Staates gegen die Gesammtheit sind Pflichten der **legalen** Gerechtigkeit, und die Pflichten der Leiter der Gesammtheit Pflichten der **austheilenden** Gerechtigkeit, soweit sich dieselben nicht auf einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gründen[1].

---

[1] Costa-Rossetti, Philos. mor. p. 563.

Dritter Artikel.

Gemeinden und Provinzen.

Unzulänglichkeit des vereinzelten Menschen zur Beschaffung alles dessen, was ihm zu seinem Dasein und seiner Entwicklung noth thut, und gegenseitige Zuneigung — das sind die beiden Wurzeln und treibenden Kräfte jeder Gesellschaftsbildung. In dieser doppelten Wurzel ist auch die hierarchische Gliederung des Staates begründet.

Die erste gesellschaftliche Vereinigung, die Ehe und ihre naturgemäße Erweiterung, die Familie, hat zum Zweck die Ergänzung des Individuums in persönlicher Beziehung, in Rücksicht auf Erhaltung und Fortpflanzung; deshalb sind auch die Aufgaben der Familie, ähnlich wie die persönlichen Bedürfnisse, **tägliche**.

Aber auch die Familie genügt sich nicht. Dieselben Triebkräfte, welchen die Familie ihr Dasein verdankt, vereinigen wieder mehrere Familien zu einer größern Gemeinschaft, die mit der Familie noch große Aehnlichkeit hat, ja gewissermaßen als eine Erweiterung der Familie oder eine Familie im großen angesehen werden kann: zur **Gemeinde**.

Die Gemeinde ist also nicht eine **willkürliche** Gesellschaftsbildung, sondern eine **naturgemäße** Entwicklung der Familie, besonders wenn wir die erste Entstehung des Gesellschaftslebens ins Auge fassen. Von der Stammfamilie zweigen sich allmählich neue Familien ab, die infolge des eigenen Bedürfnisses sowohl als der Liebe neben dem Vaterhause neue Wohnstätten, gewissermaßen kleine Kolonien gründen. Deshalb haben zweifelsohne in der Urzeit die **verwandtschaftlichen** Beziehungen in der Gemeinde vorgewogen. In diesem familienähnlichen Charakter der Gemeinde mag auch der Grund des theilweisen Gemeineigenthums derselben zu suchen sein, das uns neben dem Privateigenthum seit den frühesten Zeiten begegnet. Aristoteles findet darin auch den Grund, warum ursprünglich überall Könige an der Spitze der Staaten gestanden haben. Denn jede Familie werde naturgemäß von dem Aeltesten derselben wie von einem Könige regiert[1].

Der naturgemäße Ursprung der Gemeinde führt uns auf den natürlichen **Zweck** derselben. Als Erweiterung und Hilfsanstalt der Familie soll sie diese nicht ersetzen, sondern unterstützen und fördern, und zwar in der Weise, wie es unter Verwandten und Freunden am Platze ist. Deshalb kann man die Gemeinde mit Aristoteles wohl definiren: **die erste aus mehreren Familien bestehende Gemeinschaft zum Zweck der nicht täglichen Lebensverrichtungen**[2]. Während also die Familie dem Individuum alles bieten soll, dessen es täglich bedarf, hat die Gemeinde zum Zweck, die Familie zu ergänzen in Bezug auf die nicht täglich vorkommenden Bedürfnisse, also in Bezug auf Bedürfnisse, die schon mehr auf die Vervollkommnung als auf die bloße Erhaltung des Menschen gehen. Aristoteles nennt die Gemeinde die

---

[1] Polit. I. c. 2.

[2] Polit. I. c. 2, 1252 b. 15: Ἡ δὲ ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. Zu dieser Begriffsbestimmung vgl. S. Thom. In I. Polit. l. 1; Silv. Maur. Comment. in I. Polit. c. 2 n. 9.

erste aus mehreren Familien bestehende Gemeinschaft, weil sie, wenn auch nicht immer der Zeit, so doch der Natur nach zuerst aus der Familie herauswächst und die nothwendige Vorstufe zum vollkommenen Staat ist. Nehmen wir dagegen den Staat in seinen ersten Entwicklungsstadien, so fiel er mit der Gemeinde zusammen. Diese war unabhängig und bildete also einen kleinen Staat.

Wo die Gemeinde innerhalb eines Staates besteht, ist ihr Zweck nur dem Grade nach von dem Zweck des letztern verschieden. Sie bildet eben nur einen Theil eines größern Ganzen, eine Art Uebergangsstufe von der Familie zum Staat. Allerdings, wie schon bemerkt, nicht eine willkürliche, sondern in der Natur selbst begründete Uebergangsstufe.

Um ihren Zweck erreichen zu können, bedarf auch die Gemeinde einer Autorität, welche die gemeinschaftlichen Angelegenheiten erledigt, für Ordnung und Sicherheit und die nöthigen Einrichtungen zum Wohl der Gemeinde sorgt, soweit die Privatthätigkeit der einzelnen Familien hierzu nicht ausreicht. Sie bedarf ferner zur Erreichung ihres Zweckes der Mittel und muß deshalb entweder Eigenthum besitzen oder das Recht haben, von den Familienvätern oder selbständigen Gemeindegliedern nach Maßgabe ihrer Fähigkeit das Nothwendige durch Steuern oder persönliche Leistungen zu fordern.

Steht es fest, daß die Gemeinde nicht eine willkürliche, sondern in der Natur begründete, zu einem eigenen Zweck bestimmte, vom Staate verschiedene Gemeinschaft ist, so muß sie auch ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit haben. Die staatliche Centralgewalt darf nicht nach Belieben in die Gemeinde hineinregieren und sie so überflüssig machen oder wenigstens jeder Selbständigkeit berauben. Nur soweit es das allgemeine Interesse des ganzen Staates nothwendig oder wenigstens sehr nützlich macht, hat sie das Recht, die Freiheit der Gemeinde einzuschränken. Soweit solche Rücksichten nicht vorliegen, hat die Gemeinde die Befugniß, sich frei die eigenen Beamten zu wählen, frei ihr Eigenthum zu verwalten, durch Errichtung von Schulen die Familie in ihrer erziehlichen Aufgabe zu unterstützen — unbeschadet der Rechte der Eltern und der Kirche[1]. Auch die Armenpflege ist an und für sich, soweit Privatthätigkeit nicht ausreicht, Sache der Gemeinde.

Das von der Gemeinde Gesagte gilt in ähnlicher Weise, wenn auch in geringerem Grade, von historisch entstandenen Provinzen, Grafschaften, oder wie sonst die über die Gemeinde hinausreichenden größeren Bestandtheile des Staates heißen. Auch hier ist die organische Auffassung des Staates gegenüber der mechanisch-individualistischen festzuhalten.

Vierter Artikel.

Die Stände der Gesellschaft.

1. Während die Gemeinden, Bezirke und Provinzen nur Vorstufen und Durchgangspunkte zum vollendeten Staate, gewissermaßen Staaten im kleinen sind und wie dieser, wenn auch für engere Kreise, das Wohl aller Angehörigen nach allen Richtungen zu fördern streben, sind die Stände engere Verbindungen bestimmter Berufe zur Wahrung ihrer besonderen Interessen (Standesinteressen).

[1] Für weitere Ausführungen hierüber verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen“ (1882) S. 66 ff.

Einer Verschiedenheit der Berufe kann die menschliche Gesellschaft nicht entrathen, weil ohne weitgehende Arbeitstheilung ein menschenwürdiges Dasein und noch mehr ein Culturfortschritt unmöglich ist. Nimmt die Gesellschaft einen größern Umfang an, so werden nothwendig viele denselben Beruf ergreifen und so eine Berufsklasse bilden.

Zwischen den Gliedern derselben Berufsklassen knüpfen sich naturgemäß engere Verbindungen, theils wegen der Gleichheit der Interessen, welche die Menschen einander näher zu rücken pflegt, theils auch wegen des Bedürfnisses gegenseitiger Unterstützung in der Verfolgung der gemeinsamen Ziele. Eine derartige gesellschaftliche Vereinigung unter den Gliedern derselben oder nahe verwandter Berufsklassen bildet einen Stand (Berufsstand). Ein Stand im eigentlichen Sinn ist also mehr als ein bloßes nachbarliches Nebeneinander von Gliedern derselben Berufsklasse. Er setzt eine gewisse Gemeinsamkeit nicht bloß der Interessen, sondern auch der Pflichten und Rechte voraus; ebenso eine einheitliche Organisation, mithin auch einen Vorstand, dem die Wahrung der gemeinsamen Interessen obliegt.

2. Es gibt verschiedene Arten von Berufsständen:

a) Mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zum Staat kann man rein privatrechtliche und öffentlich-rechtliche Stände unterscheiden. Es ist an und für sich wohl möglich, daß sich alle Genossen einer Berufsklasse, ohne öffentliche Rechte zu besitzen, durch eigene Initiative zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen, etwa in der Weise, wie es die englischen Gewerkvereine thun. So organisirte Vertreter derselben Berufsklasse können mit Recht als ein Stand angesehen werden. Gewöhnlich jedoch wird eine derartig geeinte Berufsklasse nur dann ein Stand genannt, wenn sie nicht nur alle Glieder desselben Berufes in einem Staate umfaßt, sondern auch mit öffentlichen Rechten ausgerüstet ist, z. B. mit dem Recht einer beschränkten Gerichtsbarkeit über ihre Genossen, mit dem Recht, gewisse Gewerbe ausschließlich zu betreiben u. dgl.

b) Diese öffentlich-rechtlichen Stände lassen sich wieder eintheilen in politische und nicht politische, je nachdem sie mit politischen Rechten im engern Sinn, z. B. dem Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung, Steuererhebung u. s. w., ausgestattet sind oder nicht. Die politischen Stände sind die Stände im engsten und eigentlichsten Sinne. Wenn in der Geschichte des christlichen Mittelalters von Ständen ohne weitern Zusatz die Rede ist, so versteht man darunter immer die politischen Stände, und deren gab es bis zur französischen Revolution drei: Clerus, Adel und Bürgerstand (die Städte, den sogenannten dritten Stand). Die Landbevölkerung bildete keinen Stand.

c) Man unterscheidet ferner erbliche und nicht erbliche Stände. Die erblichen Stände ergänzen sich durch die Geburt, die nicht erblichen durch freie Berufswahl. Der Clerus war wegen des Cölibats ein nicht erblicher Stand, erblich dagegen waren der Adels- und Bürgerstand.

3. Wie sehr die berufsständische Organisation der Gesellschaft in der menschlichen Natur wurzelt, beweist die Thatsache, daß wir sie in irgend einer Form fast überall und zu allen Zeiten antreffen. So haben manche sonst

ganz verwahrloste Wilden einen Adelsstand[1], viele einen Priester- oder Kriegerstand. Bei den meisten Völkern aber versteinerten sich die Berufsstände zu den starren *Kasten*, die fast jeden Uebergang von einem Stand zum andern unmöglich machen.

Ehemals bestanden Kasten bei mehreren Völkern, so namentlich bei den Persern und Aegyptern. Das classische Land der Kasten ist bis heute *Indien* geblieben. Ursprünglich gab es nach dem Gesetzbuche Manu's nur vier Kasten: die *Brahmanen* oder Priester, die aus dem Munde des Gottes Brahma hervorgingen und denen die Pflege der Religion, Wissenschaft und des Rechtes oblag. Sie bildeten die oberste Kaste. Ihnen folgte die Kriegerkaste der *Kshatryias*, welche aus dem Arme Gottes geschaffen wurden und aus denen der König hervorging. Die *Visas* sollen aus den Schenkeln Gottes entstanden sein und betreiben Ackerbau und Gewerbe. Die vierte Kaste bildeten die *Sudras*, die dienende Bevölkerung, welche die niederen Handwerke besorgte. Daneben gab es Verstoßene oder Parias, welche außerhalb des Gemeinwesens standen. Diese ursprüngliche Kastenordnung hat sich aber im Laufe der Zeit sehr verändert, besonders infolge der Einwanderung türkisch-tatarischer Horden um den Beginn der christlichen Zeitrechnung und des Eindringens der Mohamedaner seit dem 10. Jahrhundert. Heute zählt man mehrere Hunderte von Kasten[2].

Die Kasten sperren sich vollständig gegeneinander ab. Nicht nur die Ehen unter Gliedern der verschiedenen Kasten sind verboten, sondern auch Berührungen, geselliger Umgang, Speisen an demselben Tisch u. dgl. verunreinigen. Mit dem Kastenwesen ist ein Culturforschritt fast unvereinbar, weil er auf der geistigen und socialen Sklaverei der unteren Volksschichten beruht und ein Aufstreben derselben unmöglich macht.

Die Entstehung der Kasten ist auf Eroberung im Bunde mit religiösem Aberglauben zurückzuführen. Die Ureinwohner wurden von aus dem Norden nachrückenden Völkern verschiedener Abstammung unterjocht und zu Sklaven gemacht. Später folgten Einwanderungen neuer Stämme, welche die ersten Eroberer sammt ihren Sklaven unterjochten. So bildeten sich sociale Schichten, welche sich gegenseitig haßten und verabscheuten, und unter denen die jüngsten Eroberer die höchste Stelle einnahmen. Der religiöse Aberglaube des Brahmanismus mußte dieser Einrichtung Weihe, Dauer und Festigkeit verleihen. Auf diesem Wege hat sich die Kastenordnung so tief in die Anschauungen und Gewohnheiten der Inder hineingelebt, daß sie heute ein fast unübersteigliches Hinderniß der Civilisation und des Christenthums bildet.

4. Ist die Kastenordnung eine häßliche Uebertreibung der ständischen Gliederung der Gesellschaft, so ist andererseits ebenso unläugbar, daß die vollständige und plötzliche *Beseitigung der Stände* seit der französischen Umwälzung ein schwerer Mißgriff war, welcher die Gesellschaft in Flugsand auflöste und wehrlos den Stürmen der Revolution überlieferte. Nur die mächtigen Quadern einer ständischen Organisation vermögen der Gesellschaft Halt und Dauer zu verleihen. Es ist deshalb ein sehr löbliches Bestreben vieler Socialpolitiker, der Gesellschaft wieder eine derartige, den modernen Culturverhältnissen angepaßte Organisation zu verschaffen. Ob und wie weit diese Bestrebungen Erfolg haben werden, muß die Zukunft lehren.

[1] *Peschel*, Völkerkunde S. 253.

[2] „Kathol. Missionen" (Freiburg, Jahrg. 1890) S. 63 ff. Im Königreich Travancor z. B. gibt es nicht weniger als 420 Kasten.

Jedenfalls glauben wir nicht, daß die sogenannten modernen *Klassen* der Gesellschaft die Stände zu ersetzen vermögen. Denn diese modernen Klassen haben keine reelle Einheit und keine bestimmten Grenzen. Man sehe sich nur beispielsweise die Klassen an, welche von den neueren Staatslehrern aufgeführt werden. Bluntschli[1] zählt vier Volksklassen auf: a) die *regierende Klasse*: Fürsten und Beamte mit obrigkeitlicher Gewalt; b) die *aristokratische Klasse*, die als solche nicht mehr regiert, aber zwischen der Regierung und den Volksklassen eine selbständige und ausgezeichnete politische Stellung einnimmt; c) der sogenannte *dritte Stand*, d. h. die Klasse des *gebildeten und freien Staatsbürgerthums*: die eigentlichen Mittelklassen; d) die großen *Volksmassen*, die auch unter dem Namen des *vierten Standes* zusammengefaßt werden: Kleinbürger, Bauern, Arbeiter u. s. w. Die erste Klasse, fügt Bluntschli bei, ist die Krone, die letzte die Wurzel und der Stamm des Staates.

Allein in dieser Aufzählung ist das erste Glied überhaupt keine gesellschaftliche Volksklasse. Denn dadurch, daß jemand Polizist oder Beamter wird, geht er nicht in eine andere gesellschaftliche Klasse über. Er bleibt nach wie vor ein Mitglied des Adels oder des Bürgerthums oder überhaupt derjenigen Volksklasse, der er bisher angehörte. Der Beamtenstand ist eben kein gesellschaftlicher, sondern ein reiner Berufsstand, wenn wir etwa das chinesische Mandarinenthum ausnehmen.

Aber auch abgesehen davon können die aufgezählten Klassen nicht als eigentliche Stände gelten, weil sie keinerlei einheitliche Organisation, keinerlei gesellschaftliche oder politische Rechte haben und durch keine bestimmten Grenzen voneinander geschieden sind. Ihre Eintheilung beruht auch zum größten Theil nur auf den materiellen Interessen des Reichthums. Auf die Bildung kann man sich nicht berufen, weil diese thatsächlich in manchen hohen Bourgeoisiekreisen eine sehr geringe ist. Denn äußerer Schliff, Feinheit der Toiletten, eine gewisse Vornehmheit im Benehmen, häufiger Theaterbesuch u. dgl. sind noch keine wahre Bildung. Wie unbefriedigend die genannte Eintheilung der Stände ist, zeigt auch folgende Erwägung. Solange jemand bloß 1000 Mark Einkommen besitzt, gehört er zum vierten Stand; steigert sich dasselbe auf 10 000 Mark, so wird er Mitglied des dritten Standes; gelingt es ihm, den Adelstitel zu kaufen — was heute einem Reichen keine allzu großen Schwierigkeiten bietet —, so steigt er in den zweiten Stand. Wird er nun gar Bürgermeister oder Landrath, so gehört er zur ersten und zweiten Klasse zugleich. Macht er schließlich noch Bankerott, so fällt er wieder in den vierten Stand herunter und kann seine Wanderung durch die Stände von neuem beginnen.

Fünfter Artikel.

Das Land.

Zum Stoff, aus dem der vollkommene Staat gebildet wird, gehört auch ein bestimmtes *Ländergebiet*. Wie das Volk den *persönlichen*, so bildet das Land den *dinglichen* oder sachlichen Bestandtheil desselben. Zur Ver-

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 201 ff.

vollständigung unserer Erkenntniß des Staates ist daher auch eine Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Land erforderlich.

1. Ist das Land ein wesentlicher oder bloß ein integrirender Theil des Staates? Mit anderen Worten: Ist ein Staat ohne ein bestimmtes Ländergebiet denkbar, etwa wie man sich einen Menschen ohne Fuß oder Hand denken kann, oder gehört dasselbe zum Wesen des Staates, wie etwa der Leib oder die Seele zum Wesen des Menschen? Uns scheint, das Land sei ein bloß integrirender, d. h. zur Vollständigkeit, aber nicht zum Wesen gehöriger Theil des Staates. Sobald wir uns eine Menge von Familien unter einer höchsten Richter- und Gesetzgebergewalt dauernd vereint denken, haben wir das Wesentliche eines Staates. Ein solches Gemeinwesen ist keine bloße Familie, auch keine zu einem größern Ganzen gehörige Gemeinde: es kann also nur ein Staat sein. So bildeten die Vandalen, Goten und Hunnen, die ihre früheren Wohnsitze verlassen hatten, um eine neue Heimat aufzusuchen, wahre Staaten. Sie hatten einen König oder obersten Feldherrn mit richterlicher und gesetzgeberischer Gewalt an ihrer Spitze. Auch das israelitische Volk auf seiner vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste bildete einen wahren Staat. Moses war Gesetzgeber und Richter, ernannte an seiner Stelle Richter und Beamte, schloß Bündnisse ab, erklärte den Krieg u. s. w.

Ist aber auch das Land kein streng wesentlicher Bestandtheil des Staates, so gehört es doch zur Vollständigkeit und Vollkommenheit desselben. Ein Volk, das keine festen Wohnsitze innehat, bleibt in einem Zustande der Barbarei. Der Ackerbau und die Gewerbsthätigkeit, diese nothwendigen Vorstufen jeder höhern Cultur, setzen eine seßhafte Bevölkerung voraus. Dasselbe gilt in Bezug auf Industrie, Handel, Kunst und Wissenschaften, Schulen, Bibliotheken u. dgl. Ja man kann ohne Uebertreibung behaupten, daß der Charakter, die Anlagen und die ganze Culturentwicklung eines Volkes in hohem Grade von dem Boden bedingt sind, den es bewohnt.

Es wäre freilich eine arge Uebertreibung, mit den modernen Positivisten bezw. Materialisten die Einflüsse des Klimas und der Bodenbeschaffenheit als einen aus sich allein und nothwendig die Culturentwicklung eines Volkes bestimmenden Factor ansehen zu wollen. Wenn der Boden allein für die Culturentwicklung eines Volkes den Ausschlag gäbe, so müßten beispielsweise die Griechen und Römer von heute ihren Vorfahren ähnlicher sein, als es thatsächlich der Fall ist. Aber immerhin übt die Beschaffenheit und Lage des Landes auf die geistige und leibliche Entwicklung eines Volkes den nachhaltigsten Einfluß aus.

2. In welchem Rechtsverhältnisse steht der Staat oder das politisch geeinte Volk zu dem von ihm eingenommenen Ländergebiete? Hier begegnen uns zwei extrem entgegengesetzte Ansichten.

a) Nach den Anhängern des modernen Socialismus, zu dem wir hier auch den sogenannten Ackersocialismus zählen, ist der ganze von einem Volke bewohnte Boden wesentlich Eigenthum der Gesammtheit, so daß Privateigenthum an Grund und Boden als verwerflich erscheint und die Gesammtheit durch ihre Vertreter nach Belieben über das gesammte Grundeigenthum verfügen kann.

Mit der Ansicht der Socialisten ist die Anschauung der absolutistischen Monarchen nicht zu verwechseln. Während die Socialisten die Gesammtheit

als Eigenthümerin des ganzen Staatsgebietes ansehen, betrachten die Anhänger der despotischen Monarchie das Staatsgebiet als Eigenthum des absoluten Herrschers. Wie die Despoten des Orientes alle ihre Unterthanen als Sklaven ansahen und behandelten, so war es auch nur folgerichtig, daß sie sich als Obereigenthümer des gesammten Vermögens ihrer Unterthanen betrachteten und nach Laune darüber verfügten.

Die Stuarts in England und die Bourbonen in Frankreich, namentlich Ludwig XIV., suchten diese absolutistische Auffassung der orientalischen Despoten im christlichen Abendlande wieder zur Geltung zu bringen, wenn auch unter dem Aushängeschild des Gemeinwohls[1].

Auf anderen Grundlagen ruht die Theorie des Patrimonialstaates, wie sie uns z. B. bei C. L. v. Haller begegnet (425), und das Lehenswesen. Nach dem Patrimonialstaat ist das Fürstenthum Privateigenthum des Monarchen, das er nicht kraft öffentlichen Rechts, sondern auf Grund von privatrechtlichen Titeln (Erbschaft, Schenkung, Ankauf u. s. w.) besitzt. Der Patrimonialstaat ist nur eine Entwicklungsphase im Lehenswesen.

Das Lehenswesen, das Jahrhunderte lang die Grundlage der germanischen Staatsverfassungen bildete, begann unter den Karolingern, welche Güter an freie Leute verliehen gegen die Verpflichtung persönlicher Dienste, besonders der Heeresfolge[2]. Da andere Fürsten und Großgrundbesitzer dieses Verfahren nachahmten, da ferner die Lehen allmählich in derselben Familie erblich wurden und die großen Vasallen die erhaltenen Lehen auch zum Theil wieder weiter vergaben (Afterlehen), so bildete sich das Lehenswesen zu einem großen, fast alle gesellschaftlichen Verhältnisse umfassenden und durchdringenden System aus, besonders da im Laufe der Zeit nicht bloß der Grundbesitz, sondern alle Arten von Aemtern und Beneficien nach Art von Lehen behandelt wurden. Hierin ist auch der Grund zu suchen, warum Jahrhunderte lang das öffentliche und das Privatrecht sich gegenseitig nach allen Richtungen durchdringen und oft schwer auseinanderzuhalten sind. Obwohl der König als oberster Lehensherr galt und das Recht des Heimfalls aller Lehen hatte, so waren doch seine Befugnisse, besonders durch die Erblichkeit der Lehen, wesentlich eingeschränkt.

---

[1] Im Testamente an seinen Sohn, den Dauphin, sagt Ludwig XIV.: „Die Könige werden geboren, um alles zu besitzen und über alles zu gebieten. . . Vor allem andern steht für uns die Gewißheit, daß die Könige unumschränkte Herren sind und von Natur die volle und freie Verfügung haben über alle Güter, mögen sie besessen werden von Geistlichen oder von Laien, zu dem Zwecke, sich jederzeit derselben als weise Haushalter zu bedienen, nämlich für das Wohl des Staates. . . Es ist ein großer Irrthum vieler Fürsten, bestimmte Gegenstände und bestimmte Personen ihnen eigen zu nennen, als wenn dieselben auf eine andere Weise ihnen angehörten als das übrige in ihrem Reiche. Was immer sich im Umfange unserer Staaten befindet, von welcher Art es sei, gehört mit gleichem Rechtsanspruche uns. . . Was die Könige zuweilen gegen die allgemeinen Gesetze zu thun scheinen, gründet sich auf das Staatswohl. Denn dieses ist, nach Uebereinstimmung der ganzen Welt, das oberste aller Gesetze, aber das unbekannteste und dunkelste für alle diejenigen, welche nicht herrschen." Oeuvres de Louis XIV. Paris 1806. II, 121. Sieh Onno Klopp, Das Jahr 1683 S. 25.

[2] Vollständig klargelegt ist die Entstehung des Lehenswesens auch heute noch nicht. Vgl. V. Menzel, Die Entstehung des Lehenswesens. Berlin 1890.

Das Lehenswesen hatte den unbestreitbaren Vortheil, daß es trotz des ausgedehnten Eigenthumsrechtes weniger Lehensherren die Benutzung des Grundbesitzes fast an alle Glieder der Gesellschaft vertheilte, und zwar dauernd. Fast der gesammte Grundbesitz war gebunden. Dadurch hat es das Mittelalter vor der häßlichen Erscheinung des modernen Proletariates bewahrt[1]. Allerdings hat die hierarchische Gliederung des Lehenswesens eine abhängige, an die Scholle gebundene (grundhörige) Landbevölkerung zur Voraussetzung, und das ist eine Schattenseite desselben. Ebenso ist die schärfere Scheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht, die sich seit Aufhebung des Lehenswesens vollzogen, ein Vortheil für die Gesammtheit.

b) Mit der lehensrechtlichen Auffassung hat der moderne Liberalismus seit der französischen Revolution gründlich aufgeräumt. Um sogar in der Sprache endgiltig mit der althergebrachten Anschauung zu brechen, wurden in Frankreich und Belgien die Monarchen nicht mehr nach dem Lande, sondern nach den Unterthanen benannt (nicht roi de France, de Belgique, sondern roi des Français, des Belges). Es sollte das eine Verwahrung sein gegen die Vorstellung, das Land sei der Privatbesitz des Monarchen.

Wie es aber bei gewaltsamen Umwälzungen zu geschehen pflegt, begnügte man sich nicht mit der Ausmerzung des im Lehenssystem unhaltbar und morsch Gewordenen, sondern suchte nun den Grundbesitz von jeder Rücksicht auf das öffentliche Wohl möglichst loszureißen. Litt das Feudalsystem vielleicht an einer zu großen Gebundenheit des Grundeigenthums, so daß dadurch der berechtigte Fortschritt der Landwirthschaft in etwa gehemmt wurde: so suchte nun der Liberalismus alle Fesseln zu lösen und den Boden, jeder andern Waare gleich, auf den Markt zu werfen. Die Bevölkerung wurde vom Lande, mit dem sie bisher verwachsen war, plötzlich losgerissen. Dieser freien, hin und her wogenden Bevölkerung bedurfte die moderne Industrie, die keine anderen Rücksichten kannte als massenhafte Güterproduction. Außerdem suchte man grundsätzlich jede Beeinflussung der Grundeigenthumsverhältnisse durch die Gesetzgebung als verwerflich hinzustellen. Auch hierin hielt man das Gewährenlassen für den Gipfel der politischen Weisheit.

c) Die richtige Ansicht hält die Mitte zwischen den beiden genannten Anschauungen. Ein großer Theil des Bodens kann, ja muß Privateigenthum sein, aber nie und nimmer darf man denselben von allen Rücksichten auf das öffentliche Wohl freisprechen. Außerdem ist eine gewisse Stabilität des Grundbesitzes eine unerläßliche Bedingung zur Dauerhaftigkeit eines großen Gemeinwesens. Um das Verhältniß der Staatsgewalt zum Grund und Boden richtig aufzufassen, muß man das Eigenthumsrecht (ius proprietatis) und das Jurisdictionsrecht (ius iurisdictionis) unterscheiden. Der Staat ist nicht Eigenthümer des von ihm bewohnten Landes, es sei denn, daß er bestimmte Gebiete zu öffentlichem Eigenthum (Staatsdomänen, Staatswaldungen u. dgl.) erwerbe. Ueber letztere Gebiete stehen der Gesammtheit oder genauer ihren Vertretern dieselben Befugnisse im Interesse des öffentlichen Wohles zu, die jedem Eigenthümer in Bezug auf sein Eigenthum zukommen.

[1] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 209—210.

Ueber die anderen Gebietstheile aber, die im Privateigenthum sich befinden, kann die Staatsgewalt nicht beliebig verfügen, sie z. B. nach Willkür im Interesse der Gesammtheit veräußern, verändern, verwalten u. s. w. Das hieße das Privateigenthum läugnen. Wohl aber stehen ihr auch in Bezug auf diese Gebiete gewisse Hoheitsrechte zu. Gewiß soll das Privateigenthum an erster Stelle seinem Eigenthümer zu Nutzen kommen, ihm die Mittel freien, unabhängigen Daseins und Wirkens bieten, jedoch mit Wahrung der nöthigen Rücksicht auf das Gesammtwohl. Alle dem Menschen verliehenen Privatrechte sollen sich innerhalb der zum Gesammtwohl nothwendigen Schranken bewegen. Der Mensch ist seiner Natur nach für das gesellschaftliche Leben veranlagt, und die ihm verliehenen Rechte können dieser Bestimmung nicht widersprechen. Gilt dies überhaupt vom Privateigenthum, so ganz besonders vom Grundeigenthum, von dem das Gesammtwohl in höherem Grade bedingt ist.

Die öffentliche Gewalt hat also das Recht, den Gebrauch des Grundeigenthums nach den nothwendigen Anforderungen des Gesammtwohls einzuschränken. Wir sagen nicht, aufzuheben, sondern einzuschränken. Der Privatgebrauch soll bestehen bleiben, aber innerhalb der zum öffentlichen Wohl nothwendigen Schranken; und das Urtheil über diese nothwendigen Schranken steht zunächst der öffentlichen Gewalt zu, die unparteiisch über den Privateigenthümern stehen und das öffentliche Interesse im Auge haben soll.

Der Inbegriff dieser der öffentlichen Gewalt im Interesse des Gemeinwohls über das Eigenthum der Untergebenen zustehenden Rechte ist eben die Jurisdictionsgewalt (Gebietshoheit) zum Unterschiede vom Eigenthumsrecht[1].

Die Territorialjurisdiction oder Gebietshoheit bestimmt auch die Grenzen der persönlichen Jurisdiction der Staatsgewalt; mit anderen Worten: die staatliche Jurisdiction erstreckt sich bloß so weit als das ihrer Jurisdiction unterstehende Gebiet, und nur weil jemand dauernd im Gebiet eines Staates lebt, ist er seiner Jurisdiction unterworfen. Sobald jemand das Gebiet eines Staates durch Auswanderung dauernd verläßt, so hört er auf, der Jurisdiction desselben zu unterstehen; er wird derjenigen Gewalt unterthan, in deren Gebiet er übersiedelt. Die Ausdehnung der staatlichen Jurisdiction wird also unmittelbar nicht durch die Personen oder Familien, sondern durch örtliche Grenzen bestimmt. Eine Begrenzung der Jurisdiction durch die Personen wäre schon deshalb unmöglich, weil dieselben häufig ihren Wohnsitz wechseln und so die Jurisdiction verschiedener Staaten ineinandergreifen würde, woraus Verwirrung und Streit entstehen müßten. Es wäre auch unmöglich für dieselbe Obrigkeit, Gesetze zu erlassen und Gerichtsbarkeit auszuüben über Menschen, welche weit auf dem Erdball zerstreut leben.

Wollen wir die Gebietshoheit der Staatsgewalt noch genauer bestimmen, so läßt sich ein negatives und positives Element in derselben unterscheiden. Negativ besagt sie die Ausschließung jeder fremden staatlichen Jurisdiction von einem Gebiete. Gehört ein Gebiet zu einem Staate, so kann nicht zugleich ein anderer Staat daselbst die gleichen Hoheitsrechte besitzen. Jeder Staat ist — von besonderen Umständen abgesehen — berechtigt, andere Staaten an der Ausübung staatlicher Hoheitsrechte auf seinem Gebiete zu verhindern.

[1] Diese Unterscheidung war auch den Alten nicht unbekannt. So sagt Seneca (De benef. VII, 4): Ad reges *potestas* omnium pertinet, ad singulos *proprietas*.

Positiv bedeutet die Gebietshoheit das Recht, innerhalb eines bestimmten Landes in Bezug auf Personen und Sachen alles zum öffentlichen Wohl Nothwendige anzuordnen. Unter den Personen sind jedoch hier nur die innerhalb des Gebietes dauernd Ansässigen zu verstehen, nicht die Fremden, die bloß vorübergehend sich daselbst aufhalten. Die letzteren unterstehen bloß denjenigen Gesetzen ihres augenblicklichen Aufenthaltsortes, deren Vernachlässigung eine ungerechte Benachtheiligung anderer enthielte oder die eigens für sie erlassen wurden. Die Verpflichtung der letztgenannten Gesetze kann auf einen stillschweigenden Vertrag zurückgeführt werden. Jeder Staat hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen er den Zutritt der Fremden gestatten will, und diese Bedingungen sind in den Gesetzen für die Fremden enthalten. Der Fremde, der das Land betritt, übernimmt stillschweigend die Verpflichtung, sich an diese Gesetze zu halten, wofern sie nicht offenbar ungerecht sind.

Viertes Kapitel.

Natur und Umfang der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Eigenschaften der Staatsgewalt.

1. Die Familien, Gemeinden und sonstigen gesellschaftlichen Bildungen sind die Bestandtheile oder der Stoff des Staates. Zu einem geordneten Ganzen genügen aber die bloßen Bestandtheile nicht. Dieselben müssen auch in eine einheitliche Form gebracht werden. Welches ist nun die Form des Staates, soweit überhaupt bei einer Gesellschaft von Form die Rede sein kann? Das Band der gegenseitigen Pflichten und Rechte, welche die Bestandtheile mit Rücksicht auf denselben Zweck zur Einheit zusammenfassen. Wesentlich besteht dieses Band in der allgemeinen, allen Gliedern des Staates obliegenden Pflicht der legalen Gerechtigkeit, zum Gemeinwohl soweit nöthig mitzuwirken, und dem entsprechenden Recht der Gesammtheit, die zu ihrem Zweck nothwendigen Leistungen zu verlangen. Die Staatsgewalt ist in diesem Rechte der Gesammtheit enthalten oder ergibt sich nothwendig aus demselben.

Weil nämlich die Art und Weise der Mitwirkung zum Gemeinwohl sehr verschieden sein kann, und die Ansichten darüber möglicherweise weit auseinandergehen: so kann nur dann der Staatszweck geordnet und wirksam erreicht werden, wenn jemand die Befugniß besitzt, im einzelnen zu bestimmen, wie die Glieder des Staates zum Gesammtwohl mitwirken sollen. Diese Befugniß ist die Staatsgewalt.

Im Verlaufe unserer bisherigen Ausführungen mußten wir zwar schon wiederholt in Kürze auf die Staatsgewalt Bezug nehmen, weil ohne dies Ursprung und Natur des Staates nicht erklärt werden konnten. Allein die Wichtigkeit der Sache fordert, daß wir das anderwärts Gesagte hier zusammenfassen, weiter ausführen und begründen.

Die Staatsgewalt kann definirt werden: das Recht, den Staat zu seinem Ziele hinzuleiten, oder das Recht, die Glieder des Staates zu verpflichten, zur Erreichung des öffentlichen Wohles mitzuwirken. Daß es ein solches Recht gebe und dasselbe an sich unmittelbar aus Gott stamme,

haben wir schon früher (416) dargethan. Gott will den Staat, also will er auch dasjenige, was zu dessen Bestand und Zweck nothwendig ist. Nun ist aber ohne öffentliche Gewalt in der eben genannten Bedeutung unmöglich, daß der Staat bestehe und seinen Zweck erreiche. Also will Gott auch diese Gewalt.

2. Aus der aufgestellten Begriffsbestimmung lassen sich die wichtigsten Eigenschaften der Staatsgewalt ableiten.

a) Die erste Eigenschaft der Staatsgewalt ist die Einheit und Untheilbarkeit. In einem und demselben Staat kann es nur eine Staatsgewalt geben. Wären in einem Gemeinwesen mehrere voneinander unabhängige Gewalten vorhanden, so käme keine Einheit und Ordnung im zweckdienlichen Handeln zu stande. Deshalb lassen sich auch die Staaten nach der Staatsgewalt unterscheiden.

Die Einheit der Staatsgewalt ist jedoch nicht zu verwechseln mit der Einheit des Trägers derselben. Wie jedes Recht, so erheischt auch die Staatsgewalt einen concreten Träger oder Inhaber. Aber dieser Träger braucht nicht nothwendig eine physische Einheit zu bilden; auch eine Mehrheit von Personen kann sich in die Gewalt theilen, und zwar in der Weise, daß sie entweder einander untergeordnet sind oder nur als Gesammtheit die Gewalt besitzen. Ist die Gewalt ungleich auf viele vertheilt mit gegenseitiger Unterordnung, so muß es einen oder mehrere geben, welche die höchste Gewalt innehaben und von denen die übrigen abhangen und zur Rechenschaft gezogen werden können. Dieser Träger der höchsten Gewalt heißt Souverän.

b) Die Souveränität ist also nicht gleichbedeutend mit Staatsgewalt. Auch die untergeordneten Staatsbeamten haben theil an der Staatsgewalt, aber nicht an der Souveränität. Souveränität bedeutet Oberhoheit, ist also ein Attribut der höchsten Gewalt, welche in einer bestimmten Machtsphäre selbständig Recht übt, ohne von einer höhern Macht derselben Ordnung abzuhangen. Wie von einer staatlichen, so kann man auch von einer kirchlichen Souveränität reden. Nach katholischer Auffassung ist der Papst weltlicher und kirchlicher Souverän; weltlicher wenigstens kraft historischen Rechtes in Bezug auf den Kirchenstaat, kirchlicher kraft unmittelbar göttlichen Rechtes in Bezug auf die ganze katholische Kirche.

In der staatlichen Souveränität läßt sich eine doppelte Seite unterscheiden, eine positive und negative. Nach der positiven Seite besagt die Souveränität ein Herrschaftsrecht über andere, nach der negativen Freiheit und Unabhängigkeit von jeder andern Gewalt derselben Ordnung. Diese Unabhängigkeit ist wieder eine doppelte: nach außen schließt sie die politische Oberhoheit eines andern Herrschers aus; nach innen schließt sie die Unverantwortlichkeit ein. Die Unterthanen können den Souverän nicht zur Rechenschaft ziehen und bestrafen, sonst hätte er nicht mehr die höchste Gewalt.

Souveränität ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Allmacht oder mit Unverantwortlichkeit vor Gott. Wie jedes irdische Recht, so ist auch die Souveränität ein beschränktes Recht, und wie mit jedem irdischen Recht, so sind auch mit der Souveränität Pflichten verbunden. Der Souveränität widerspricht auch nicht eine Einschränkung der staatlichen Machtbefugnisse oder ein Gebundensein an gewisse Bedingungen, weil dadurch der Begriff der Oberhoheit mit ihrer Selbständigkeit und Unverantwortlichkeit nicht aufgehoben wird.

Die Souveränität ist nicht nothwendig als Attribut eines *Monarchen* aufzufassen, gleich als ob nur in einer Monarchie von Souveränität die Rede sein könnte. Sie ist vielmehr eine wesentliche Eigenschaft eines Staates. Auch in der Aristokratie und Demokratie gibt es einen Souverän. Dieser Souverän ist in der Demokratie die Gesammtheit der Bürger, in der Aristokratie die Gesammtheit der Adeligen oder Patricier. Weil jedoch in der Monarchie die Souveränität als der Vorzug einer einzelnen Person sichtbarer in die Oeffentlichkeit tritt, pflegt der Monarch mit Vorzug Souverän genannt zu werden.

Man könnte hier die Frage aufwerfen, welche *Unabhängigkeit einem Gemeinwesen* bezw. seinem höchsten Regenten *nothwendig sei, damit es souverän genannt werden könne.* Verliert ein Staat oder ein Monarch durch jede Abhängigkeit von einem andern Staate die Souveränität? Setzen wir den Fall, mehrere Staaten seien bisher vollständig voneinander unabhängig, also im strengen Sinne souverän gewesen. Infolge eines Krieges oder Bündnisses schließen sie sich enger zusammen, so daß sie nun in gewissen Angelegenheiten einer gemeinschaftlichen Autorität, z. B. einem Bundesrath oder einer Bundesversammlung, unterstehen. Sind die früheren Staaten (Monarchen) noch souverän oder nicht? Wer die Frage verneint, muß auch in Abrede stellen, daß die früheren Staaten nach Abschluß des Bündnisses noch wahre *Staaten* seien; sie sind Provinzen eines neuen größern Staates geworden. Denn jeder wahre Staat ist souverän.

Uns scheint, man muß unterscheiden. So lange, aber auch nur so lange kann ein Staat (Monarch) wahrhaft souverän genannt werden, als er *in Bezug auf alle rein inneren Angelegenheiten unabhängig ist.* Sobald eine auswärtige Macht das Recht hat, auf dem Wege der Gesetzgebung oder der Verwaltung und des Gerichtswesens direct in die *inneren* Angelegenheiten eines Gemeinwesens hineinzuregieren, hat dieses seine Selbständigkeit, seine Souveränität eingebüßt; es hört auf, ein eigentlicher Staat zu sein, und wird zur Provinz. Dagegen scheint die Abhängigkeit in Bezug auf die *auswärtigen* Beziehungen zu anderen Völkern ein weniger wesentliches Erforderniß der Souveränität zu sein, weil auch ohne dieselbe sich ein Staat in seinem Kreise frei bewegen und entwickeln kann. Freilich zur *vollen* Souveränität gehört auch die Unabhängigkeit nach außen.

An der Hand dieser Grundsätze läßt sich leicht die Frage entscheiden, ob die schweizerischen Kantone, die Vereinigten Staaten Nordamerika's und die deutschen Bundesstaaten einzeln noch wahre Staaten seien. Bis zum Jahre 1847 waren die Schweizerkantone ebenso viele kleine souveräne Staaten, weil sie frei und unabhängig alle ihre inneren Angelegenheiten besorgen konnten. Im genannten Jahre aber büßten sie einen großen Theil ihrer Unabhängigkeit ein, so daß sie jetzt nicht mehr wie früher einen *Staatenbund*, sondern einen *Bundesstaat* bilden. Auch die deutschen Bundesstaaten dürften seit 1871 füglicher Provinzen als Staaten genannt werden. Denn die weitgehenden Vollmachten des Bundesrathes und des Reichstages in Bezug auf Heer, Marine, Handel, Banken, Post, Eisenbahnen, Heimatsrecht, Strafrecht und das gesammte bürgerliche Recht heben die Souveränität der einzelnen Staaten auf. Auch das Deutsche Reich bildet also keinen *Staatenbund*, sondern einen *Bundesstaat*. Dagegen scheinen die einzelnen Staaten des Nordamerikanischen Bundes

ihre Unabhängigkeit in allen inneren Angelegenheiten bis heute noch bewahrt zu haben und also noch in gewissem Sinne souverän zu sein. Hier haben wir mithin noch einen Staatenbund.

3. Da die öffentliche Gewalt ein wesentlicher Bestandtheil des Staates ist, so bildet eine Menschenmenge, die durch keine Staatsgewalt zusammengehalten wird, keine politische oder staatliche Einheit. Man kann also auch nicht von einer eigentlichen *bürgerlichen Gesellschaft* im Gegensatz zum *Staate* reden. Die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft spielt zwar in manchen Lehrbüchern des Staatsrechtes eine große Rolle und wird mitunter als eine moderne Entdeckung ersten Ranges hingestellt [1]. Will man mit dieser Unterscheidung nichts sagen, als daß der Staat nicht bloß aus Individuen, Familien und Gemeinden bestehe, sondern auch aus anderen verschiedenartigen Gesellschaftskreisen (Genossenschaften, Vereinen, Ständen u. s. w.), die ein selbständiges Leben für sich beanspruchen und nicht allseitig im Staate aufgehen oder von der Staatsgewalt abhangen, so ist das gewiß richtig. Allein in diesem Sinne bilden die Genossenschaften, Vereine, Stände u. s. w. keine wirkliche, sondern höchstens eine begriffliche Einheit, sie können also nicht als eine einheitliche, bürgerliche Gesellschaft vom Staate unterschieden und diesem gegenübergestellt werden. Sie bilden bloß die organischen Bestandtheile des letztern. Es ist ferner richtig, daß diese verschiedenen Gesellschaftskreise an der politischen Gewalt Antheil haben sollten oder die naturgemäßen Träger politischer Rechte sind. Sieht man jedoch von der Staatsgewalt ab, so fehlt das gemeinschaftliche Band, das sie zu einer einheitlichen Gesellschaft zusammenfaßt.

Die Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft konnte nur deshalb als ein epochemachendes Ereigniß erscheinen, weil man seit Hegel den Staat vielfach mit der Staatsgewalt verwechselte und als eine Art über den Menschen kreisende Gottheit ansah.

Zweiter Artikel.

Allgemeine Grundsätze über den Umfang der Staatsgewalt.

Gott allein ist unumschränkt in seiner Gewalt. Auch die Staatsgewalt hat ihre Schranken, und wir wollen wissen, welches dieselben seien. Bevor wir jedoch den Umfang der Staatsgewalt im einzelnen bestimmen, wollen wir einige allgemeine Grundsätze darüber aufstellen, die uns als Leitsterne in unseren folgenden Auseinandersetzungen dienen können.

1. *Erster Grundsatz. Die Staatsgewalt hat alle die Rechte, aber auch nur die Rechte, welche ihr zur angemessenen Erreichung ihres Zweckes nothwendig sind:* nicht mehr und nicht weniger.

[1] So meint *R. v. Mohl*, Encyklopädie der Staatswissenschaften (2. Aufl.) S. 34: „Die jetzt gewonnene Auffassung der Gesellschaft als eines eigenen Lebenskreises, welcher verschieden ist einerseits vom Einzelleben und dessen Erweiterung zu Familie und Stamm, andererseits vom Staate und dessen höherer Zusammensetzung, ist eine wissenschaftliche That von großer Bedeutung. Es war selbst der Begriff der Gesellschaft ein unmöglicher, solange die Staatsphilosophie keine andere Auffassung von der Entstehung, dem lebendigen Inhalte und der Aufgabe des Staates hatte als eine Zusammensetzung desselben unmittelbar aus den einzelnen und vereinzelten Persönlichkeiten."

Der Mensch ist aus sich frei und unabhängig, und wer sich das Recht beilegt, diese Freiheit durch Gebote einzuschränken, muß dasselbe beweisen. Das gilt auch von der Staatsgewalt. Diese besteht nur so weit, als sich durch Vernunftgründe ihre Nothwendigkeit darthun läßt. Nun gibt es aber in der natürlichen Ordnung keinen andern Weg, diese Nothwendigkeit zu beweisen, als die Rücksicht auf den Zweck des Staates. Gott will, daß die Menschen im Staate leben, also will er auch alles, was zur Erreichung des Staatszweckes erforderlich ist. Hierzu gehört aber vor allem eine öffentliche Gewalt, welche befehlen kann, was zur Erreichung dieses Zweckes nothwendig ist. Darüber hinaus läßt sich die Nothwendigkeit einer Staatsgewalt nicht beweisen, gibt es also auch keine Pflicht, ihr zu gehorchen.

Hieraus folgt, daß die politische Gewalt kein Recht hat, etwas zu befehlen, was dem Zwecke des Staates, der öffentlichen Wohlfahrt, unnütz oder gar schädlich wäre oder was überhaupt gar nicht zu diesem Zwecke gehört.

2. **Zweiter Grundsatz. Die Staatsgewalt darf nichts gebieten, was dem klar erkannten Willen Gottes widerstreitet,** mag uns derselbe durch das natürliche Licht der Vernunft (das natürliche Sittengesetz) oder durch die übernatürliche Offenbarung bekannt sein.

Wie wir anderwärts dargethan, stammt die Staatsgewalt in sich unmittelbar aus Gott. Der göttliche Wille ist ihre Quelle und ihre dauernde Grundlage; er ist also auch ihre höchste Norm und unübersteigliche Schranke. Jede irdische Gewalt, auch die politische, muß als eine beschränkte Theilnahme an der göttlichen Weltregierungsgewalt angesehen werden. Sie hat die Aufgabe, den Weltregierungsplan Gottes in einem bestimmten Kreise und nach den Absichten des ewigen Weltenlenkers zu verwirklichen. Unmöglich also kann es ihr gestattet sein, sich mit dem klar erkannten Willen des höchsten Gesetzgebers in Widerspruch zu setzen. Wenn ein König einem Unterthanen einen Theil seiner Gewalt überträgt, erhält der letztere dadurch etwa das Recht, dem Willen des Königs zuwiderzuhandeln oder die Unterthanen zu verpflichten, sich gegen denselben aufzulehnen?

Die Obrigkeit kann also nichts giltig befehlen, was seiner Natur nach verwerflich ist und mithin dem natürlichen Sittengesetz widerspricht. Sonst müßten wir annehmen, Gott verpflichte die Untergebenen durch die Staatsgewalt zu einer Handlung, die er ihnen durch das Naturgesetz nothwendig verbietet. Es ist dies nur eine besondere Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, daß alle menschlichen Gebote und Gesetze nie dem Willen Gottes zuwiderlaufen dürfen (I, 354).

Der eben ausgesprochenen Lehre widerspricht der sogenannte **Macchiavellismus**, welcher die Staatsgewalt von dem natürlichen Sittengesetze, ja überhaupt von der Unterordnung unter Gottes Gebote **emancipirt**. Macchiavelli faßt [1] in antik-heidnischer Weise den Staat als Selbstzweck auf und gestattet dem Fürsten alle diesem Zwecke dienlichen Mittel, wie schlecht sie auch sein mögen. Er reißt die Politik völlig von allen Rücksichten auf Religion und Sittlichkeit los. Zwar gibt er an und für sich (!) der Tugend den Vorzug vor dem Laster, aber da die Menschen meist verkehrt seien, könne auch

[1] In seinem Buche Il principe (zuerst gedruckt im Jahre 1532). Sieh oben S. 456.

der Fürst nicht immer Tugend üben; öfter sei das Laster dem Staatsinteresse förderlicher, und in solchen Fällen solle er sich nur von Zweckmäßigkeitsrücksichten leiten lassen. Lüge, Betrug, Verrath, sogar Mord werden dem Fürsten gestattet [1].

In neuerer Zeit noch hat man vielfach den Macchiavellismus, wenn auch in veränderter Form, zur Geltung zu bringen gesucht und zu diesem Behufe zwischen **Privatmoral** und **öffentlicher Moral** unterschieden. In ihrem **Privatleben** oder als Privatmänner sollen die Fürsten oder überhaupt die leitenden Staatsmänner an die religiösen und anderen sittlichen Gebote gebunden sein. In ihrem öffentlichen Leben und im Dienste des Staates dagegen soll es ihnen freistehen, ausschließlich nach dem Grundsatz der Zweckmäßigkeit im Staatsinteresse zu handeln, d. h. unter Umständen zu lügen, zu betrügen, zu rauben u. dgl. Allein diese Unterscheidung ist unhaltbar und verwerflich.

Selbst die Voraussetzung, daß die Uebertretung der Sittengebote dem Staate nicht nur in dem einen oder andern Fall, sondern dauernd für seine irdischen Interessen von Nutzen sein könne, ist unrichtig. Auch hier gilt der altbewährte Grundsatz: Iustitia est fundamentum regnorum. Das Verhältniß der Unterthanen zum Fürsten oder zu den Staatslenkern, ebenso wie das Verhältniß der letzteren untereinander, setzt Glauben und Vertrauen voraus, und dieses kann nur bestehen unter der Voraussetzung, daß die Pflichten der Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit ebenso gut für die Staatsmänner als für die gewöhnlichen Sterblichen gelten.

Aber selbst wenn sich durch Treubruch und Betrug das zeitliche Interesse fördern ließe, dürfte sich der Fürst oder Staatslenker dergleichen nicht erlauben. Was seiner Natur nach böse und verwerflich ist, mußte Gott, der Allheilige, allgemein und für alle Lagen verbieten. Das gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, auch für die Staatslenker, die ebenso gut Geschöpfe und Diener Gottes sind als andere Menschenkinder. Das Sittengesetz umfaßt den Menschen in allen Lagen und Beziehungen: mag er Vater oder Kind, Herr oder Knecht, Vorgesetzter oder Untergebener sein, in allen Umständen ist er verpflichtet, das Böse zu meiden. Nun aber bleiben Lüge, Betrug, Verrath, Mord und Aehnliches in allen Umständen verwerflich und böse, weil sie es ihrer **Natur** nach sind.

3. **Dritter Grundsatz. Die Staatsgewalt ist an die Schranken gebunden, welche das Gewohnheitsrecht oder ein Vertrag ihr gezogen.**

Haben die beiden erstgenannten Grundsätze die naturrechtlichen Schranken der Staatsgewalt zum Gegenstand, so bezieht sich dieser dritte Grundsatz auf die positiven Rechtsschranken. Genau gesprochen handelt es sich aber in demselben

[1] Es ist bezeichnend für **Bluntschli**, daß er dem niederträchtigen Florentiner, wenn auch mit einigen vorsichtigen Clauseln, eine Lobeshymne anstimmt. Die Behauptung, Macchiavelli sei in seinem Privatleben moralischer gewesen als die meisten seiner Zeitgenossen, wird durch das Buch „Vom Fürsten“ selbst widerlegt. Dasselbe sollte dem Verfasser die Gunst des Fürsten und eine Anstellung im Staatsdienste verschaffen. — Was soll man aber dazu sagen, wenn H. **Ahrens** den „**Jesuitismus**“ als eine Abart des Macchiavellismus hinzustellen versucht? Als ob die Jesuiten macchiavellistischen Grundsätzen huldigten! Wir weisen eine solche Anschuldigung als eine gehässige Verleumdung mit Abscheu zurück.

nicht so sehr um eine Einschränkung der öffentlichen Gewalt in sich selbst — diese bleibt in allen Staaten dieselbe, gleichwie auch der Zweck sich nicht ändert — als vielmehr um eine verschiedene Vertheilung derselben auf ihre Träger oder um ein den Untergebenen gewährtes Recht der Mitwirkung bei Ausübung der Staatsgewalt.

Die Richtigkeit des aufgestellten Grundsatzes scheint von selbst einleuchtend. Wenn die Untergebenen durch Vertrag oder Gewohnheit bestimmte Rechte in Bezug auf die öffentliche Gewalt erlangt haben, so kann ihnen der oberste Träger derselben diese Rechte nicht gegen ihren Willen nehmen, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen und somit dem Zweck der ihm verliehenen Gewalt zuwiderzuhandeln. Schirm und Hort der Rechte zu sein, ist ja die oberste Aufgabe der Staatsgewalt.

4. Vierter Grundsatz. Der von der Staatsgewalt zu gewährende Rechtsschutz dehnt sich auf alle Rechte innerhalb des Staates aus. Es gibt also kein Recht, ob groß, ob klein, das ihr nicht heilig sein und sich ihres Schutzes erfreuen sollte. Je vollkommener die Rechtssicherheit — nach innen und außen — ist, um so vollkommener ist an und für sich auch der Staat. Eine Obrigkeit, die auch nur in minder wichtigen Dingen die Rechte ihrer Unterthanen mißachtet oder mißachten läßt, untergräbt die Grundlage, auf der sie ruht. Ja an sich sollte der Hilflosere, Schwächere des Rechtsschutzes gewärtiger sein, weil er dessen mehr bedarf.

Aus diesem Grundsatz folgt, daß die Staatsgewalt alle ungerechten Angriffe auf das Leben, die Sicherheit, Ehre, Freiheit und das Eigenthum der Unterthanen, wie Mord, Todtschlag, muthwillige Körperverletzung, Mißhandlung, Beraubung der Freiheit, Verleumdung und sonstige ungerechte Ehrenkränkungen, Diebstahl, Betrug, Wucher u. dgl., verbieten und unter Strafe stellen muß. Ebenso hat sie die Familie in ihrem Bestande zu schützen, soll also Ehebruch, Vielweiberei, ungerechtes Imstichelassen verhindern. Ferner hat sie auch die Rechte der Kirche und aller anderen berechtigten Kreise im Staate zu schützen. Und weil alle diese Rechte von der Erhaltung des Ganzen und der öffentlichen Ordnung bedingt sind, soll sie auch dafür sorgen: also Ungehorsam und Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität, Aufreizungen zu ungerechten und gefährlichen Ruhestörungen bestrafen. Auch darf sie keine Verbindungen dulden, welche die nothwendigen Grundlagen jeder gesellschaftlichen Ordnung: Ehe, Eigenthum, Gehorsam gegen die rechtmäßige Autorität u. s. w., untergraben [1].

5. Fünfter Grundsatz. Ueber den Rechtsschutz hinaus soll die Staatsgewalt die zeitliche Wohlfahrt der Unterthanen nach allen Richtungen unterstützen und fördern. Die persönliche Initiative der Untergebenen hat den Vortritt, und erst dann soll die Regierung eingreifen, wenn die Privatthätigkeit nicht ausreicht. Diese Förderung soll eine allseitige sein, d. h. sich auf alle Arten von Gütern erstrecken, die zur wahren irdischen Wohlfahrt des Menschen gehören. Das ergibt sich aus dem, was wir über die Autarkie, die Selbstgenügung des Staates früher gesagt haben (474 ff.).

[1] Für weitere Ausführungen über diesen Gegenstand verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen" (Ergänzungsheft 21 zu den „Stimmen aus Maria-Laach"). Freiburg 1882. S. 57 ff.

Wir wollen jetzt im Lichte der aufgestellten Grundsätze der Reihe nach die verschiedenen Gebiete, auf denen die Staatsgewalt ihre Thätigkeit entfalten soll, durchgehen, um den Umfang ihrer Rechte und Pflichten genauer zu bestimmen. Diese Gebiete sind: Religion und Sittlichkeit, Unterrichtswesen, Preß- und Vereinsfreiheit und endlich das volkswirthschaftliche Leben.

Dritter Artikel.

Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf Sittlichkeit.

Die Einhaltung der sittlichen Ordnung ist zunächst eine Privatsache, die schon um dessentwillen nicht direct und unmittelbar der Staatsgewalt unterstehen kann, weil sie von der Freiheit des Willens abhängt und hauptsächlich in den inneren Gesinnungen besteht, welche der Beaufsichtigung und Erzwingung durch eine äußere Gewalt sich entziehen. Niemand vermag andere gegen ihren Willen treu, wahrhaftig, keusch, gerecht und gottesfürchtig zu machen. Ist die directe Sorge für die sittliche Aufführung der einzelnen Unterthanen selbst in der rein natürlichen Ordnung nicht Sache der Staatsgewalt, so noch viel weniger in der übernatürlichen Ordnung, weil hier das sittliche Leben durch übernatürliche Gnadenmittel bedingt ist.

Wenn also Aristoteles und andere lehren, es sei Aufgabe der Staatsgewalt, die Unterthanen tugendhaft zu machen oder zur Tugend zu erziehen, so darf das nicht so verstanden werden, als ob sie befugt sei, den Unterthanen direct Vorschriften über ihr persönliches sittliches Verhalten zu geben, z. B. zu bestimmen, wie viel und wann sie beten, fasten, sich abtödten und Almosen geben sollen u. dgl.

Indirect und mittelbar aber kann und soll die Staatsgewalt Einfluß üben auf das sittliche Leben. Das tugendhafte Leben der Einzelnen ist von der Umgebung und den allgemeinen Gesellschaftszuständen, in deren Mitte sie sich befinden, bedingt, und in Bezug auf diese Zustände kann und soll die Obrigkeit die Interessen der Sittlichkeit wahrnehmen. Man nennt diese Sorge wohl auch Sorge für die öffentliche Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit ist ein wesentliches Erforderniß zur wahren irdischen Wohlfahrt der Menschen: einmal, weil ohne Treue, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Liebe u. s. w. ein geordnetes Zusammenleben undenkbar ist; sodann, weil die Einhaltung der sittlichen Ordnung für den Menschen die nothwendige Vorbedingung zur Erreichung seines ewigen Zieles ist (I, 107 ff.). Da nun die Staatsgewalt für die Bedingungen zu sorgen hat, die es allen Untergebenen ermöglichen und erleichtern, ihr wahres irdisches Glück zu erreichen, so soll sie das Böse, das in die Oeffentlichkeit dringt, nach Kräften verhindern, das Gute dagegen schützen und fördern.

In einem Gemeinwesen, in welchem das Laster ohne Scheu sich vordrängt und breit macht, wird es dem Einzelnen sehr schwer, gegen den Strom zu schwimmen. Sehr viele werden in sich die Kraft nicht finden, dem bösen Beispiel und der öffentlichen Meinung zu widerstehen und trotz aller Verlockungen auf dem rauhen Pfade der Tugend zu verharren. So werden die Grundlagen der Gesellschaft untergraben, die ohne Keuschheit, Treue, Mäßigkeit, Gerechtigkeit nicht gedeihen kann. Die Staatsgewalt hat deshalb die Pflicht, das Böse,

das in die Oeffentlichkeit bringt, nach Kräften zu verhindern. Oeffentliche Aufforderungen und Anreizungen zum Laster oder Begünstigungen desselben darf sie nicht dulden. Es ist also unrecht, wenn die Staatsgewalt öffentliche Schandhäuser ungestört überhandnehmen läßt oder Kuppelei, Ausstellung schamloser Bilder, die Aufführung unzüchtiger Theaterstücke, Verbreitung unsittlicher Schriften (Romane) nicht nach Möglichkeit verhindert und bestraft. Auch die „Kunst“ hat hierin keine Vorrechte. Die wahre Kunst soll dem Edlen und Guten, aber nicht dem Laster dienen. Eine Kunst, die sich zur feilen Dirne herabwürdigt, hat keine Daseinsberechtigung.

Die Staatsgewalt soll jedoch nicht bloß das Böse nach Möglichkeit hindern, sondern auch das Gute fördern. Das kann sie in sehr wirksamer Weise, ohne Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit, indem sie die Tugend belohnt, die öffentlichen Aemter nur wahrhaft tugendhaften Männern anvertraut und von den Beamten ein rechtschaffenes, tugendhaftes Leben verlangt. Dieser indirecte Einfluß auf das sittliche Leben im Staate ist ein sehr nachhaltiger und tiefgehender. Regis ad exemplum totus componitur orbis. Das gilt in gewisser Beziehung von jedem Vorgesetzten in Bezug auf seine Untergebenen.

Auch durch die Gesetzgebung läßt sich sehr wirksam die Tugend fördern, indem man nur solche Gesetze erläßt, welche das Böse behindern und dem Guten Unterstützung gewähren. Alle Gesetze z. B., welche die Heilighaltung und Festigkeit der Ehe begünstigen, fördern das Gute, während die gegentheiligen dem Laster Vorschub leisten. Alle Gesetze, welche die väterliche Autorität, die Erhaltung der Familie stützen, fördern auch die Sittlichkeit. Ganz besonders soll die Gesetzgebung die Gefahren beseitigen, welche der Sittlichkeit durch Beschäftigung der Mädchen und Frauen unter der Erde oder in der Nacht oder durch Zusammenarbeiten beider Geschlechter in denselben Räumen drohen u. s. w. Es muß endlich entschieden gebrochen werden mit der in gewissen Kreisen leider zu verbreiteten materialistischen Ansicht, als sei die Güterproduction das Höchste, dem sich selbst die Interessen der Sittlichkeit und Religion und das häusliche Glück der Familie unterzuordnen haben.

Vierter Artikel.

Staatsgewalt und Religion in der rein natürlichen Ordnung.

1. Von dem Verhältniß des Staates zur Religion außerhalb der Offenbarung oder in der rein natürlichen Ordnung gilt fast dasselbe, was wir von den Beziehungen des Staates bezw. der Staatsgewalt zur Sittlichkeit gesagt haben. Denn die religiösen Pflichten sind ein Theil der sittlichen Pflichten, und die Religion in ihrem ganzen Umfang bildet zugleich die Grundlage der sittlichen Ordnung (13 ff.).

Die private Religionsübung ist Sache des Einzelnen, in die sich die Staatsgewalt nicht einzumischen hat und deren Regelung sich ihr auch entzieht. Die Staatsgewalt hat niemand Vorschriften zu geben über seinen Glauben, die Art und Weise, wie er in seinem Privatleben beten oder sonstige religiöse Uebungen vornehmen soll. Das gehört zum Privatwohl, liegt also außerhalb der Sphäre directer staatlicher Einmischung.

Es gibt aber auch eine öffentliche Religionsübung, und diese darf dem Staate keineswegs gleichgiltig sein. Nach den Forderungen des modernen Liberalismus soll zwar der Staat religionslos oder atheistisch sein, d. h. sich um Gott und Religion nicht kümmern und es jedem einzelnen selbst überlassen, wie er selig werden wolle[1]. Die Ansicht ist aber verwerflich und ein Frevel gegen Gott und die Gesellschaft.

a) Der Staat schuldet die Pflege der Religion zunächst Gott, der sein Urheber ist, insofern er nicht bloß die Fähigkeit, sondern auch den Trieb zur Staatenbildung in die menschliche Natur gelegt hat und somit das Dasein des Staates will. Gott verleiht auch dem Staate oder seinen Lenkern unmittelbar die Majestätsrechte über seine Glieder und im Nothfalle selbst das Recht über Leben und Tod. Unzählig sind ferner die Wohlthaten, die er als Ganzes tagtäglich vom Schöpfer erhält. Endlich ist er in besonderer Weise zur Verherrlichung Gottes geschaffen, weil er einen so hohen Rang unter den von Gott verordneten Anstalten einnimmt. Es ist deshalb gewiß heilige Pflicht, daß auch der Staat als Staat in Gott seinen Urheber, Erhalter und Endzweck anerkenne, ihm danke, ihm huldige und von ihm die Wohlthaten und Segnungen erflehe, deren er bedarf. Selbst die heidnischen Völker erzeigten ihren Göttern Verehrung, erflehten von ihnen Hilfe in Noth und Bedrängniß und veranstalteten Dankfeste nach erfochtenem Sieg.

b) Der Staat schuldet die Pflege der Religion auch sich selbst, weil sie seine unentbehrliche Grundlage ist. Das innerste Lebensprincip im Staate ist Achtung vor der rechtmäßigen Autorität, Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Nächstenliebe, mit einem Worte, die sittliche Ordnung. Nun aber ruht die sittliche Ordnung auf der Religiosität, wie das Haus auf dem Fundament (14 ff.). Ohne Religion gibt es keine wahre Autorität[2], keine wahre Gewissenspflicht (I, 314 ff.) und mithin auch keine wahre Sittlichkeit. Wo aber die sittlichen Gebote nicht mehr das gesellschaftliche Leben regeln und die Gegensätze versöhnen, da schlägt der kalt berechnende, rücksichtslose Egoismus seinen Thron auf, und damit ist ein glückliches und zufriedenes Gesellschaftsleben unvereinbar[3].

c) Der Staat schuldet die Pflege der Religion seinen Angehörigen. Zweck des Staates ist Rechtsschutz und Förderung aller gemeinsamen berechtigten Interessen. Nun aber gehört zu den höchsten und wichtigsten Interessen der Bürger wahre Gottesfurcht und Religiosität, ohne welche sie weder auf Erden noch im Himmel glücklich werden können. Also hat der Staat bezw. die Staatsgewalt die Religion zu schützen und zu fördern.

---

[1] „In meinem Staat soll es jedem freistehen, nach seiner Façon selig zu werden.“ Friedrich II., König von Preußen.

[2] Schön und wahr ist das Wort, das die deutschen Bischöfe in ihrem Fuldaer Hirtenbrief vom 1. October 1890 an die Katholiken Deutschlands richteten: „Die Majestät des Königs Himmels und der Erde wird nie öffentlich mißachtet, ohne daß die Gewalt der irdischen Obrigkeit, welche nur ein Ausfluß der göttlichen Machtvollkommenheit ist, darunter leidet und mit ihr der Bestand der bürgerlichen Gesellschaft Schaden nimmt.“

[3] Cicero, Tusculan. l. I. c. 15: Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offeret ad mortem.

2. Demnach darf die Regierung auch in der rein natürlichen Ordnung keine öffentlichen Angriffe in Schrift oder Wort gegen die einleuchtenden Wahrheiten der Religion, z. B. gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes, die ewige Vergeltung im Jenseits, die Pflicht der Gottesverehrung u. dgl., dulden [1]. Ein offener Gottesläugner, der Anhänger für seine Meinung wirbt, ist als ein Feind des Staates zu betrachten. Wir haben schon früher (8) den Ausspruch des Aristoteles angeführt, daß diejenigen, welche die Pflicht der Gottesverehrung in Zweifel zu ziehen suchten, strafwürdig seien. Noch viel mehr ist es Pflicht, Feinde der Religion und Gottesläugner von den öffentlichen Lehrstühlen fernzuhalten. Wie soll in einem Lande die Religion erhalten bleiben, wenn von den Kathedern herunter der Glaube an Gott verlacht und verspottet und die Religion als Volksverdummung gebrandmarkt und verhöhnt wird? Unsere Universitäten sind leider vielfach zu Brutstätten der Irreligiosität geworden, an denen unsere Jugend langsam aber sicher das Gift des Unglaubens einsaugt, um später den Krankheitsstoff in alle Schichten der Gesellschaft zu tragen.

Außer diesem Schutz der Religion müßte im Staate auch für positive Pflege der Religion gesorgt sein. Wir wollen weiter unten untersuchen, ob diese Pflege in der rein natürlichen Ordnung Aufgabe der Staatsgewalt oder irgend einer andern Autorität wäre. Aber daß für religiöse Feste, für Tempel, öffentliche Gebete und Opfer und ein Priesterthum gesorgt sein müßte, unterliegt keinem Zweifel [2]. Eben weil der Staat als Staat Gott Verehrung schuldet, muß er auch durch öffentliche Acte seine Gottesverehrung bethätigen. Ohne derartige gemeinsame gottesdienstliche Einrichtungen und Festlichkeiten würde auch die private Gottesverehrung erschlaffen, während durch gemeinsame Uebungen der religiöse Sinn des Volkes genährt und gesteigert und infolge davon auch die Liebe zur Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit u. s. w. vermehrt wird. Eine Religiosität, welche diese Früchte nicht hervorbringt, ist keine wahre und echte Religiosität. Wer Gott wahrhaft fürchtet und liebt, der hält seine Gebote.

Doch wozu so mühsam eine fast selbstverständliche Wahrheit beweisen? Wenn zur Pflege aller anderen gemeinsamen Interessen öffentliche Einrichtungen getroffen werden, wenn man durch Schulen, Bibliotheken, Kliniken, Eisenbahnen, Telegraphen das geistige und leibliche Wohl eines Landes zu heben sucht, warum sollte bloß das höchste und entscheidendste Interesse aller ohne Förderung und Pflege bleiben? Die Thatsache, daß wir keine nicht völlig verwahrlosten Völker ohne Priesterthum, Opfer, Gebete, Tempel, religiöse Feste u. dgl. antreffen, ist auch ein vollgiltiger Beweis, daß wir es hier mit einer in der Natur des Menschen und des Staates begründeten Erscheinung zu thun haben.

---

[1] Suarez, De legib. l. III. c. 12 n. 9: Etiam de rebus pertinentibus ad Deum curam habuerunt leges civiles ductu naturae, quia observantiam religionis putarunt semper ad incolumitatem reipublicae maxime pertinere: unde opinor in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens, potuisse leges civiles prohibere et punire docentes cultum falsorum deorum, aut falsas opiniones de Deo, et similia.

[2] Suarez, De legib. l. IV. c. 2 n. 3.

3. Es darf uns deshalb gewiß nicht wundern, daß die weisesten Philosophen und Staatsmänner von jeher die Beschützung und Pflege der Religion, dieser Grundlage des Gesellschaftslebens, als die oberste Pflicht der Staatenlenker hinstellten.

Aristoteles nennt die Sorge für die Religion die erste Aufgabe des Staates: πρῶτον ἡ περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλεια [1]. Plato's Schriften sind voll von Hinweisen auf die Unentbehrlichkeit der Religion für die Staaten. Er will, daß man die schwersten Strafen über diejenigen verhänge, welche das Dasein der Gottheit läugnen oder vorgeben, sie bekümmere sich nicht um die Menschen. Ja er behauptet, ein wohlgeordneter Staat müsse vor allem für die Pflege der Religion sorgen [2]. Wer immer die Religion zerstört, vernichtet die Grundlage der menschlichen Gesellschaft [3]. Plutarch (Adv. Colot. c. 31) nennt die Religion das Band jeder Gesellschaft und die Grundlage der Gesetzgebung: συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα; er ist der Ansicht, eher sei eine Stadt ohne Grund und Boden möglich als ein Staat ohne den Glauben an die Gottheit. Nach Cicero haben die Römer mehr durch ihre Religiosität als durch ihre Tapferkeit und Weisheit die Herrschaft über die Völker errungen [4]; ohne Pietät gegen Gott, meint er, könne weder Treue noch Gerechtigkeit bestehen. Diese Anschauung von der Nothwendigkeit der Religion war in Rom seit Gründung der Ewigen Stadt so traditionell, daß Valerius Maximus sagen konnte: Immer war es Grundsatz unserer Stadt, der Religion vor allen sonstigen, auch den höchsten und ruhmreichsten Gütern den Vorzug zu geben [5].

Um auch ein Zeugniß aus neuerer Zeit anzuführen, so erklärte Washington in seiner Inauguralrede an den Congreß 1789: „Die Religion und Moral sind die unentbehrlichsten Stützen der Staatswohlfahrt. Vergeblich würde der sich seines Patriotismus rühmen, welcher diese beiden Grundpfeiler des gesellschaftlichen Gebäudes umstürzen wollte.“ Warum hat auch Napoleon nach Niederwerfung der Revolution den Glauben an Gott und die Religion wieder mit allen Mitteln, freilich nach seiner Weise, aufzurichten gesucht? War es nicht die sichere Ueberzeugung, daß ohne Religion ein Staat nicht bestehen kann?

Selbst Rousseau verlangt, trotz seines Hasses gegen das Christenthum, eine allgemeine Religion als unentbehrliche Grundlage des Staates. In seinem Contrat social [6] lehrt er, ohne gewisse religiöse Dogmen sei es unmöglich, ein guter Bürger und ein treuer Unterthan zu sein. Zu diesen Glaubenssätzen rechnet er das Dasein Gottes, die Vorsehung, die Vergeltung im jenseitigen Leben, die Heiligkeit des Contrat social (!) und der Gesetze. Der Staat habe zwar kein Recht, diese Dogmen zu verlangen, aber — man staune über die Logik dieses Menschen, welcher über das Christenthum zu Gericht sitzt und der Welt eine neue Religion vorschreiben will — aber er dürfe diejenigen, welche sie nicht glaubten, des Landes verweisen und diejenigen, welche diese Dogmen einst öffentlich anerkannt, später aber durch ihren Lebenswandel verläugnet hätten, mit dem Tode bestrafen. Also die Inquisition in optima forma, und zwar von Staats wegen. Bekannt ist auch der Ausspruch des frivolen Spötters von Ferney, jedem Staate sei eine Religion nothwendig, weil das Gesetz bloß die öffentlichen, die Religion aber auch die geheimen Verbrechen verhindere.

4. Die Nothwendigkeit der öffentlichen Pflege der Religion, und zwar auch im Interesse des Staates, steht also außer Frage. Aber wem läge diese Sorge für Religionspflege ob? Die Frage erscheint vielleicht

---

[1] Polit. l. VII. c. 8, 1328 b. 12. [2] De republ. I. 2. 7. De legib. c. 9.
[3] De republ. X. [4] De harusp. c. 9. [5] Lib. I. c. 1.
[6] L. IV. ch. 8.

manchem überflüssig, da schon nach dem bisher Gesagten die Antwort nur lauten kann: der Staatsgewalt. Auch wir sind dieser Ansicht. Allein dieselbe wird nicht von allen getheilt. Manche sind der Meinung, es würde auch in der rein natürlichen Ordnung neben der Staatsgewalt eine selbständige religiöse Gewalt entstehen, welche die religiösen Angelegenheiten zu besorgen hätte, so daß es neben dem Staate auch eine religiöse Gesellschaft gäbe.

Wenn man unter Religionsgesellschaft nur eine freie Privatgesellschaft zu gottesdienstlichen Zwecken versteht, der sich jeder nach Belieben anschließen kann oder nicht, die nur kraft eines freien Vertrages Gewalt über ihre Glieder hat, mithin zwar nicht direct, aber indirect wie alle Privatgesellschaften der allgemeinen Aufsicht der Staatsgewalt unterstände, so läßt sich die Möglichkeit einer oder mehrerer solcher Gesellschaften nicht bestreiten. Ebenso gut als zu anderen Zwecken könnten sich die Bürger auch zu religiösen Angelegenheiten frei miteinander vereinigen, und die Staatsgewalt hätte kein Recht, sich direct in diese Privatsachen einzumischen.

Allein die Gegner reden von einer öffentlichen Gesellschaft mit einer in religiösen Dingen von der Staatsgewalt unabhängigen, souveränen Gewalt an der Spitze, welche von allen Gliedern des Staates anerkannt werden müßte, und in diesem Sinne scheint uns die Ansicht nicht genügend begründet.

Gott kann gewiß eine öffentliche religiöse Gewalt einsetzen und alle Menschen zur Unterwürfigkeit gegen sie verpflichten. Aber daß er eine solche Gewalt habe einsetzen wollen, muß bewiesen werden, und in der rein natürlichen Ordnung möchte es schwer halten zu beweisen, daß es neben und außer der zur Leitung des Staates nothwendigen Gewalt, die ja nur eine einzige sein kann (485), noch eine eigene religiöse Gewalt geben müsse. Ist aber keine nothwendig, so gibt es auch keine. Wohl können sich, wie gesagt, religiöse Privatgesellschaften bilden, aber damit haben wir noch keine öffentliche Gewalt. Denn diese kommt, ähnlich wie die Staatsgewalt (416), an sich und abgesehen von ihrem Träger, unmittelbar von Gott.

Wohl läßt sich auch in der rein natürlichen Ordnung eine religiöse Gewalt als nöthig nachweisen, aber nur dadurch, daß man den Staat schon als nothwendig voraussetzt und nun weiter zeigt, daß auch der Staat als solcher zu einem öffentlichen religiösen Cult verpflichtet ist, folglich auch die dazu erforderliche Gewalt haben muß. Eine Gewalt aber, die aus der Nothwendigkeit und Natur des Staates hergeleitet wird, gehört zur Staatsgewalt. Man kann freilich die religiöse Seite der Staatsgewalt von der politischen als eine besondere Function unterscheiden, ähnlich wie man auch die richterliche Gewalt von der gesetzgebenden formell unterscheidet; aber dabei bleibt bestehen, daß die religiöse Gewalt ein organischer Theil der Staatsgewalt wäre [1] und denselben Zweck hätte wie die gesammte Staatsgewalt.

[1] In diesem Sinne sagt auch Suarez (Defens. fid. l. III. c. 9 n. 4): In lege naturae omnis potestas gubernativa sub temporali sufficienter comprehendebatur, nam *illa eadem posset disponere de iis quae pertinent ad cultum Dei, prout expediret communi bono humanae reipublicae.* Also die religiöse Gewalt hätte in der natürlichen Ordnung zum Zweck das Gemeinwohl des Staates. Dieses Gemeinwohl kann aber nicht zwei getrennten unabhängigen Gewalten anvertraut sein. Aehnlich De legib. l. II. c. 19. n. 10: Cultus Dei absolute est de iure naturae, determinatio vero eius specifica et particularis est de iure positivo divino, et *in ordine naturali esset de iure civili, seu privato.* Man vgl. auch S. Thom. Summa th. 1. 2 q. 99. a. 3 und besonders De regim. princip. l. I. c. 14.

Das wird noch einleuchtender, wenn man sich den Beweis näher ansieht, mit dem die Gegner unserer Ansicht eine eigene, unabhängige religiöse Gewalt beweisen wollen. Sobald sich die Menschen, so ungefähr führt man aus, zu einem Staate vereinigen, können sie sich einen Vorsteher wählen, der sie in Bezug auf die zeitlichen Angelegenheiten regierte, und einen andern, dem die Leitung der religiösen Angelegenheiten obläge [1]. Aber es fragt sich gleich weiter: wo nimmt denn das Volk (multitudo ad rempublicam congregata) die Gewalt her, die es nun an zwei Personen überträgt? Darauf läßt sich nur antworten: Die religiöse Gewalt kommt ihm in derselben Weise zu wie die politische; sie ergibt sich nämlich als eine nothwendige Eigenschaft aus der Natur des zum Gesammtwohl gegründeten politischen Gemeinwesens [2].

Nun aber kann aus dem einen Gemeinwesen nur eine und dieselbe Gewalt sich ergeben, weil sich in einem Gemeinwesen nicht zwei gleichgestellte Gewalten nebeneinander denken lassen. Das Volk mag also — wenn wir die Uebertragungstheorie überhaupt annehmen wollen — die eine öffentliche Function dem einen und die andere einem andern übertragen, gerade so wie es einen zum Gesetzgeber, einen andern zum Richter und einen dritten zum Verwalter oder Regenten ernennen kann; aber es kann nicht verhindern, daß diese Ge-

[1] Molina, De iustit. et iur. tract. 2 disp. 21.

[2] Hören wir Suarez (De legib. l. IV. c. 2 n. 3): *Respublica humana* etiam in pura natura spectata indigeret unione et conformitate in huiusmodi cognitione et cultu veri Dei (man beachte diese Herleitung der religiösen Gewalt aus der Natur des Staates, der respublica humana); ergo indigeret etiam potestate, quae illam gubernaret in ordine ad hunc finem et praescriberet sacrificia, caeremonias et alias circumstantias necessarias ad verum Dei cultum; ergo haec potestas ex ipsa ratione naturali convenit hominibus non minus quam potestas politica; et confirmatur, nam in omni natione, etiam falsos deos colente, semper fuit potestas sacerdotalis vel pontificia distincta a regali, saltem in sua formali ratione potestatis moralis, licet non semper essent in distincta persona. (Wenn hier Suarez die potestas sacerdotalis eine a potestate politica distincta potestas nennt, so geschieht das nur in demselben Sinn, wie man auch die richterliche Gewalt formell von der gesetzgeberischen unterscheidet.) . . . Unde consequenter fit, *ita* esse sentiendum de origine et subiecto illius potestatis praecise sumptae in eo gradu, *sicut de potestate civili.* Esset enim radicaliter a Deo, medio discursu rationis, et ex sola *rei natura esset immediate in sola communitate perfecta,* per illam vero conferri posset vel uni personae vel multis in unum congregatis, ut administraretur. Noch deutlicher ist folgende Stelle (De legib. l. IV. c. 11 n. 10): Quoad hanc partem (religionem divinam) civilis potestas magis limitata nunc est in Ecclesia, quam esset ante christianam religionem; nam olim cura religionis *ordinabatur ad honestam felicitatem reipublicae,* ut supra ex D. Thoma notavimus; nunc autem religio et spiritualis salus ac felicitas per se primo intenta est et reliqua propter illam; et *ideo olim cura religionis vel pertinebat ad potestatem regiam vel cum illa coniungebatur in eadem persona vel illi subordinabatur;* nunc autem cura religionis specialiter pastoribus Ecclesiae commissa est. Man vergleiche noch die auf der vorigen Seite angeführten Stellen, wo Suarez unzweideutig lehrt, daß in der rein natürlichen Ordnung jede öffentliche Jurisdictionsgewalt in der Staatsgewalt enthalten und diese deshalb befugt wäre, Anordnungen in Bezug auf die Gottesverehrung zu treffen, soweit es zum Gemeinwohl des Staates erfordert würde.

walten organisch zusammengehören, eine einzige, vollständige politische Gesammtgewalt zum zeitlichen Wohl desselben Gemeinwesens bilden und deshalb auch in letzter Linie einer einzigen höchsten Instanz unterliegen müssen. Sonst wäre es um die Einheit des öffentlichen Gemeinwesens geschehen; wir hätten zwei coordinirte, voneinander unabhängige Gewalten in demselben Gemeinwesen und damit beständige Veranlassung zum Streit ohne anderes Rechtsmittel zur Beilegung als die Gewalt.

In dem höchsten und letzten Träger müssen also in der rein natürlichen Ordnung die religiöse und politische Gewalt vereinigt gedacht werden, sei es nun, daß man das ganze Volk selbst als den Quell beider Gewalten und als letzte Instanz ansehe, oder daß der politische Regent auch die Oberleitung der religiösen Angelegenheiten innehabe. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß ein eigenes Priesterthum ernannt und mit der unmittelbaren Besorgung der religiösen Angelegenheiten betraut werde[1].

Uebrigens bemerken wir noch, daß die genannte religiöse Gewalt eine verschwindend kleine wäre im Vergleich zu der übernatürlichen Gewalt, welche Christus der Kirche verliehen hat. Sie hätte weder den Auftrag noch die Autorität, zu lehren, und könnte in dieser Rücksicht nichts anderes thun als die offene Läugnung jener einleuchtenden religiösen Wahrheiten, welche die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung bilden, verbieten und bestrafen. Von der Verwaltung der Sacramente und sonstiger Gnadenmittel, welche einen so großen Theil der kirchlichen Thätigkeit in Anspruch nimmt, wäre selbstverständlich ebenfalls keine Rede. Hierzu kommt noch, daß der Zweck der öffentlichen religiösen Gewalt in der natürlichen Ordnung nur die wahre irdische Wohlfahrt der Gesammtheit wäre. Wie die Staatsgewalt überhaupt, so könnte auch die religiöse Function derselben nur anordnen, was zum wahren irdischen Wohl der Gesammtheit als solcher in religiöser Beziehung nothwendig wäre[2]. Sie hätte also keine directe Jurisdiction über die Privatpersonen und Privatgesellschaften und deren religiöse Uebungen, während dies bei der Kirche der Fall ist, wie wir gleich sehen werden. So wäre die religiöse Thätigkeit der öffentlichen Gewalt eine sehr geringe. Sie würde sich in positiver Rücksicht auf die Festsetzung gewisser allgemein innezuhaltender Festtage, auf die Anordnung öffentlicher Gebete und Opfer für die allgemeinen Anliegen und Bedrängnisse und Aehnliches beschränken.

Fünfter Artikel.

Kirche und Staat.

§ 1.

Das Wesen der Kirche.

Obwohl wir mit unseren Untersuchungen ganz auf philosophischem Boden stehen, so dürfen wir doch, wenn dieselben praktischen Werth haben sollen, nicht stillschweigend an der Thatsache vorübergehen, daß nach katholischer Lehre

[1] Die Rechte, die sich aus der bewiesenen Stellung des Staates zur Religion in Bezug auf die Ehe in der rein natürlichen Ordnung ergeben, haben wir schon oben (374 ff.) angeführt.
[2] Suarez, De legib. l. IV. c. 11 n. 10. Sieh Anmerkung auf voriger Seite.

Christus der Sohn Gottes die Kirche gestiftet und ihr die Leitung und Regelung der religiösen Angelegenheiten anvertraut hat. Wir müssen vielmehr untersuchen, welche Schlußfolgerungen sich aus dieser Thatsache, die wir hier aus der Offenbarung voraussetzen, für das Verhältniß zwischen Kirche und Staat ergeben. Bevor wir jedoch dieses Verhältniß besprechen können, müssen wir uns über das Wesen der Kirche nach katholischer Lehre klar werden.

1. Wir leben thatsächlich nicht in der rein natürlichen Ordnung. In seiner unendlichen Herablassung hat Gott das Menschengeschlecht schon von Anbeginn zu einem höhern, übernatürlichen Ziele, zu einer innigern Lebensgemeinschaft berufen und mit übernatürlichen Mitteln dazu ausgerüstet. Als dann die Stammeltern im Paradiese gefallen waren und alle ihre Nachkommen mit sich ins Verderben gezogen hatten, sandte Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt, damit dieser sie erlöse und der zweite Adam, der Stammvater, das Haupt und der König der erlösten Menschheit werde. Christus sollte aber nicht ewig in Menschengestalt unter uns weilen. Er gründete deshalb eine übernatürliche Heilsanstalt, ein großes, weltumspannendes geistliches Königreich: die heilige katholische und apostolische Kirche, der er die Früchte seiner Erlösung anvertraute mit dem Auftrage, sie durch die Jahrhunderte zu tragen und allen Menschen aller Zeiten und Zonen zu übermitteln.

2. In dieser Kirche setzte er das unfehlbare Lehramt ein, bestehend aus den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern, den mit dem Stuhl Petri vereinigten Bischöfen, welchen er den Auftrag ertheilte, alle Menschen durch die Taufe zu ihren Schülern zu machen und sie alles zu lehren, was er ihnen gesagt hatte[1], und welchen er zugleich seinen Beistand bis ans Ende der Welt[2] und die Sendung des Heiligen Geistes versprach[3]. Denselben Aposteln und ihren Nachfolgern übergab er die Vollmacht, Sünden nachzulassen[4], zu binden und zu lösen mit rechtlicher Wirkung im Himmel[5]. An Stelle des mosaischen setzte er ein neues Priesterthum nach der Ordnung Melchisedechs ein, welches das von Malachias verkündete Opfer des Neuen Bundes[6] vom Aufgang bis zum Niedergang darbringen und sein Fleisch und Blut den Menschen zur Seelenspeise darreichen sollte[7]. Und zum Haupt und obersten Hirten der Gesammtkirche ernannte er den hl. Petrus und dessen rechtmäßige Nachfolger, die römischen Päpste, denen er die Schlüssel des Himmelreiches mit der obersten Binde- und Lösegewalt übertrug und auf welche er wie auf einen unerschütterlichen Felsen seine heilige Kirche baute, damit die Pforten der Hölle nichts gegen sie vermöchten[8].

3. So ist unser Erlöser der Stifter einer wahren, vollkommenen Gesellschaft geworden, welche alle Gläubigen zu dem einen Zweck, dem Besitze Gottes im Jenseits, unter einer gemeinsamen obersten Lehr- und Hirtengewalt vereint. Diese Gesellschaft ist die heilige Kirche, die reine Braut, die er mit seinem kostbaren Blute erworben, die Säule und Grundfeste der Wahrheit[9]; sie ist sein Reich, zwar nicht von, wohl aber in dieser Welt, sein Reich, auf welches er die vom Vater erhaltene Sendung überträgt, und welches alle Getauften unter der Strafe der ewigen Verwerfung zu hören verpflichtet sind[10].

[1] Matth. 28, 19. [2] Ebend. [3] Joh. 14, 26. [4] Joh. 20, 23.
[5] Matth. 18, 17. 18. [6] Mal. 1, 11. [7] Luc. 22, 19. 1 Kor. 11, 24—26.
[8] Matth. 16, 18. Joh. 21, 15 ff. [9] 1 Tim. 3, 15. [10] Matth. 18, 17.

§ 2.

Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.

1. Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft. Daraus folgt, daß sie in ihrer Sphäre *selbständig* und *vom Staate unabhängig ist*. Dieser Behauptung tritt der *Cäsaropapismus* entgegen, welcher dem Staate eine Oberhoheit über die Kirche und die religiösen Dinge zuschreibt. Aus dieser Kirchenhoheit des Staates leitet er das Recht her, die Kirche zu beaufsichtigen (ius inspiciendi), sich gegen ihre „Uebergriffe“ zu schützen (ius praecavendi), die Veröffentlichung kirchlicher Erlasse von seiner Genehmigung abhängig zu machen (das sogenannte staatliche oder königliche Placet), kirchliche Mißbräuche abzustellen (ius reformandi), Apellationen gegen kirchliche Behörden anzunehmen (recursus tanquam ab abusu), und wie die hübschen Ausdrücke alle lauten, mit denen man die Knechtung der Kirche zu beschönigen und dazu noch das eigene Unrecht auf die Kirche abzuwälzen sucht.

Praktisch wurde der Cäsaropapismus schon seit alter Zeit geübt. Der Byzantinismus ist sprichwörtlich geworden, und auch im Abendland weiß die Geschichte oft genug von derartigen Uebergriffen zu berichten. Wir erinnern nur an Ludwig den Bayern und besonders an die pragmatische Sanction Karls VII. von Frankreich (1438). Zur eigentlichen Theorie ausgebildet wurde aber der Cäsaropapismus erst seit der Reformation, welche die oberste kirchliche Gewalt in die Hände des Fürsten legte (Summepiskopat) und dadurch die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten zu einem Theil der staatlichen Functionen umwandelte. Auf diesem Wege konnte der Grundsatz: „Wessen das Land, dessen die Religion“, der eine tiefe Herabwürdigung der Religion und eine unerträgliche Gewissensknechtung enthält, zur allgemeinen Geltung gelangen. Aus den protestantischen Kreisen verpflanzte sich der Cäsaropapismus sehr bald in die katholischen Länder und trieb hier unter den verschiedensten Titeln des Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus die wunderlichsten Blüten.

2. Diese Auffassung der Anhänger des Staatskirchenthums ist nicht diejenige des Stifters der Kirche, widerspricht ihr vielmehr schnurstracks. Der ewige Sohn Gottes, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, hatte gewiß die Macht oder das Recht, die Kirche vom Staate unabhängig zu machen. Aus seinen Worten und seinem Verhalten sehen wir, daß er die Kirche unabhängig wissen wollte. Nur zu den Aposteln und ihren Nachfolgern, nicht zu den weltlichen Machthabern hat er gesprochen: „Gehet hin und lehret alle Völker“; nur den Aposteln hat er die Binde- und Lösegewalt übertragen. Christus hat ferner ohne staatliche Ermächtigung, sogar gegen den Widerspruch der bestehenden Staatsgewalten seine Lehre verkündet und seine Sacramente eingesetzt. Ja die Gründung seines übernatürlichen Reiches war der Vorwand, um dessentwillen die oberste Staatsbehörde ihn zum schmachvollen Kreuzestode verurtheilte. Wie konnte da Christus sein Reich der Willkür der staatlichen Obrigkeit unterstellen? Sagte er nicht vielmehr seinen Jüngern die Verfolgungen und Leiden vorher, welche sie vor den Richterstühlen der Könige und Fürsten zu erdulden haben würden um des Evangeliums willen? Haben nicht über drei Jahrhunderte die Machthaber dieser Erde im Bunde mit den Mächten der

Finsterniß die Kirche im Blute der Christen zu vernichten gesucht? Und wie viele große und kleine Titanen stürmten schon seit den Tagen der ersten Christenverfolger gegen die heilige Kirche an! Was wäre aus ihr geworden, wenn sie an der Thüre jedes Regenten um die Bestätigung ihrer Verfassung und die gnädige Erlaubniß zum Predigen und Messelesen hätte anklopfen müssen? Gottlob, daß der Herr die Verkündigung seines Evangeliums und die Spendung seiner Sacramente nicht von staatlicher Genehmigung abhängig gemacht hat. Hätte er es gethan, Europa wäre wohl nie christlich geworden. Glücklicherweise kümmerten sich die Apostel weder um das Predigtverbot des Synedriums noch um die Religionsedicte der römischen Cäsaren! Und erst heute! Wie bald hinge der geistige Brodkorb unerreichbar hoch am Himmel, wenn es auf gewisse Logenregierungen ankäme!

Auch die *Natur* der Kirche verbietet uns die Annahme, sie sei der Staatsgewalt unterworfen. Sollte wirklich Christus sein Reich, dem er seine übernatürlichen Gnadenschätze und die Führung der Menschheit zu ihrer ewigen Bestimmung anvertraute, einer irdischen Anstalt, dem Staate, dessen Zweck die irdische Wohlfahrt der Gesellschaft ist, unterstellt und so das Höhere dem Niedern untergeordnet haben? Wer möchte das mit der Weisheit des Erlösers in Einklang bringen?

Der Cäsaropapismus hat überall zur Erniedrigung und Verachtung der Religion beigetragen; es liegt das in seinem Wesen. Sobald die Kirche der weltlichen Macht untersteht, wird sie von dieser zu ihren politischen Zwecken mißbraucht, also ihrer eigentlichen übernatürlichen Aufgabe des Seelenheils entfremdet und in den Augen des Volkes herabgewürdigt. Ein „königliches Pfarramt“ unterscheidet sich in den Augen des Volkes wenig von einem „königlichen Steuer- oder Polizeiamt“. Der Cäsaropapismus raubt auch der Kirche ihren *internationalen* Charakter, ihre Weltstellung, ihre *Katholicität*. Jedes Land hat eine eigene weltliche Regierung, und diese wird, wenn sie in die religiösen Dinge einzugreifen befugt ist, die Kirche in ihrem nationalen Sinne umzugestalten streben und so ihres allgemeinen, alle Zeiten und Nationen umfassenden Charakters berauben.

§ 3.

Schlußfolgerungen aus der Unabhängigkeit der Kirche.

1. Als vollkommene, vom Staat unabhängige Gesellschaft, als selbständiges, geistliches Reich muß die Kirche alle zur Erreichung ihres Zweckes nothwendigen Mittel und Rechte haben. Hierzu gehört vor allem das freie *Gesetzgebungsrecht* in allen religiösen Angelegenheiten, die freie *Verwaltung und Spendung der Sacramente* und der übrigen Gnadenmittel, die ungehinderte *Verkündigung der christlichen Lehre* und aller darauf bezüglichen Anordnungen [1]. Die Kirchengewalt allein hat zu bestimmen, von wem, wie und unter welchen Bedingungen die Sacramente gespendet, die christlichen Lehren verkündet werden sollen.

[1] Die Folgerungen, die sich hieraus für die *Civilehe* ergeben, haben wir schon früher ausgeführt. Sieh oben S. 372.

2. Als vollkommene Gesellschaft bedarf die Kirche eigener Beamten. Die Anstellung aller kirchlichen Beamten vom letzten Kaplan bis hinauf zum Bischof ist ausschließliches Recht der Kirche, soweit diese nicht selbst der weltlichen Obrigkeit eine Mitwirkung eingeräumt hat. Es geht dieses Recht unzweifelhaft aus der Freiheit und Selbständigkeit der Kirche hervor. Könnte etwa Preußen unabhängig genannt werden, wenn es bei Anstellung seiner Beamten von einem auswärtigen Monarchen abhinge und jedesmal bei demselben um die Ermächtigung oder Billigung einkommen müßte? Ebenso wenig wäre die Kirche frei, wenn es dem Staate aus sich zukäme, sich in die Anstellung der kirchlichen Beamten und die ihnen zustehenden Befugnisse einzumischen und vorkommendenfalls sie in ihrer Amtsverwaltung zu behindern. Die „Absetzung" der Bischöfe, Pfarrer und sonstigen Seelsorger durch die weltliche Macht ist ein rechtswidriger Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche und aus sich im Gewissen und rechtlich wirkungslos.

3. Da der Papst die directe und unmittelbare oberste Gerichtsbarkeit über die Gesammtkirche und alle ihre Glieder im besondern hat, so muß es ihm freistehen, ungehindert mit den Gläubigen zu verkehren. Wenn jemand die Befugniß besäße, ihn hierin zu hindern und seine Erlasse von staatlicher Genehmigung abhängig zu machen (Veto, Placet), so könnte man ihm — und dasselbe gilt von den anderen kirchlichen Vorgesetzten — nach Belieben die Leitung der Kirche unmöglich machen. Auch die Art und Weise der Veröffentlichung kirchlicher Verordnungen, durch Verlesen von der Kanzel oder durch Abdruck in öffentlichen Blättern, steht ausschließlich im Ermessen der kirchlichen Behörde. Beschlagnahme oder sonstige Bestrafung katholischer Blätter wegen Veröffentlichung rechtmäßiger kirchlicher Verordnungen ist ein staatlicher Uebergriff in das Gebiet der Kirche.

4. Wie überhaupt die gesammte Gerichtsbarkeit über die kirchlichen Glieder, so steht den geistlichen Behörden, in erster Linie dem Papst, das Recht der kirchlichen Straf- und Disciplinargewalt zu, und in der Ausübung dieses Rechtes hangen sie von niemand auf Erden ab. Nur durch diese Gewalt wird es der Kirche möglich, alle ihre Glieder, besonders aber ihre amtlichen Organe, die auch Menschen sind und bleiben, wirksam in ihrer Pflicht zu erhalten. Die Staaten, welche ihren Beamten so leicht Maßregelungen jeder Art bescheren, wenn diese sich erlauben, eigener Meinung zu sein, sollten sich doch nicht so sehr darüber ereifern, daß die Kirche ein ähnliches Recht von ihrem göttlichen Stifter erhalten hat und schon seit den ersten christlichen Zeiten, wenn auch durchschnittlich in mildester Form, ausübt.

In der kirchlichen Disciplinargewalt ist vor allem auch das Recht der Excommunication oder des Ausschlusses aus dem kirchlichen Verbande enthalten. Es ist ein Urrecht jeder irgendwie freien Gesellschaft, widerspänstige oder verderbliche Mitglieder aus ihrer Mitte ausschließen zu dürfen. Wenn der Staat das Recht beanspruchen darf, Unterthanen aus seinem Gebiete zu verbannen, so muß ebenso wohl auch die Kirche die Vollmacht besitzen, widerspänstige Glieder der Zugehörigkeit zur Kirche zu berauben; denn auch sie ist eine vollkommene und selbständige Gesellschaft. Soweit indirect mit der Excommunication bürgerliche Folgen verknüpft sind, hat der Staat dieselben anzuerkennen, wenigstens überall, wo die Kirche in ihrem Bestande staatlich gewährleistet ist. Wenn daher ein Bischof einen katholischen Religionslehrer an einem Gymnasium öffentlich excommunicirt, so darf die Staatsgewalt den letztern nicht noch fernerhin als zur Kirche gehörig betrachten und in seinem Amte erhalten. Denn das Amt eines katholischen Religionslehrers kann nur von einem Katholiken verwaltet werden, der mit der kirchlichen Sendung (missio canonica) versehen ist; diese Voraussetzungen fehlen aber bei einem öffentlich von der Kirche Ausgeschlossenen. Nach dem Gesagten bedarf es wohl keines weitern Beweises, daß die Errichtung eines staatlichen „Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten" allen Grundbegriffen der kirchlichen Freiheit widerspricht. Ein solcher Gerichtshof würde die Strafgewalt der Kirche, die Anstellung der Beamten ganz dem Gutdünken der weltlichen Regierung ausliefern, und ihn anerkennen hieße von seiten der Kirche auf jede Selbständigkeit verzichten.

5. Ein weiteres wesentliches Recht jeder wahrhaft selbständigen Gesellschaft ist das Recht, Eigenthum erwerben, dasselbe frei verwalten und zu ihren Zwecken verwenden zu dürfen. Mithin muß auch der Kirche dieses Recht zustehen. Wie sollte sie ihre Aufgabe unter den Menschen lösen, wenn sie keine Kirchen, Cultusgegenstände und Unterhaltsmittel für ihre Diener u. dgl. besäße? Dieses Recht ist kein Ausfluß der Staatsgnade, sondern ein der Kirche angeborenes göttliches Recht, das ihr niemand nehmen darf[1]. Daher hat auch die Kirche seit den frühesten Zeiten immer und überall Eigenthum gehabt und frei darüber verfügt. Der fromme Sinn unserer katholischen Vorfahren liebte es, die kirchlichen Institute und Wohlthätigkeitsanstalten reichlich mit Eigenthum auszustatten. Es war deshalb sicher eine empörende Rechtsverletzung, diese Güter der Kirche zu entreißen und durch Säcularisirung ihren Stiftungszwecken zu entfremden. Dieser Gottesraub, der vielfach zugleich ein schwerer Diebstahl am Patrimonium der Armen war, hat nach Ausweis der Geschichte den Staaten keinen Segen gebracht, er legte an vielen Orten den ersten Grund zu dem grauenhaften Pauperismus, welcher uns die große Umsturzverschwörung geboren. Unrecht Gut gedeihet nicht.

Schließlich sei noch eine Folgerung aus dem Wesen der Kirche als einer selbständigen Gesellschaft erwähnt, welche wir wegen ihrer Wichtigkeit für unsere Tage nicht übergehen dürfen. Zweck der Kirche ist, die Menschen zu ihrem ewigen Ziele zu führen. Zur Lösung dieser Aufgabe hat ihr Christus seine Lehre, seine Gnadenmittel und Vollmachten anvertraut. Die Unabhängigkeit der Kirche verlangt nun offenbar, daß die kirchlichen Oberen ihren Untergebenen frei diese Lehren verkünden, sie zum Leben nach denselben anleiten und durch die Gnadenmittel dazu befähigen können. Diese Freiheit ist aber nothwendig verbunden mit der Freiheit der Gläubigen, dieser Leitung ungehindert folgen zu dürfen, und zwar nicht bloß in Bezug auf das zur ewigen Seligkeit unbedingt Nothwendige, sondern ohne jegliche Einschränkung; denn die Kirche soll die Gläubigen nicht bloß zu dem streng Nothwendigen, sondern womöglich zur höchsten Vollkommenheit führen. Die Glieder der Kirche dürfen also nicht bloß von niemand, auch vom Staate nicht, in der Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche gehindert werden, sondern

[1] Schneemann, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche S. 79 ff.

sie sind auch frei in der Befolgung der evangelischen Räthe, mögen sie dieselben nun allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Welt oder im Kloster befolgen, wofern die Kirche es billigt, der sie hierin allein unterstehen. In diese Angelegenheiten hat der Staat kein Einmischungsrecht. Wo die Kirche in ihrem Bestande vom Staate anerkannt ist, darf die Staatsgewalt die religiösen Orden, Vereine, Congregationen, Bruderschaften u. s. w. nicht von ihrem Gebiete ausschließen oder sie in ihrer freien Wirksamkeit durch Gesetze und Polizeiverordnungen hemmen. Das wäre ein Eingriff in kirchliche Rechte.

Allerdings gehören die Orden und die anderen religiösen Vereine nicht absolut zum Wesen der Kirche; aber sie sind die schönsten Blüten derselben und entstehen aus ihr so natürlich wie die Blüten und die Früchte aus den Bäumen. Könnte noch von einer freien naturgemäßen Entwicklung eines Baumes die Rede sein, wenn man ihm alle Blüten und Früchte im Keime abschnitte? Unsere Liberalen schwärmen für das freie Vereinsrecht. Wenn es allen anderen freisteht, sich zu den verschiedensten Zwecken zu vereinen, warum soll es den Katholiken nicht gestattet sein, zur Befolgung der evangelischen Räthe, zum Beten und zur Uebung der geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit zusammenzutreten? Nur die Scheu vor dem Weihwasser und der Haß gegen wahrhaft katholisches Leben erklärt es, daß man die religiöse Vereinigung durch kleinliche Bevormundung zu hemmen und zu unterdrücken sucht, während man sonst allen Bestrebungen den freiesten Spielraum läßt. Was soll man nun gar dazu sagen, wenn jede öffentliche Dirne ungehindert ihrem unsaubern Erwerb nachgehen darf, dagegen eine Barmherzige Schwester sich nicht großmüthig dem Dienste der Kranken und Verlassenen widmen kann, ohne auf Schritt und Tritt den kleinsten polizeilichen Plackereien ausgesetzt zu sein?

6. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung der Umfang der staatlichen Befugnisse größer oder kleiner sei, als er in der rein natürlichen Ordnung gewesen wäre. Die Antwort auf diese Frage ist in unseren Ausführungen schon enthalten. In der gegenwärtigen Ordnung hat die Staatsgewalt insofern einen geringern Umfang, als die directe Regelung der wenig zahlreichen öffentlichen religiösen Angelegenheiten, die ihm in der rein natürlichen Ordnung etwa obgelegen hätte, nun thatsächlich von Gott der Kirche übertragen ist[1]. Außerdem sind durch das Christenthum manche Einrichtungen entweder von Grund aus zu religiösen Institutionen geworden oder haben wenigstens eine höhere religiöse Weihe bekommen, wie z. B. die Ehe, so daß sie indirect infolge dieses religiösen Charakters der directen Regelung der Staatsgewalt entzogen sind.

Dagegen haben die Aufgaben der Staatsgewalt insofern eine Erweiterung erfahren, als die von ihr zu schützenden Rechte zahlreicher geworden sind. Denn sie hat auch die Kirche mit ihren Rechten und ebenso die einzelnen Personen mit ihren aus dem Christenthum fließenden Befugnissen zu schützen.

[1] So auch Suarez, De legib. l. IV. c. 11 n. 10. Sieh oben S. 497, Anm. 2.

§ 4.

Trennung von Kirche und Staat.

Kirche und Staat sind beide von Gott geordnete, vollkommene, in ihrer Sphäre selbständige Gesellschaften. So verschieden sie nach Ursprung, Zweck und Mitteln sind, so bestehen sie doch nebeneinander in demselben Lande und haben es mit denselben Menschen zu thun. Es muß deshalb zwischen ihnen ein geordnetes, geregeltes Rechtsverhältniß geben. Christus ist der Urheber beider Gemeinschaften, er will, daß beide nebeneinander bestehen und wirken zum Wohl derselben Menschen. Wir dürfen deshalb gewiß als selbstverständlich voraussetzen, daß er die Regelung des Rechtsverhältnisses zwischen Kirche und Staat nicht dem Zufall oder der Willkür der jeweiligen Päpste oder politischen Machthaber überlassen habe, was zu beständigen Streitigkeiten führen müßte und die Kirche zum Schaden ihrer göttlichen Sendung in völlige Knechtschaft bringen könnte, sondern daß er dieses Rechtsverhältniß allgemein geordnet und bestimmt habe. Welches ist nun dieses Verhältniß?

Eine Richtung im Liberalismus antwortet auf diese Frage mit dem Wahlspruch: Trennung von Kirche und Staat.

Staat und Kirche sollen beide ihre eigenen Wege gehen, ohne sich umeinander zu bekümmern. Der Staat behandelt die Kirche wie jede andere Privatgesellschaft, läßt ihr die volle Freiheit, ohne sie weder zu unterstützen noch zu verfolgen. Die Schule, Ehe u. dgl. regelt er durch staatliche Gesetze; um Religionsunterricht, Anstellung und Besoldung der Geistlichen u. s. w. bekümmert er sich nicht, sondern überläßt sie dem freien Ermessen der Kirche.

Dieses System hat den Vortheil, daß es der Kirche die volle Freiheit läßt und sie von den lästigen Fesseln staatlicher Bevormundung befreit, und unstreitig kann die Kirche unter Umständen dieses Verhältniß als das geringere Uebel hinnehmen oder selbst fordern. Denn es ist immer noch erträglicher als eine fortwährende kleinliche, bald offene, bald geheime Befehdung, ein beständiges Unterbinden des kirchlichen Geistes, das jedes fröhliche Gedeihen religiösen Lebens unmöglich macht.

Ebenso kann eine solche Trennung zugelassen werden, wenn infolge des religiösen Wirrwarrs in einem Lande eine andere Ordnung nicht mehr praktisch durchführbar ist. Nehmen wir ein Land wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika, in welchen an die anderthalb hundert Secten sich nebeneinander herumtummeln. Da wird sich schließlich das Verhältniß zwischen den verschiedenen Bekenntnissen und dem Staat schwerlich anders regeln lassen als auf dem Wege der Trennung von Kirche und Staat, soweit eine solche überhaupt praktisch durchführbar ist.

Aber als das an und für sich und principiell richtige, von Gott gewollte Verhältniß kann die Trennung von Kirche und Staat nicht angesehen werden. Denn zum Grundsatz erhoben, hat diese Trennung den verwerflichen religiösen Indifferentismus des Staates zur Voraussetzung. Was wir oben (493) über die Stellung des Staates zur Religion gesagt haben, gilt in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung in Bezug auf die Stellung des Staates zur Kirche. Die christliche Religion ist die allein wahre Religion, in der Gott verehrt sein will, so daß jeder andere Cult ihm mißfällt, und die Kirche

ist die von Christus zur Verkündigung dieser Religion gegründete Anstalt. Deshalb ist es objectiv Pflicht des Staates, die Kirche, und sie allein, zu schirmen und zu fördern. Er soll nicht selbst in das religiöse Leben direct eingreifen, sich die eigenmächtige Regelung der Religionsangelegenheiten anmaßen, wohl aber die Kirche in ihren religiösen Bestrebungen fördern.

Staat und Kirche bedürfen auch der gegenseitigen Unterstützung. Der Staat hat die sittliche Ordnung, Achtung vor der rechtmäßigen Autorität, dem Leben und Eigenthum anderer, eheliche Treue u. s. w. zur unentbehrlichen Grundlage. Diese Grundlage gedeiht aber nur auf dem Boden wahrer Religiosität. Umgekehrt bedarf auch die Kirche des Schutzes und der Förderung durch den Staat. Deshalb kann das richtige Verhältniß zwischen beiden Anstalten nicht in gegenseitiger Gleichgiltigkeit bezw. Verachtung bestehen, sondern nur in einem einträchtigen, harmonischen Zusammenwirken, wie es zwischen Freunden und Nachbarn Brauch ist.

Thatsächlich läßt sich auch die volle Trennung auf die Dauer nicht durchführen. Die gegenseitigen Berührungspunkte der religiösen und weltlichen Gewalt sind zu zahlreich, als daß sie einander vollständig unbeachtet lassen könnten. Sie haben es eben mit denselben Menschen zu thun. Der Katholik A und der Bürger A sind nicht zwei Menschen, sondern ein und derselbe Mensch, der zugleich Glied der Kirche und des Staates ist, mithin unter verschiedener Rücksicht sowohl der kirchlichen als der staatlichen Gerichtsbarkeit untersteht. Wie können sich da beide Gewalten vollständig ignoriren oder unbemerkt aneinander vorübergehen?

Wie unmöglich die völlige Nichtberücksichtigung der Kirche von seiten des Staates ist, zeigt uns am besten das Beispiel Nordamerika's, wo ein schwerer Schulstreit zwischen mehreren christlichen Confessionen einerseits und den staatlichen Behörden andererseits zu entbrennen droht. Ein guter Katholik kann seine Kinder nur Schulen anvertrauen, in denen er für die religiöse Erziehung derselben genügende Bürgschaft hat. Nie und nimmer wird er sie in Schulen schicken, in denen sie den größten sittlichen und religiösen Gefahren ausgesetzt sind. Nun aber kommt die Staatsgewalt und will alle Kinder zwingen, die religionslosen Staatsschulen zu besuchen. So ist ein Streit unvermeidlich, und dieser wird schließlich zur Verfolgung der Kirche führen. Aehnlich dürfte auch in Bezug auf die Civilehe bezw. kirchliche Trauung ein Streit entbrennen. Denn will die Staatsgewalt nur auf die Civilehe Rücksicht nehmen, so kann es geschehen, daß sie rechtmäßig kirchlich getraute katholische Eheleute auseinandertreiben oder aber andere zum Concubinate zwingen muß.

§ 5.

Die organische Verbindung von Kirche und Staat.

Das an und für sich richtige Verhältniß zwischen Kirche und Staat besteht in freundnachbarlichem Zusammenwirken. Es ist klar, daß in solchen Dingen, welche rein weltlicher oder politischer Natur sind, der Staat, und in solchen, welche rein kirchlichen Charakter haben, die Kirche unabhängig und souverän ist.

Die Selbständigkeit des Staates in rein weltlichen Dingen hat die Kirche wiederholt und ausdrücklich erklärt. So heißt es z. B. in dem Rundschreiben Leo's XIII. Diuturnum illud vom 29. Juni 1881: „Sie (die Kirche) anerkennt und erklärt, daß die weltlichen Dinge der Staatsgewalt unterstehen und diese auf ihrem Gebiete souverän ist."[1] Es ist deshalb nicht Sache der Kirche, die Staatsbeamten ein- und abzusetzen, das Militärwesen zu organisiren, Polizeimaßregeln zu treffen oder überhaupt sich in rein politische Dinge zu mischen, solange die Gebote Gottes dadurch nicht verletzt werden.

Ebenso unzweifelhaft ist aber auch, wie wir schon (501) nachgewiesen haben, die Selbständigkeit der Kirche in rein geistlichen Angelegenheiten. Wer behauptet, der Staat habe aus sich das Recht, direct die rein geistlichen Sachen zu erledigen, z. B. Bestimmungen über das Messelesen, Spenden der Sacramente, die Verkündigung der christlichen Lehre, kirchliche Jurisdiction zu erlassen, läugnet den Charakter der Kirche als einer von Christus gestifteten vollkommenen Gesellschaft; er macht dieselbe zu einer bloßen staatlichen Polizeianstalt.

Wie hat sich aber das Verhältniß zwischen Staat und Kirche in solchen Dingen zu gestalten, die unter verschiedener Rücksicht sowohl der kirchlichen als der weltlichen Behörde unterstehen, z. B. die Regelung der Ehe, des Begräbnißwesens u. dgl.? Der erste und beste Weg zur Regelung solcher „gemischten" Angelegenheiten ist der des gegenseitigen Uebereinkommens. „In Bezug auf solche Dinge," sagt Leo XIII. in dem eben angeführten Rundschreiben Diuturnum illud, „die, wenngleich aus verschiedenen Ursachen, sowohl vor das kirchliche als das staatliche Forum gehören, will sie (die Kirche), daß ein einträchtiges Verhältniß zwischen beiden Gewalten bestehe, und so die für beide verderblichen Streitigkeiten vermieden werden."[2] Die Kirche hat stets bei solchen Vereinbarungen ein bis an die äußerste Grenze des Möglichen gehendes Entgegenkommen bewiesen, ein Entgegenkommen, das sie mehr als einmal hinterher bitter zu bereuen hatte.

Wie aber, wenn auch eine solche Vereinbarung nicht zum Ziele führt? wenn sich die kirchliche und die staatliche Gewalt in einer Angelegenheit nicht zu einigen vermögen? Setzen wir den Fall, die Staatsgewalt erlasse ein be-

[1] Die Worte lauten im Urtext: Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate *supremoque imperio* eorum (principum) esse agnoscit et declarat (Ecclesia Christi). Dieselbe Lehre kehrt in dem Rundschreiben Immortale Dei vom 1. November 1885 wieder: Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scil. ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. *Utraque est in suo genere maxima:* habet utraque certos, quibus contineatur, terminos etc. Aehnlich wie hier Leo XIII. hat sich schon sein Vorgänger Innocenz III. ausgedrückt. Auf die Bitte Wilhelms von Montpellier um Legitimation seiner Kinder antwortete er: „Der König erkennt in zeitlichen Dingen keinen Obern über sich an ..., du aber stehst bekanntermaßen unter der Botmäßigkeit anderer. Daher kannst du dich in dieser Sache uns vielleicht (forsan) gar nicht unterwerfen, ohne ein Unrecht gegen sie zu begehen, es sei denn, daß sie ihre Zustimmung gäben." ... (Vgl. Migne, Patrol. lat. CCXIV, 1132; Molitor, Die Decretale Per venerabilem [1876] S. 245. Daselbst S. 119 ein ähnlicher Ausspruch Innocenz' IV.) So der Papst, der auf dem Gipfelpunkt päpstlicher Machtfülle stand. Mit der Lehre der Päpste stimmt die Lehre der großen Theologen vollkommen überein. Man vgl. S. Thomas, 2. Dist. 44 q. 2 versus finem; Bellarmin. De Romano Pontif. l. V. c. 2 sqq.; Suarez, Defens. fid. l. III. c. 5 n. 6; Molina, De iure et iust. tr. 2. disp. 29 n. 11 sqq. Vgl. C. Pesch, Die christliche Staatslehre S. 90 ff.

[2] In iis, quorum iudicium, diversam licet ob causam ad sacram civilemque pertinent potestatem, vult (Ecclesia) existere inter utramque concordiam, cuius beneficio funestae utrique contentiones devitantur.

stimmtes Gesetz, und die Kirche befehle das gerade Gegentheil oder bezeichne das staatliche Gesetz als nichtig, weil den geistlichen Interessen zuwider.

Das eine oder das andere muß sein: entweder die indirecte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten oder die indirecte Gewalt des Staates über die geistlichen Angelegenheiten [1]. Die indirecte Gewalt des Staates über die geistlichen Angelegenheiten ist aber der eben als unhaltbar bezeichnete Cäsaropapismus. Es bleibt uns also nichts, als die indirecte Gewalt der Kirche über die weltlichen Angelegenheiten anzunehmen.

Diese indirecte Gewalt ist wesentlich von der directen zu unterscheiden. Die directe Gewalt über weltliche Dinge bedeutet das Recht, unmittelbar um der zeitlichen Wohlfahrt willen über die irdischen Angelegenheiten frei zu verfügen. Die indirecte Gewalt über weltliche Dinge dagegen bedeutet bloß das Recht, die Verordnungen oder Handlungen der weltlichen Gewalt aufzuheben oder zu verbessern, soweit es die sittlichen und religiösen Interessen oder die Interessen des Seelenheils verlangen. Die Kirche kann also nie um irdischer Zwecke willen in weltlichen Dingen etwas anordnen oder verfügen; wohl aber hat sie das Recht, darauf zu achten, daß ihre Untergebenen nicht durch die Anordnungen der weltlichen Gewalt zur Sünde verleitet werden und an ihrem Seelenheile Schaden leiden [2]. Es wäre ganz unrecht, wenn man diese indirecte Gewalt über zeitliche Dinge eine weltliche Gewalt nennen wollte; sie ist und bleibt eine geistliche, weil sie nur insofern über zeitliche Dinge verfügt, als dadurch die geistlichen Interessen berührt werden, ihr Formalobject ist ein geistliches.

So gefaßt läßt sich die indirecte Gewalt der Kirche für jeden Denkenden leicht darthun. Die Gemeinwesen verhalten sich zu einander wie ihre Zwecke, weil der Zweck das Wesen der Gesellschaft bestimmt. Diejenige Gesellschaft ist als die höhere und verdient den Vorzug, welche den höhern Zweck verfolgt. Nun aber hat die Kirche einen höhern Zweck als der Staat. Sie erstrebt die übernatürliche Heiligung und Beseligung des Menschen und ist mit übernatürlichen Gnadenmitteln dazu von Christus ausgerüstet, der Staat dagegen bezweckt nur die irdische Wohlfahrt. Wenn also die weltliche Gewalt etwas verordnet, was die Kirche als rechtswidrig oder sündhaft verbietet, so muß man der Kirche und nicht dem Staate gehorchen. Das gilt gewiß um so mehr, da die Kirche wenigstens in ihren autoritativen Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrthum bewahrt wird.

Gott wollte die Eintracht zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt. Diese kann aber in den Fällen, wo dieselbe Sache unter verschiedener Rücksicht beiden Gewalten untersteht, nur dadurch erhalten werden, daß eine von beiden die oberste Entscheidung hat. Wem hat nun Gott diese Entscheidung übertragen? Doch wohl nicht der niedern, sondern der höhern; nicht der dem Irrthum unterworfenen, sondern der unfehlbaren; nicht der örtlich begrenzten, sondern der alle Zeiten und Orte umfassenden. Das ist auch die Lehre, welche die Kirche von jeher in ganz unzweideutiger Weise vorgetragen hat [3].

---

[1] So auch ausdrücklich Stahl, Rechtsgutachten S. 69, angeführt bei Phillips, Kirchenrecht II, § 115 S. 618.

[2] Suarez, Defens. fid. l. III. c. 5 n. 2 sqq.; Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 455 ff.; Hammerstein, Kirche und Staat S. 91 ff.

[3] Man vgl. beispielshalber die Bulle Bonifaz' VIII. Unam sanctam vom Jahre 1302; die Encyklika Leo's XIII. Immortale Dei; S. Thomas, Summa th. 2. 2 q. 60 a. 6 ad 3um; Suarez, De legib. l. IV. c. 9; Defens. fid. l. III. c. 21; Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 389 ff.; Hammerstein, Kirche und Staat S. 93 ff.

§ 6.

Christlicher Staat und Parität.

Objectiv ist unter allen Kirchen die katholische allein daseinsberechtigt, weil sie allein die wahre ist. Mithin darf eine katholische Regierung in einem ganz katholischen Lande die öffentliche Ausübung anderer Religionsbekenntnisse an und für sich nicht gestatten, sonst verletzt sie das Recht der Kirche. Nicht als ob eine Regierung aus sich zu bestimmen hätte, was wahr oder falsch, geoffenbart oder nicht geoffenbart sei; wohl aber, weil sie die Bürgschaft des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes dafür hat. Und weil nach Gottes Absicht alle Regierungen und alle Menschen katholisch sein sollten, so dürfte es nur einen Religionscult auf Erden geben, nämlich den katholischen, so daß die ganze Menschheit eine große religiöse Familie unter dem römischen Papste, dem Stellvertreter Christi, bildete. Die Einheit des Staates in derselben wahren Religion ist auch für ihn selbst und seine Unterthanen ein so großes Gut, daß er es nach Kräften erhalten soll.

Das sind aber ideale Ziele, hinter denen die Wirklichkeit weit zurückbleibt. Thatsächlich finden sich heute in fast allen Staaten verschiedene Religionen nebeneinander im ruhigen Besitzstand. Wie hat sich nun eine katholische Regierung in einem Lande mit ganz gemischter Bevölkerung in Bezug auf die verschiedenen Religionsbekenntnisse zu verhalten?

Wir sagen: eine katholische Regierung. Denn eine grundgesetzlich paritätische Regierung muß den öffentlich anerkannten Bekenntnissen den gleichen bürgerlichen Schutz gewähren. Eine protestantische Regierung aber muß schon von ihrem eigenen religiösen Standpunkt, dem der freien Forschung, es ihren Unterthanen anheimgeben, zu welcher von den christlichen Religionen sie sich bekennen wollen. Wenn protestantische Regierungen trotzdem so oft die Andersgläubigen verfolgten, so war das nur ein Beweis, wie wenig ernst man es mit dieser freien Forschung nahm. Diese wurde nur so lange betont, als man ihrer gegen die bestehende kirchliche Autorität bedurfte. Außerdem kann eine Regierung nur dann ein bestimmtes religiöses Bekenntniß allein dulden und andere ausschließen, wenn sie die unfehlbare Sicherheit von der Richtigkeit des einen und der Falschheit der übrigen hat. Wenn wir aber von den einleuchtenden Vernunftwahrheiten über das Dasein Gottes, die Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits u. dgl., ferner von einigen Grundwahrheiten des Christenthums absehen, so kann eine Regierung aus sich diese Ueberzeugung nicht gewinnen, sondern nur durch Vermittlung eines unfehlbaren, übernatürlichen Lehramtes. Auf ein solches kann sich wohl die katholische, aber nicht die protestantische Regierung stützen.

Darf also eine katholische Regierung den verschiedenen christlichen oder selbst heidnischen (mohammedanischen, jüdischen) Bekenntnissen die volle Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses gewähren, wenn einmal thatsächlich

mehrere derartige abweichende Religionsbekenntnisse in ihrem Machtgebiete vorhanden sind? Wir antworten: Ja, sobald dieselben, ohne größere Uebel heraufzubeschwören, nicht mehr an ihrem Bestande verhindert werden können. Gewiß haben aus sich die nichtkatholischen Bekenntnisse kein Daseinsrecht, und die Einheit in der wahren Religion ist auch für den Staat selbst ein so großes Gut, daß er sie nach Möglichkeit aufrecht erhalten soll. Diese Möglichkeit hört aber dann, moralisch genommen, auf, wenn einmal mehrere Religionsgesellschaften in einem Lande festen Fuß gefaßt haben und ohne Heraufbeschwörung größerer Uebel nicht gehindert werden können.

Ja noch mehr. Die katholische Regierung kann auch aus sehr dringenden Gründen den Anhängern anderer Bekenntnisse die öffentliche Ausübung ihres Cultus erlauben, sie darin wie in ihren übrigen bürgerlichen Rechten schützen. Das ist die bürgerliche Toleranz, die wohl zu unterscheiden ist von der religiösen. Die religiöse Toleranz, welche alle religiösen Bekenntnisse als gleichberechtigt mit der Kirche ansieht, ist ein verwerflicher Indifferentismus. Zu einer solchen religiösen Toleranz kann sich keine Religion bekennen, ohne sich selbst aufzugeben. Man verübelt es den Katholiken, daß sie ihre Kirche die „allein wahre“, „allein seligmachende“ nennen[1]. Thatsächlich halten die Protestanten, die nicht dem flachsten Indifferentismus verfallen sind, ihr „reines Evangelium“ für ebenso allein wahr und seligmachend als die Katholiken ihre Kirche. Luther, Calvin, Zwingli und ihre Anhänger verketzerten und verfluchten alle Andersdenkenden viel ärger, als die Katholiken dies thun[2]. Die religiöse Toleranz kann also ein überzeugungstreuer, in seinem Glauben unterrichteter Katholik, mag er König, Minister, Bürgermeister oder Feldhüter sein, keinem Anhänger anderer Religionen gewähren; wohl aber kann und muß die katholische Regierung die bürgerliche Toleranz gewähren und üben, wo sie einmal zur Nothwendigkeit geworden ist[3]. Die bürgerliche Toleranz enthält keine Billigung der religiösen Grundsätze Andersgläubiger und gewährt auch dem Irrthum als solchem keinen Vorschub. Wohl aber läßt sie zu, daß die Andersgläubigen frei nach ihrer Ueberzeugung leben und dieselben bürgerlichen Rechte genießen wie die Katholiken (bürgerliche Parität). Dieselbe kann sehr oft eine Nothwendigkeit, mithin auch eine Forderung der politischen Klugheit

[1] Wenn wir die katholische Kirche „allein seligmachend“ nennen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur Katholiken in den Himmel kommen könnten. Nach katholischer Lehre kann auch ein gläubiger Protestant selig werden, der in unverschuldetem Irrthum lebt und ohne schwere Sünde auf dem Gewissen aus dem Leben scheidet. Dabei bleibt wahr, daß die katholische Kirche der an und für sich von Christus allen vorgeschriebene Weg zur Seligkeit ist. Nur auf Grund schuldlosen Irrthums kann auch ein anderer Weg zum Himmel führen.

[2] Sieh hierüber Janssen, Geschichte des deutschen Volkes III, 191 ff. 51: „Jede öffentliche Duldung des katholischen Bekenntnisses, jede Freiheit des Gewissens wurde in Hessen wie in allen neugläubigen Gebieten ausgeschlossen.“ Vielfach wurden die Katholiken von den Protestanten blutig verfolgt; wir erinnern an England, Holland u. s. w.

[3] Wir reden hier immer nur von einer katholischen Regierung. Denn daß ein katholischer Privatmann die Ueberzeugung anderer zu achten, und wo sie einmal friedlich und in gutem Glauben mit Katholiken zusammenleben, mit Schonung und Liebe zu behandeln hat, ist gar zu einleuchtend, als daß es hervorgehoben zu werden brauchte. Die Erfahrung beweist auch, daß in dieser Beziehung die Katholiken duldsamer sind als viele Andersgläubige, welche die Toleranz immer im Munde führen.

und der Nächstenliebe sein. Ja wo einmal die bürgerliche Gleichstellung mehrerer Bekenntnisse durch Verfassung oder Verträge gewährleistet ist, wird es auch zu einer Forderung der Treue und Gerechtigkeit, dieselbe zu belassen.

Die bürgerliche Toleranz hat übrigens verschiedene Grade. In England haben zwar alle religiösen Bekenntnisse volle Freiheit, aber sie sind als Corporationen oder moralische Personen nicht anerkannt, können deshalb auch als solche nicht Eigenthum erwerben oder vor Gericht klagen, haben auch keine politischen Rechte, erhalten keinerlei öffentliche Unterstützung — mit Ausnahme der Hochkirche, die noch als Staatskirche gilt und politische Vorrechte genießt, indem z. B. die anglikanischen Bischöfe Sitz und Stimme im Oberhause haben. Hier besteht also Duldung, aber keineswegs Parität. Dagegen gilt im Deutschen Reich, in Preußen und Bayern verfassungsrechtlich Parität für die großen christlichen Bekenntnisse, Lutheraner und Calvinisten (bezw. Evangelische) und Katholiken. Die vollste bürgerliche Parität für Christen und Heiden gewähren die Vereinigten Staaten, die überhaupt die Religion als reine Privatsache betrachten und vor dem Gesetze alle Bürger als völlig gleichberechtigt behandeln. Damit ist der christliche, ja selbst der religiöse Charakter des Staates preisgegeben.

Bisher haben wir von der Stellung der katholischen Regierung zu anderen Bekenntnissen gesprochen. Wenn selbst die katholische Regierung unter Umständen bürgerliche Parität den verschiedenen Religionen gewähren kann, so dürfen selbstverständlich die katholischen Unterthanen um so mehr die volle Parität annehmen oder fordern, wenn sie einer protestantischen Regierung und protestantischen Mehrheit gegenüberstehen.

Sechster Artikel.

Staat und Schule außerhalb der christlichen Offenbarung.

Familie, Gemeinde, Staat und Kirche: das sind die vier Gemeinschaften, die alle ein Interesse an der Schule haben und dementsprechend auch ihre Rechte auf dieselbe geltend zu machen suchen. Solange in religiöser Beziehung alle eines Sinnes waren, hatte die Rechtsfrage in Bezug auf die Schule geringe Bedeutung. Erst seitdem der Abfall vom Christenthum begonnen hat und die religiöse Zerfahrenheit immer mehr um sich greift, ist der Schulstreit entbrannt und zu einer Lebensfrage für das Christenthum geworden. Dieser Umstand allein zeigt sonnenklar, wo der Kernpunkt der Schulfrage liegt. Der Schule fällt schließlich die Entscheidung anheim, ob unsere Nachkommen christlich bleiben sollen. Wem die Schule gehört, dem gehört die Zukunft; denn die Jugend ist ja sozusagen die gegenwärtige Zukunft.

Bevor wir jedoch diese wichtige und schwierige Rechtsfrage erörtern, müssen wir an einen Grundsatz erinnern, auf den wir uns schon oben bei Besprechung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat beriefen. Wir können nicht annehmen, daß Gott die Regelung des Rechtsverhältnisses der oben genannten vier Gemeinschaften zur Schule rein menschlicher Willkür oder dem Recht des Stärkern überlassen habe. Eine solche Annahme käme der Behauptung gleich, Gott habe die Unordnung und den Streit zwischen den von ihm begründeten Anstalten zur Tagesordnung erheben wollen. Der Schöpfer ist ein Gott der Ordnung und will alle von ihm gegründeten Gemeinschaften

in sich und in ihren gegenseitigen Beziehungen wohlgeordnet sehen. Für diese Ordnung hat aber Gott nur dann genügend gesorgt, wenn er ein bestimmtes Rechtsverhältniß dieser Gemeinschaften unter sich und zur Schule gewahrt wissen will. Welches dieses Rechtsverhältniß sei, haben wir nun zu bestimmen. Für die bloß natürliche Ordnung gibt es keinen andern Weg zu dieser Bestimmung als die Vergleichung der Gemeinschaften in Bezug auf Wesen und Zweck und die Betrachtung des naturgemäßen Verhältnisses der Schule zu diesen verschiedenen Gemeinschaften. Für die übernatürliche, christliche Ordnung dagegen müssen wir von der Offenbarung ausgehen.

Betrachten wir zunächst in diesem Artikel das Rechtsverhältniß zwischen Staat, Familie und Gemeinde in Bezug auf die Schule in der rein natürlichen Ordnung.

§ 1.

Wem steht das Recht der Kindererziehung zu?

Die Schule ist, von den Universitäten abgesehen, eine Hilfsanstalt für die Erziehung der Jugend. Wollen wir die rechtliche Stellung des Staates zur Schule bestimmen, so müssen wir zuvor untersuchen, wem das Recht auf die Kindererziehung zustehe? Erst wenn wir uns über diese Frage klar geworden, können wir das etwaige Recht des Staates auf die Schule bejahen oder verneinen.

Daß die Eltern die nächsten und unmittelbaren Erzieher ihrer Kinder oder daß sie von Gott an erster Stelle zur Erziehung berufen sind, scheint uns zu einleuchtend, als daß es eines Beweises benöthigte (s. oben 390). Aber wir gehen weiter und behaupten, daß in der rein natürlichen Ordnung die Eltern das ausschließliche Recht auf die unmittelbare Besorgung und Leitung der Erziehung ihrer Kinder haben.

Gott hat den Eltern die heilige Pflicht der Kindererziehung auferlegt, sie müssen also auch das entsprechende Recht auf diese Erziehung haben. Nun kann aber dieses Recht in derselben Ordnung nicht gleichzeitig den Eltern und noch einer andern Autorität zukommen. Denn die Erziehung muß eine einheitliche sein, soll sie ihren Zweck erreichen. Diese Einheit ginge aber verloren, wenn außer den Eltern noch sonst jemand berechtigt wäre, sich unmittelbar und direct in die Erziehung einzumischen.

Wer das ausschließliche Recht der Eltern auf die directe und unmittelbare Leitung der Erziehung läugnet, zerstört die Familie als selbständigen, vom Staate wesentlich verschiedenen Organismus. Wie wir schon wiederholt betont haben: der Hauptgrund, um dessentwillen wir die Familie als nothwendig erkennen, ist die Kindererziehung. Wer diese Aufgabe dem Staate zuweist, wie der Socialismus, oder ihm auch nur dasselbe unmittelbare Recht auf die Erziehung zuschreibt wie der Familie, der raubt der letztern ihre Daseinsberechtigung; er setzt den Staat an die Stelle der Familie.

Die Familie als von Gott mit der Erziehung beauftragte Anstalt ist die Grundlage und Voraussetzung des Staates. Sie besteht mit ihren wesentlichen Aufgaben und Rechten vor demselben. Und wenn sich die Familien zu Staaten erweitern oder vereinigen, so geschieht es nicht, um sich ihrer wesentlichen Aufgaben und Rechte zu begeben, sondern um darin Schutz und Förderung zu finden. Das gilt auch vom Erziehungsgeschäft. Die Staatsgewalt soll die Familie hierin schützen und fördern, aber nicht ersetzen.

Der Staat kann also nicht gleichberechtigt sein mit den Eltern und auch kein Recht auf die unmittelbare Besorgung der Erziehung haben. Folgt nun daraus, es stehen ihm keinerlei Befugnisse in Hinsicht auf die Erziehung zu? An und für sich noch nicht. Gleichwie z. B. das Eingehen einer Ehe und das Zusammenleben der Ehegatten an sich eine Privatsache ist und dennoch dem Staat bezw. der Kirche darüber gewisse Hoheitsrechte zustehen, so könnte auch die Erziehung, obwohl an sich zunächst Privatsache der Familie, doch in gewissen Beziehungen der gesetzlichen Regelung des Staates unterliegen. Sehen wir also zu.

Man kann in der Erziehung zwei Rücksichten unterscheiden: erstens die Rücksicht auf das Privatwohl des zu erziehenden Kindes; zweitens die Rücksicht auf das Gesammtwohl. Das Kind soll zunächst zu einem guten Menschen erzogen werden, der sein wahres Glück in der Zeit und in der Ewigkeit erreicht; sodann aber soll es auch zu einem guten Bürger herangebildet werden, der sich als nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft erweist.

Die erstere Rücksicht geht offenbar die Staatsgewalt nichts an, weil sie das Privatwohl des Einzelnen betrifft, welches ja außerhalb der Sphäre directer Einmischung durch die Staatsgewalt liegt. Unter der zweiten Rücksicht dagegen hat die öffentliche Gewalt allerdings gewisse Rechte, aber kein Recht directer und unmittelbarer Einmischung in die Erziehung.

Man sagt zwar: Der Staat hat ein Recht auf alles, was zum öffentlichen Wohl nothwendig ist; nun aber ist ihm eine gute Erziehung der Kinder nothwendig, weil er ohne dieselbe keine guten Bürger erhalten kann: also hat er ein Recht auf die Leitung der Erziehung. Dieses ist der Hauptgrund, auf den hin schon die Philosophen des classischen Heidenthums die Erziehung dem Staate überwiesen; denn der Mensch ging ihnen ganz im Bürger auf.

Der Fehler der Beweisführung liegt im Obersatz. Will man nur behaupten, der Staat habe ein subsidiäres oder indirectes Recht auf alles, was ihm nothwendig ist, so kann und muß das zugegeben werden; will man aber behaupten, der Staat habe ein directes und unmittelbares Recht auf alles, was ihm nothwendig ist, so ist dies nur dann richtig, wenn nicht schon auf andere Weise, durch andere von Gott verordnete Anstalten für dieses Nothwendige gesorgt ist. Die Ehe z. B. ist dem Staate durchaus nothwendig. Hat er deshalb etwa das Recht, sie als Staatsangelegenheit zu behandeln, so daß er die Brautleute bezeichnen kann, welche miteinander die Ehe eingehen, oder ihnen vorschreiben darf, wie sie sich in derselben benehmen sollen, u. dgl.?

Die Staatsgewalt hat also aus sich und direct kein Recht, den Eltern in ihr Erziehungsgeschäft hineinzureden. Die Eltern sind die von Gott bestellten Erzieher ihrer Kinder. Erst wenn bewiesen ist — und dieses zu beweisen liegt der Staatsgewalt ob —, daß die Eltern die Erziehung schwer vernachlässigen und die Kinder verwahrlosen lassen, so daß diese später von der Theilnahme an der öffentlichen Wohlfahrt ausgeschlossen bleiben und der Gesammtheit zur Last fallen müssen, hat die Staatsgewalt das Recht, nach-

helfend oder ergänzend in die Erziehung einzugreifen. Daß aber diese Bedingungen vorhanden seien, muß die Staatsgewalt von Fall zu Fall beweisen, wofern die Sache nicht ganz offenkundig ist. Steht z. B. in einem Fall unzweifelhaft fest, daß die Eltern notorische Lumpen sind und ihre Kinder verwahrlosen lassen, so daß sie später für die Gesammtheit eine Last und eine Gefahr zu werden drohen: so kann die Staatsgewalt die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen und selbst im äußersten Nothfall die Kinder einer Erziehungsanstalt anvertrauen, immer mit möglichster Wahrung der elterlichen Rechte und der Rechte der Kirche, von denen später die Rede sein wird.

Das sind aber Ausnahmen, die, wie schon bemerkt, von Fall zu Fall bewiesen werden müssen. Die Regel ist doch, daß die Eltern ihre Kinder lieben und wenigstens das streng Nothwendige für ihre Erziehung thun; und solange dies der Fall ist, liegt für die Staatsgewalt kein Grund vor, in das Innere der Familie einzugreifen. Es ist wirklich unbegreiflich, wie manche Liberale, die auf volkswirthschaftlichem Gebiete dem Staate das unbeschränkte Gewährenlassen zur Pflicht machen, in Bezug auf Erziehung und Unterricht mit dem größten Eifer für die staatliche Bevormundung eintreten und sich ereifern, sobald man die Erziehungsrechte der Eltern auch dem Staate gegenüber zur Geltung bringen will. Ist das nicht höchst inconsequent? Wenn man die Eltern in ihren theuersten Gütern und wesentlichen Aufgaben bevormunden kann, warum denn nicht auch in den minder wichtigen Vermögensangelegenheiten?

Aber soll denn den Kindern nicht der vaterländische Gemeingeist, die Liebe und Hingabe ans Vaterland eingepflanzt werden? Es scheint uns fürwahr ein bedenkliches Zeichen für unsere öffentlichen Zustände, daß man so sehr für die Einpflanzung der Vaterlandsliebe besorgt sein muß. In einem wohlgeordneten gesunden Gemeinwesen stellt sich die Liebe zum Vaterland oder zum Volke, zu dem man politisch rechtmäßig gehört, von selbst ein; und es muß etwas faul sein im Staate Dänemark, wenn man es für nöthig hält, diesen Gemeingeist künstlich zu züchten. Uebrigens ist zur Einflößung des Gemeinsinnes eine directe Einmischung in die Erziehung gar nicht erforderlich. Die öffentliche Gewalt hat tausend Mittel und Wege, diesen Geist in den Eltern selbst zu wecken und zu nähren und so auch dem heranwachsenden Geschlecht einzuimpfen. Bei vielen dient das übertriebene Betonen der Pflege des nationalen Geistes nur als Vorwand, um den Einfluß der Kirche auf die Schule zu beseitigen. Zu diesem Zweck werden die Anhänger der Kirche so gern als vaterlandslos oder gar als „Feinde des Vaterlandes" verschrieen.

§ 2.

Staatliches Schulmonopol.

1. Die Schule ist auf höheren Culturstufen eine unentbehrliche Hilfsanstalt der Familie. Sobald die Erziehung größere Anforderungen stellt, namentlich in Bezug auf den Unterricht, vermögen die Eltern denselben nicht mehr selbst zu genügen. Sie müssen sich deshalb um Hilfskräfte und Hilfsanstalten umsehen. Dieses Bedürfniß führte naturgemäß zur Errichtung von Volksschulen, später zu mittleren und höheren Lehranstalten, welche die Erziehung ergänzen und unterstützen und den Kindern die allgemein oder für einen bestimmten Stand nothwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen sollen.

Da die Pflicht der Erziehung unmittelbar nur den Eltern obliegt, so ist es in erster Linie Sache der Familie bezw. der Gemeinde, welche man als eine erweiterte Familie ansehen kann, Schulen zu errichten und zu leiten. Die Schule soll dem Hause bei der Erziehung an die Hand gehen; dazu ist aber erforderlich, daß sie nicht von ihm vollständig losgelöst sei. Schule und Familie sollen gemeinsam und einträchtig zusammenwirken, damit nicht die eine zerstöre, was die andere baut.

2. Aber hat denn die Staatsgewalt keinerlei Rechte auf die Schule? Wollen wir sie vollständig vom Schulgebiete ausgeschlossen wissen? Keineswegs. Auch der Staat hat Rechte auf die Schule, allein nur solche, welche die Rechte der Eltern nicht beeinträchtigen. Bevor wir jedoch diese Rechte aufzählen, wollen wir zunächst bestimmen, welche Rechte er nicht hat.

Die Staatsgewalt hat vor allem kein Recht auf das Schulmonopol.

Das staatliche Schulmonopol im engern Sinne bedeutet die gänzliche Ausschließung jeder Privatthätigkeit vom Schulgebiet, so daß nur der Staat selbst durch seine Organe Schulen errichten und leiten darf. Das Schulmonopol im weitern Sinne ist dann vorhanden, wenn zwar Privatschulen zugelassen werden, aber nur mit staatlicher Genehmigung und unter staatlicher Aufsicht. Auch nach dieser zweiten Auffassung des Schulmonopols ist der Staat der eigentliche und alleinige Schulmeister, weil die Privatschulen ihre Ermächtigung von der Regierung erlangen müssen und der Aufsicht des Staates in Bezug auf Lehrplan, Schulbücher u. s. w. unterstehen. Sowohl in dem einen als in dem andern Sinne halten wir das staatliche Schulmonopol für unzulässig und schädlich.

3. Die Beanspruchung des Schulmonopols von seiten des Staates ist ein Eingriff in das Erziehungsrecht der Eltern. Durchschnittlich sind heute die Eltern zur Ergänzung und Vollendung der Erziehung auf Schulen angewiesen. Behält sich nun die Staatsgewalt das Schulmonopol vor, d. h. darf niemand Schulen errichten außer sie selbst und diejenigen, welche von ihr die Vollmacht dazu erhalten haben, so hebt sie die Freiheit der Eltern in der Erziehung der Kinder zum guten Theil auf. Die Eltern werden wenigstens indirect in den meisten Fällen gezwungen, ihre Kinder in die staatlichen Schulen zu schicken und dort heranbilden zu lassen, wie es den vom Staate angestellten oder gebilligten Schulmeistern beliebt.

Man hält uns die Unterscheidung zwischen Unterricht und Erziehung entgegen. Die Staatsgewalt beanspruche nur den Schulunterricht, die Erziehung überlasse sie den Eltern. Diese Unterscheidung enthielte, selbst wenn sie wahr wäre, die schärfste Verurtheilung der Staatsschule, indem sie einräumt, die Staatsschulen hätten keinen Einfluß auf die Erziehung, während doch die Schule dieselbe unterstützen soll. Sie ist aber ganz unhaltbar. Ebenso wenig als den Kopf vom Menschen kann man den Unterricht von der Erziehung trennen. Der Unterricht ist, wenigstens in den unteren und mittleren Schulen, erstens ein wesentlicher Theil der Erziehung. Er soll vor allem dem Verstand des Schülers die nöthigen Fertigkeiten und Kenntnisse beibringen, die diesen für seinen spätern Beruf tauglich machen. Der Unterricht ist zweitens ein Hauptmittel der Erziehung. Diese erziehliche Seite des Unterrichts wird freilich in den heutigen Schulen viel zu sehr vernach-

lässigt. Man geht darauf aus, die jungen Köpfchen mit den verschiedenartigsten Kenntnissen möglichst vollzupfropfen, unbekümmert darum, ob sie dieselben später verwerthen können oder nicht. So werden die Volksschulen fast zu Gymnasien, die Gymnasien zu kleinen Universitäten, und die von diesen Schulen erzielten Früchte sind leider nur zu oft charakterlose und eingebildete Halbwisser, die es in ihrem ganzen Leben nie zu etwas Ordentlichem bringen.

Die richtige Schulmethode dagegen benutzt den Unterricht als wichtiges Erziehungsmittel. Er bietet tausenderlei Gelegenheit, auf Gesinnung und Charakter des Schülers bildend und veredelnd einzuwirken. Der Schüler soll angehalten werden, seine Arbeitsscheu, seine Flatterhaftigkeit, seinen Eigensinn zu überwinden, sich nicht von der Laune, sondern von der Pflicht und Vernunft leiten zu lassen; es soll ihm Liebe und Begeisterung für alles Gute und Schöne, Haß gegen alles Niedrige und Böse, besonders gegen die Sünde, beigebracht werden. Und vor allem soll die Religion, die Furcht und Liebe Gottes, tief in seinem Herzen Wurzeln schlagen, damit sie die unerschütterliche Grundlage seines Lebens werde, sein ganzes Denken und Handeln beherrsche, ihm als Leitstern und Stütze im Leben und einst als süßester Trost im Tode diene. Gerade weil die Schule diese wahre sittlich-religiöse Herzensbildung heute so vielfach vernachlässigt, haben wir so manche, die, mit Gott, ihren Nebenmenschen und sich selbst zerfallen, eine beständige Gefahr für die Gesellschaft sind.

4. Das Schulmonopol schmälert nicht bloß das Erziehungsrecht der Eltern, es ist auch ein unbefugter Eingriff in die natürliche Lehr- und Lernfreiheit. Die Staatsgewalt darf nur dann die Privatfreiheit in erlaubten Dingen beseitigen oder verhindern, wenn es zum Wohl der Gesammtheit nothwendig oder wenigstens sehr nützlich ist. Nun ist aber eine vollständige Behinderung der freien Privatthätigkeit, wie sie das staatliche Schulmonopol enthält, zum allgemeinen Wohl nicht nur nicht nothwendig, sondern nicht einmal nützlich. Also ist das Schulmonopol ungerecht.

Wir treten keineswegs für eine unumschränkte Unterrichts- und Lehrfreiheit ein. Es gibt kein Recht, offenbar falsche und unsittliche Lehren zu verbreiten, besonders wenn sie die Grundlagen der Gesellschaft untergraben. Als Hüterin der Gesellschaft darf die Staatsgewalt nicht dulden, daß offenkundige und gemeinschädliche Irrthümer gelehrt, z. B. das Dasein Gottes, die ewige Bestimmung des Menschen, die Vergeltung im Jenseits, die Nothwendigkeit der Ehe, des Gehorsams gegen die rechtmäßige Obrigkeit, des Privateigenthums u. s. w., geläugnet oder ernstlich in Zweifel gezogen werden, mag dies nun im vornehmen Professorenton oder sonstwie geschehen. In dieser Beziehung versündigen sich viele der heutigen Staatslenker schwer gegen das Wohl der Gesellschaft, indem sie offenkundige Gottesläugner auf die Lehrstühle berufen und ihnen die gehässigsten Angriffe gegen die Religion gestatten, wenn dieselben mit etwas wissenschaftlichem Flitterwerk verbrämt sind.

Solange aber keine derartigen Irrthümer verbreitet werden, hat die Staatsgewalt kein Recht, die freie Privatthätigkeit vom Gebiete des Unterrichts auszuschließen, es sei denn, daß ein solcher Ausschluß zum Gesammtwohl mindestens sehr ersprießlich erscheine[1].

[1] A. Jansen, De facultate docendi. Paris. 1885. p. 53.

Bietet es nun etwa große Vortheile für die Gesammtheit, wenn der Staat allein öffentliche, d. h. jedermann zugängliche Schulen errichten darf? Das gerade Gegentheil möchte eher der Fall sein. Das Schulwesen wird sich viel besser, mannigfaltiger und naturgemäßer entwickeln, wenn Unterrichtsfreiheit herrscht. Das Schulmonopol macht die Schule ausschließlich abhängig von einem bureaukratischen Beamtenthum, zwängt sie dadurch in starre Schablonen. Die Schule entwickelt sich meist einseitig und artet unnatürlich aus, wie eine Treibhauspflanze[1].

Die Staatsgewalt mag, wenn sie will, auch Schulen errichten und als Muster für andere hinstellen. Aber warum will man den so nützlichen Wettbewerb der Privatschulen nicht dulden?

In Frankreich und Belgien haben die Privatschulen, besonders die von den Christlichen Schulbrüdern geleiteten, trotz ihrer viel geringeren Mittel die Staatsschulen in Schatten gestellt[2]. Warum hat man ihnen trotzdem den Krieg erklärt? Gewiß nicht aus Liebe zum Gedeihen des Schulwesens.

5. Man hält uns entgegen, der Staat habe ein großes Interesse daran, daß unfähige Lehrer von der Schule fernbleiben und das Schulwesen einheitlich geregelt werde. Allein mit dem Grundsatz: „Der Staat hat ein Interesse daran", ließe sich jede Tyrannei rechtfertigen. Was gibt es denn im Zusammenleben der Menschen, woran der Staat nicht ein Interesse hätte? Wenn also ein solches Interesse die Staatsgewalt zur Beschlagnahme einer Thätigkeit berechtigt, so gibt es keine Grenze mehr für staatliche Einmischung und Bevormundung. Die unannehmbaren Folgen, zu denen dieser Grundsatz führt, zeigen, daß er unhaltbar ist.

Und dann: Ist die Gefahr, daß unfähige Lehrer sich in die Schulen drängen, wirklich so groß? Glaubt man im Ernst, unfähige Lehrer würden auf die Dauer sich im Wettbewerb mit anderen Lehrern zu halten vermögen? Die Eltern haben doch auch Augen und ein bischen Liebe für ihre Kinder.

Doch selbst zugegeben, eine solche Gefahr sei vorhanden, ließe sich derselben nicht genügend dadurch vorbeugen, daß man allen Lehrern, welche öffentlich Unterricht ertheilen wollen, eine Prüfung oder sonst einen Nachweis

[1] Wir können uns hier auf das Zeugniß eines protestantischen Fachmannes aus jüngster Zeit berufen. Dr. P. Cauer (Staat und Erziehung, 1890) durchgeht die Geschichte des preußischen Schulwesens seit der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bis zur Gegenwart und kommt zum Schlusse, daß die bestgemeinten Maßregeln, namentlich in Bezug auf das Gymnasium, ins Gegentheil umschlugen, und anstatt freie, selbständige Charaktere heranzubilden, „uns dem Chinesenthum immer näher führen". Der Halbwisser mit dem Grundsatz multa, sed non multum sei der Typus der heutigen „Gebildeten" (S. 69). „Der Gedanke, daß der Staat durch positives Eingreifen die Wirkung einer geistigen Macht, wie die Schule ist, erhöhen und beleben könne, dieser Gedanke, den der Geheime Staatsrath v. Humboldt zuerst energisch durchzuführen unternommen hat, ist der Grund alles Uebels: ihn müssen wir entfernen" (S. 70). „Decentralisation ist das A und O unserer Wünsche" (S. 71). Als praktische Folgerung aus seinen Ausführungen stellt er unter anderem die Forderung auf, die Gründung von Privatschulen und Privaterziehungsanstalten auf jede Weise zu begünstigen (S. 75).

[2] Man sehe die statistischen Nachweise bei Hammerstein, Die Schulfrage (2. Aufl.) S. 81 ff.

für ihre Befähigung abverlangte?[1] Man könnte also höchstens eine solche billige und unparteiische Prüfung vorschreiben, keineswegs aber dem Staat allein das Recht auf Errichtung und Leitung von Schulen vorbehalten. Das ist eine unberechtigte staatliche Bevormundung.

In Bezug auf die einheitliche Regelung des Schulwesens sei noch bemerkt, daß sich dieselbe, soweit sie wahrhaft von Nutzen ist, genügend erreichen läßt ohne Schulmonopol. Uebrigens wird dieser Nutzen überschätzt. Warum sollte nicht Freiheit und Mannigfaltigkeit der Entfaltung des Geistes förderlicher sein als pedantische Einzwängung in ein starres Modell? Es steckt hinter diesem Bestreben, alles zu vereinheitlichen, oft nur die Sucht des Bureaukratismus, alles engherzig schablonenhaft zu schulmeistern[2].

6. Was insbesondere die höheren Unterrichtsanstalten, hauptsächlich die Universitäten betrifft, so erscheint das staatliche Schulmonopol auch aus dem Grunde verwerflich, weil es die Wissenschaft in eine unwürdige Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung bringt und dieselbe oft in ganz schiefe, ungesunde Richtungen treibt. Man läßt zwar die einmal angestellten Professoren lehren, was sie wollen, auch wenn sie noch so offen die Religion untergraben, und rühmt sich dann, man gewähre volle Lehrfreiheit oder Freiheit der Wissenschaft. Aber die Staatsgewalt hat es in ihrer Hand, Lehrer anzustellen, welche sie will, und somit wissenschaftliche Richtungen nach Belieben zu begünstigen oder zu hemmen. Ist das Staatsministerium oder sonst eine staatliche Behörde Herr und Meister der Schulen, so werden sie nur solche Lehrer anstellen, welche sie als Anhänger ihrer Ideen und Vertreter ihrer Interessen kennen. Das die Professuren besetzende Ministerium besteht aus Menschen mit Fleisch und Blut, mit bestimmten Ueberzeugungen und Interessen. Bei Besetzung der Lehrstellen wird vielfach nicht die Wahrheit oder das wissenschaftliche Interesse den Ausschlag geben — darüber steht dem Ministerium kein Urtheil zu —, sondern irgend eine politische, religiöse oder persönliche Erwägung[3].

[1] In diesem Sinne bestimmt Art. 22 der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850: „Unterricht zu ertheilen und Unterrichtsanstalten zu gründen und zu leiten steht jedem frei, wenn er seine sittliche, wissenschaftliche und technische Befähigung den betreffenden Staatsbehörden nachgewiesen hat.“ Nach Art. 112 bleibt jedoch dieser Artikel suspendirt bis zum Erlaß des in Art. 26 verheißenen Unterrichtsgesetzes.

[2] Mit Recht sagt der schon angeführte Dr. Cauer: „Immer wieder muß man den Einwand hören, durch Zulassung mehrerer Wege zu einer höhern Bildung werde die geistige Einheit der Nation zerrissen, ein Spalt in die Gesellschaft gebrochen werden. Dieser Einwand ist als Symptom wichtig. Er zeigt, wie unheimlich weit die krankhafte Vorstellung, daß Einheit und Einförmigkeit dasselbe seien, bereits gedrungen ist. Um so mehr ist es hohe Zeit, entgegenzuarbeiten. Und dazu wollen wir uns mit den Gedanken des englischen Philosophen (Stuart Mill., On Liberty c. 3) stärken: ‚Nichts spricht dafür, daß alles menschliche Dasein nach einem oder wenigen Mustern eingerichtet werden könnte. Wenn ein Mensch eine einigermaßen leidliche Menge von gesundem Verstand und Erfahrung besitzt, so ist seine eigene Art, sich das Leben zu gestalten, die beste, nicht weil sie an sich die beste ist, sondern weil es seine eigene Art ist. Menschliche Wesen sind nicht wie Schafe, und selbst Schafe sind nicht ununterscheidbar gleich‘“ (Staat und Erziehung S. 74).

[3] Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung II, 180) bemerkt über das Studium der Philosophie an den deutschen Universitäten: „Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz recht haben: nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann.“

An Illustrationen hierzu fehlt es nicht. Solange Hegel in Preußen blühte, wurden fast nur Hegelianer angestellt. Nicht Hegelianer zu sein, galt als Zeichen der Verwerfung. Diese Taktik hat mehr, als man glaubt, zur Begründung der Hegel'schen Doctrin und Lehrmethode an den preußischen Hochschulen beigetragen. Später, als in den cultusministeriellen Regionen ein anderer Wind wehte, wurden die Jung-Hegelianer fast planmäßig vom Lehramt ausgeschlossen. Daß durch eine solche Bevormundung, welche bei dem staatlichen Lehrmonopol nahezu unvermeidlich ist, die Vertreter der Wissenschaft schon um des lieben Brodes willen in schiefe Bahnen getrieben werden, liegt auf der Hand. Wenn die Universitäten heute meistens dem Christenthum nicht nur gleichgiltig, sondern feindselig gegenüberstehen, ja vielfach förmliche Pflanzstätten des Unglaubens geworden sind, so verdanken sie das zum guten Theil dem staatlichen Schulmonopol.

Hören wir hierüber einen gewiß unverdächtigen Zeugen. „Wir leben“, schreibt Ahrens[1], „in einer Zeit, wo eine unheilvolle Strömung die Gemüther immer mehr und mehr von den idealen Gütern des Lebens abgewendet, den Glauben an eine sittliche Weltordnung tief erschüttert, selbst das Bewußtsein eines geistigen und sittlichen Lebensprincips im Menschen verdunkelt oder zerstört und überall materialistische, atomistische, mechanische Anschauungen zur Geltung gebracht hat und auch in der Staats- und Gesellschaftsordnung nur mit Thatsachen rechnen, die Machtverhältnisse als Richtschnur für das Recht aufstellen will.... Sowie aber in der Regel die höheren geistigen Regionen die Ausgangspunkte für die Abirrungen wie für die bessernde Umkehr in der geistig-sittlichen Bewegung bilden, so ist auch die neuere Verirrung vorwaltend von den höheren Unterrichtsanstalten ausgegangen.“ Die Schuld hieran wird zum guten Theil der Regierung auf die Rechnung geschrieben, welche nur die positiven Wissenschaften zu fördern suchte. Dann heißt es weiter: „Wir haben, zur Schmach für die deutsche Wissenschaft, in den Universitätsstädten selbst einen Materialismus sich breit machen sehen, der wohl geeignet sein sollte, das Gewissen zu wecken und tiefer nach den Ursachen einer solchen Abirrung forschen zu lassen. Mögen die Regierungen, die einen wesentlichen Theil der Schuld dieser durch die jetzige Studieneinrichtung genährten Abirrung und der daraus entstehenden Folgen auf sich nehmen müssen, diesen Zustand .. ohne Zeitversäumniß zu bessern trachten.“

Umsonst erwartet Ahrens diese Abhilfe vom Staat. Wer gibt uns die Bürgschaft, daß die Regierungen, die ja heute immer unter dem Einfluß der parlamentarischen Parteien stehen, nicht morgen das Unterrichtswesen aus der heutigen Abirrung in eine andere, ebenso schlimme, hineintreiben? Das einzige Heilmittel ist: Weg mit dem eines freien Volkes unwürdigen und verderblichen Schulmonopol! Unterrichtsfreiheit in den oben angegebenen Schranken![2]

[1] Naturrecht I. Bd., Vorrede S. VII.

[2] Augenblicklich wird in Fachkreisen vielfach über die Reform unserer Gymnasien verhandelt. Setzen wir nun den Fall, es gelänge den Anhängern der Oberrealschulen, mit ihrer Ansicht durchzudringen und die Abschaffung der Gymnasien und Realgymnasien

§ 3.

Staatliche Zwangsschule.

Mit dem Schulmonopol nicht zufrieden, hat man in manchen Ländern mit demselben noch den *Schulzwang* verbunden, d. h. durch Gesetz allen Eltern die Pflicht auferlegt, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Durch Verbindung von Schulmonopol und Schulzwang entsteht die *staatliche Zwangsschule*. Das bloße Schulmonopol ohne Schulzwang läßt den Eltern die Freiheit, die Kinder im eigenen Hause zu erziehen. Der bloße Schulzwang ohne Schulmonopol verpflichtet die Eltern zwar, die Kinder in irgend eine Schule zu schicken, läßt ihnen aber die Freiheit, die Schule zu wählen, welcher sie ihre Kinder anvertrauen wollen, oder auch im Nothfall selbst Schulen zu errichten. Das Schulmonopol in Verbindung mit Schulzwang aber zwingt sie, ihre Kinder für eine Reihe von Jahren in die Staatsschulen zu schicken, auf die sie keinerlei Einfluß haben. Die staatliche Zwangsschule läßt den Eltern nur das Recht, die nöthigen Steuern zu bezahlen, ihre Kinder in die Schule zu schicken und dann zuzusehen, was der staatliche Schulmeister oder der schulmeisterliche Staat aus ihnen macht. Mag in der Staatsschule das unbrauchbarste und tollste Zeug den jungen Köpfen eingepfropft werden, die Eltern sind einfachhin wehrlos, sie müssen sich alles gefallen lassen, was die jeweilige Schulbehörde mit den Kindern anzufangen beliebt.

So greift die Staatsgewalt direct in das Erziehungsrecht der Eltern, ja nöthigt diese, für eine ganze Reihe von Jahren, welche für die Erziehung die ausschlaggebenden sind, dieses Erziehungsrecht abzutreten, und zwar zu Gunsten der gerade am Staatsruder befindlichen politischen Partei. Denn vom politischen Standpunkt kann man es der herrschenden Partei nicht verwehren, ja nicht einmal verargen, wenn sie die Schule in ihrem Sinne leitet und ihrem Interesse dienstbar zu machen sucht.

Wir fragen: Ist das nicht eine Tyrannei, eine Geisteskne chtung der schlimmsten Art? Wer sie erträglich findet, hat jedenfalls kein Recht mehr, gegen die staatliche Beschlagnahme der Güterproduction, wie sie von den Socialdemokraten geplant wird, Einwendungen zu machen. Wenn die Regierung die Eltern im theuersten und höchsten Gute, in ihren Kindern, allseitig bevormunden darf; wenn man ihr das Recht zuerkennt, zu bestimmen, wie man in dem ihr unterstehenden Gebiete erzogen und unterrichtet werden soll, in welchem Geiste und von wem und nach welcher Methode die Wissenschaften und Künste zu lehren seien: warum sollte sie dann nicht auch das Recht beanspruchen dürfen, auf dem viel tiefer stehenden Gebiete der Gütererzeugung nach Willkür alles unter ihren ehernen Zwang zu beugen und auch über das Vermögen der Eltern frei zu schalten?

Als vor einigen Jahren das Tabaksmonopol im Reichstage auf der Tagesordnung stand, da jammerten liberale Worthelden darüber, daß der Staat nun fortan zu bestimmen habe, welche Cigarren und zu welchen Preisen man

zu erwirken, so wäre es in ganz Preußen den Eltern *unmöglich* gemacht, den Kindern eine classische Bildung zu geben. Denn daß bloßer Privatunterricht hierzu in den allermeisten Fällen nicht ausreicht oder gar unmöglich ist, liegt auf der Hand. So kann eine Majorität oder gar eine mächtige Minorität dem ganzen Lande vorschreiben, wie die Jugend erzogen werden solle. Das ist eine geistige Knechtschaft.

rauchen solle. Die Bemitleidenswerthen! Nun nehme man dazu, die Regierung hätte nicht bloß das Tabaksmonopol geplant, sondern auch gesetzlich jeden zwingen wollen, täglich eine bestimmte Anzahl von den staatlichen Cigarren zu kaufen und zu rauchen, welch ein Zetergeschrei wäre da wohl losgegangen! Daß dagegen die Regierung das Schulmonopol einführt und die ganze Nation zwingt, sich von ihr die Gattung und das Maß der geistigen Nahrung, ja die ganze Erziehung vorschreiben zu lassen, dagegen finden diese Vorkämpfer der Freiheit nichts zu erinnern!

Alles Gesagte gilt, selbst wenn die genügende Bürgschaft für die religiöse Erziehung der Kinder geboten ist. Sind aber die Staatsschulen derart, daß die Eltern ihre Kinder nicht ohne große Gefahr für ihre sittliche und religiöse Erziehung denselben anvertrauen können, so enthält die staatliche Zwangsschule außerdem noch einen unerträglichen und verderblichen Gewissenszwang, eine Vergewaltigung der Eltern und Kinder in ihren heiligsten Ueberzeugungen.

§ 4.

Schulzwang und Lernzwang.

Setzen wir voraus, die Staatsgewalt beanspruche kein Schulmonopol, sie lasse die verschiedenen Religionsgesellschaften und auch einzelne Privatpersonen — wenigstens wenn sie die allgemein erforderliche Befähigung nachgewiesen — freie Schulen errichten: darf sie nicht mindestens die Eltern *gesetzlich zwingen*, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit *in irgend eine von ihnen beliebig zu wählende Schule zu schicken*? (Schulzwang ohne Schulmonopol.) Hier wird den Eltern nicht vorgeschrieben, in *welche Schule*, sondern bloß, daß sie ihre Kinder in irgend eine Schule schicken sollen.

1. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Staatsgewalt von allen denen, welche als *Beamte* angestellt sein wollen, eine gewisse Schulbildung verlangen kann. Sie hat das Recht, die Bedingungen festzusetzen, unter denen sie die Bewerber um ein öffentliches Amt in den Dienst der Gesammtheit nehmen will. Und bei der ungeheuern Zahl von Beamtenstellen, über welche die Regierung heute in den meisten Ländern verfügt, kann sie auf diesem *indirecten* Wege einen sehr weitgehenden Einfluß zur Hebung der Schulbildung geltend machen, einen Einfluß, dem sich nach kürzerer oder längerer Zeit nur wenige zu entziehen vermögen. Wenn die Eltern sehen, daß ihre Kinder nur unter Voraussetzung der Schulbildung Aussicht haben auf irgend eine staatliche Anstellung, wäre es auch nur die eines einfachen Eisenbahnbeamten, so werden sie durchschnittlich nicht säumen, ihre Kinder in die Schule zu schicken.

Es ist ferner der Regierung nicht verwehrt, auch sonstige Vortheile oder Auszeichnungen an die Schulbildung zu knüpfen, soweit dies sehr nützlich erscheint zur Förderung der Schulbildung. Ebenso kann sie durch Errichtung von Schulen den Besuch derselben möglichst erleichtern und durch Einwirkung auf die Eltern und die öffentliche Meinung begünstigen.

2. Der *Schulzwang*, von dem wir reden, ist wesentlich verschieden vom *Lernzwang*. Diese wichtige Unterscheidung wird viel zu häufig übersehen. Der *Lernzwang* ist die allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihren Kindern gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten zu verschaffen. Die Art und Weise,

wie sie dies thun wollen, bleibt ihnen überlassen; höchstens behält sich die Staatsgewalt vor, die Kinder im festgesetzten Alter einer Prüfung zu unterziehen, um sich von der Erfüllung des Gesetzes zu vergewissern. Für solche Eltern, die nicht selbst im Stande sind, ihre Kinder zu unterweisen oder ihnen einen Privatlehrer zu halten, ergibt sich daraus ein *indirecter* Schulzwang, d. h. sie können der Verpflichtung des Gesetzes nur dadurch genügen, daß sie ihre Kinder einige Zeit in eine Schule schicken. Der *Schulzwang* dagegen ist die *direct* allen Eltern gesetzlich auferlegte Pflicht, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit in eine Schule zu schicken. Theoretisch ist zwar dieser Schulzwang wohl nirgends vollständig durchgeführt. In den meisten Ländern steht vielmehr den Eltern die Wahl frei, entweder die Kinder in die öffentlichen Schulen zu schicken oder ihnen in anderen Lehranstalten oder zu Hause in gleichem Umfang Unterricht ertheilen zu lassen. Allein praktisch wird diese Wahl so erschwert, daß sie nur für die Kinder der höchsten Klassen Bedeutung hat.

Wer nun der Ansicht ist, ein gewisses Maß von Kenntnissen sei jedem Bürger zum Fortkommen in der Gesellschaft und zur Erfüllung seiner Pflichten gegen dieselbe streng *nothwendig*, der kann mit Fug die Berechtigung des *Lernzwanges* behaupten. Das Minimum der allgemein nothwendigen Kenntnisse gibt die oberste Grenze des Lernzwanges an. Da sich nun die allgemein unentbehrlichen Kenntnisse und Fertigkeiten — wenn man von der religiösen Seite absieht — auf das Lesen, Schreiben und Rechnen beschränken, so darf sich der Lernzwang nur auf diese Gegenstände erstrecken. Mögen auch andere Kenntnisse und Fertigkeiten noch so wünschenswerth sein, das bloße Interesse gibt dem Staat kein Recht, zwangsweise in das Erziehungsrecht der Eltern einzugreifen; und nur wer an doctrinärer Verschrobenheit leidet, kann im Ernst behaupten, all die mannigfaltigen Kenntnisse aus der Physik, Naturkunde, Geschichte und Geographie, die man heute den Kindern in den Volksschulen eintrichtert, seien allen im spätern Leben nothwendig.

„Unsere Zeit verlangt ein höheres Maß von Bildung!" Das ist eines der beliebtesten Schlagwörter, mit dem man einen weitergehenden Lernzwang und auch den Schulzwang zu rechtfertigen sucht. Aber wer ist diese „Zeit"? Die Zeit verlangt nichts! Oder meint man die öffentliche Meinung? Daß die öffentliche Meinung eine solche Ausbildung der Kinder verlange, bezweifeln wir sehr, und dann ist nicht alles recht, was die öffentliche Meinung verlangt. Oder will man damit sagen: ohne dieses höhere Maß von Bildung könne man nicht ein nützliches Glied der Gesellschaft werden? Das bestreiten wir mit aller Entschiedenheit. Man mag zugeben, daß Lesen, Schreiben und Rechnen durchschnittlich nöthig ist; aber daß man heute ohne Naturkunde, Physik, Geometrie und Geographie nicht durchs Leben kommen und ein nützliches Glied der Gesellschaft sein könne, werden wohl die wenigsten zugeben. Wie viel von diesen Kenntnissen bleibt denn heute den Kindern nach dem Verlassen der Volksschule? In ein paar Jahren ist vielleicht schon alles wieder vergessen, was man ihnen so mühsam beigebracht. Denn es handelt sich in unserer Frage bloß um die Kinder der untersten Volksklassen: um spätere Handwerker, Fabrikarbeiter, Knechte, Mägde u. dgl. Daß für höhere Klassen ein größeres Maß von Bildung erfordert wird, ist richtig, gibt aber der Staatsgewalt kein Recht, dieses höhere Maß allen zur Pflicht zu machen.

Derselbe Grund, den wir gegen den Lernzwang vorgebracht, sofern dieser über das streng nothwendige Maß — Lesen, Schreiben und Rechnen — hinausgeht, spricht mit noch größerer Kraft gegen den *Schulzwang*. Der Schulzwang könnte nur gerechtfertigt erscheinen, wenn der Schulbesuch *nothwendig* wäre, damit die Kinder einst anständig in der Gesellschaft leben und sich als nützliche Glieder derselben erweisen könnten. Diese Nothwendigkeit aber läßt sich nicht beweisen. Die elementaren Kenntnisse lassen sich auch durch Privatunterricht erwerben; und nur soweit diese Möglichkeit nicht vorhanden ist, werden die Eltern indirect genöthigt sein, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, wann und wo es ihnen beliebt[1].

Doch nehmen wir an, es wäre uns nicht gelungen, jeden Schulzwang als unberechtigt darzuthun: das scheint uns jedenfalls zweifellos, daß der in den meisten Staaten *thatsächlich durchgeführte* Schulzwang weit die Grenzen des Zulässigen überschreitet. Denn daß es für einfache Arbeiter, Bauern, Knechte und Dienstboten nicht nothwendig sei, volle 8—9 Jahre Sommer und Winter, Tag für Tag 5—6 Stunden auf den Schulbänken zu sitzen, scheint uns doch gar zu einleuchtend. Die heutige Volksschule geht weit über ihre Aufgabe. Wozu die Kinder des Volkes gesetzlich zwingen, sich ihr Gehirn mit allerlei oberflächlichen Kenntnissen aus der Botanik, Zoologie, Physik und Geschichte zu überladen, die sie doch in ihrem Leben nicht gebrauchen und auch bald wieder vergessen werden? Diese Uebertreibung ist nicht bloß nutzlose Zeitverschwendung und Plackerei, sondern verhindert auch die Gründlichkeit der Volksschule in dem, was sie leisten sollte. Man hat schon wiederholt in unseren städtischen Volksschulen die Erfahrung gemacht, daß die Kinder allerlei aus der Geometrie, Physik, Naturkunde u. s. w. zu erzählen wußten, dagegen sehr mangelhaft lesen, schreiben und rechnen konnten. Außerdem hat diese Ueberfütterung zur Folge, daß viele Kinder mit den niederen Berufen, für welche sie sich später entschließen müssen, unzufrieden werden. Ist es zu verwundern, daß Kinder, die bis ins 14. oder 15. Jahr mit Naturgeschichte, Physik und ähnlichen schönen Dingen tractirt wurden, sich schließlich zu vornehm dünken, um noch zufriedene Fabrikarbeiter, Knechte und Mägde zu werden?

Wir befinden uns noch mitten im Strom des falschen Bildungstriebes, den uns der Liberalismus gebracht. Bis in die neueste Zeit hatte der Liberalismus in allen Ländern die „Bildung" als das Losungswort ausgegeben. Mit der Bildung glaubte man die letzten Reste der alten christlichen Gesellschaftsordnung und namentlich die Herrschaft der Kirche zu brechen. Sie diente auch als Vorwand, das ganze Bildungswesen dem Staate zu überliefern und durch die Polizei die Kirche aus der Schule zu vertreiben. Sogar dem Arbeiter und Proletarier wurde die „Bildung" als das sichere Heilmittel gegen alle wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Schäden anempfohlen. So wurde die ganze Gesellschaft in eine schiefe Richtung gebracht, die zu den Uebertreibungen führen mußte, an denen jetzt das ganze Schulwesen krankt. Selbst Bluntschli, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, gesteht: „Wir sind in Deutschland und der Schweiz, wo das meiste für die Volksschule geleistet worden ist, doch auch durch eine eitle Ueberspannung ihrer Lehrgegenstände in die Gefahr gerathen,

[1] Auch liberale Rechtslehrer, wie G. v. *Rümelin* (in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft XXIV. Bd.: „Ueber das Object des Schulzwanges"), befürworten den Lernzwang, aber verurtheilen den Schulzwang.

eine Volksjugend heranzubilden, welche nur ungern und mit einer Art wunderlicher Scham zu den Arbeiten des Handwerks und des Fabrikarbeiters hinzutritt und den ärmlichen und häufig erbärmlichen Schreiberdienst der rauhern, aber weit edlern Thätigkeit vorzieht. Es gab wohl eine Zeit, in welcher man Grund hatte, sich über das Zuwenig zu beklagen; aber in manchen Ländern ist man nun in den Strudel des Zuviel gerathen und hat, statt die Jugend mit einfacher, gesunder Hauskost zu speisen, mit großen Kosten Abfälle von vornehmen Speisen gekauft, die ihr den Magen verderben.“ [1]

Nicht selten beruft man sich zu Gunsten des Schulzwanges auf die Nothwendigkeit der Schulbildung für die religiöse und sonstige sittliche Erziehung. Indessen die religiöse und sittliche Erziehung ist nicht Sache des Staates, am allerwenigsten heute, wo derselbe nach den meisten Grundverfassungen entweder religionslos oder confessionslos ist [2]. Wie soll ein Staat, der keine Religion oder wenigstens kein bestimmtes Bekenntniß anerkennt, die religiöse und die damit unzertrennlich zusammenhangende gesammte sittliche Erziehung leiten können? Denn nur auf religiösem Boden gedeiht wahre Sittlichkeit. Die sogenannte unabhängige Moral, die Moral ohne Gott und Religion ist ein Unding (I, 314). Es gehört auch ein gutes Stück Verblendung dazu, heute, wo der in den meisten Ländern am Ruder befindliche Liberalismus durch die Schule den Einfluß der Kirche brechen will, dem Schulzwang um der religiösen Erziehung willen das Wort zu reden. Warum begünstigt der Liberalismus, der sonst auf allen Gebieten so eifersüchtig die Freiheit des Individuums bewacht, auf dem Gebiete der Schule und Religion immer die staatliche Bevormundung? Nur, um die Kirche desto wirksamer zu bekämpfen oder ihren Einfluß auf das öffentliche Leben verhindern zu können. Die Erfahrung hatte bewiesen, daß überall, wo man Unterrichtsfreiheit gewährte, die kirchlichen Schulen gediehen und der Einfluß der Kirche zunahm. Deshalb änderte der Liberalismus auf dem Schulgebiete die Taktik. An Stelle der „Unterrichtsfreiheit“ trat das Schulmonopol und die staatliche Zwangsschule als Losungswort.

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 463. Mit Recht sagte auch Dr. Jörg im Reichstag (Sitzung vom 23. Mai 1878): „Diese moderne Pädagogik, ich möchte fast sagen, diese moderne Schulwuth ist das Seminarium der Socialdemokratie. Ob sie will oder nicht, sie wirkt thatsächlich dahin, daß sie einen jeden hinaushebt über seinen Stand und so die Unzufriedenheit aussät in alle Kreise.“

[2] Hieraus folgt auch wenigstens, daß der Staat kein Recht hat, Kinder dissidenter Eltern (d. h. solcher Eltern, die keiner der öffentlich anerkannten Confessionen angehören), zumal gegen den Willen der letzteren zu zwingen, dem Religionsunterrichte in den öffentlichen Schulen beizuwohnen. Die christliche Religion zu lehren, ist Sache der Kirche, und es kann von der Staatsgewalt in dieser Beziehung nur insofern Zwang ausgeübt werden, als sie von der Kirche dazu (wenigstens stillschweigend) ermächtigt ist. Die Kirche kann aber nur die getauften Kinder oder die Kinder getaufter Eltern zwingen, am Religionsunterricht theilzunehmen. Also noch viel weniger kann der Staat gegen Kinder dissidenter Eltern Zwang ausüben. Die gegentheilige Behauptung würde zu einem unerträglichen Gewissenszwang führen. In welche Schulen sollen z. B. in Preußen die Kinder dissidenter Eltern geschickt werden? In die evangelische oder lutherische oder calvinische oder in die katholische? Wie kann die Staatsbehörde darüber urtheilen, in welcher Religion die Kinder erzogen werden sollen? Und wenn der Minister selbst ein Dissident ist, soll er die Kinder dissidenter Eltern zwingen, einem Reiigionsunterricht beizuwohnen, den er für falsch hält?

Ist es übrigens der Staatsgewalt ernstlich um die religiöse und sonstige sittliche Erziehung zu thun, so kann sie sich mit der Kirche in Beziehung setzen. Ob im Einverständniß mit der Kirche um der sittlichen Erziehung willen ein Schulzwang zulässig sei, wird weiter unten bei Behandlung des Verhältnisses der Kirche zur Schule zur Sprache kommen.

§ 5.

Die Rechte und Pflichten des Staates in Bezug auf die Schule.

Damit wir nicht in die Gefahr des Vorwurfes gerathen, wir gäben dem Kaiser nicht, was des Kaisers ist, wollen wir noch zum Schluß die zum Theil schon an verschiedenen Orten erwähnten Rechte und Pflichten zusammenstellen, welche dem Staat oder genauer der Staatsgewalt in Bezug auf die Schule zustehen.

1. Die Staatsgewalt hat das Recht und die Pflicht, keine Schulen zu dulden, welche offenkundig gemeinschädliche Irrthümer verbreiten oder nachgewiesenermaßen Herde der Unsittlichkeit sind oder sonstwie den Bestand der Gesellschaft in Gefahr bringen. Selbstverständlich muß dieses Recht ehrlich und redlich gehandhabt werden und darf nicht als Deckmantel zur Beförderung von Parteiinteressen dienen.

2. Die Staatsgewalt darf auch ihrerseits Schulen errichten und leiten, wo und soweit die Privatthätigkeit nicht ausreicht und soweit es die öffentlichen Einkünfte gestatten. Die vom Staate errichteten Volksschulen sollten indessen unter Oberaufsicht der Regierung der Leitung der Gemeinde überlassen bleiben, damit nicht Haus und Schule auseinandergerissen werden; wenigstens sollte den Gemeinden ein maßgebender Einfluß auf Anstellung der Lehrer und auf Schuleinrichtung belassen werden. Wo die Schule Staatssache wird, hört sie auf unter dem Einfluß der Familie zu stehen und tritt sehr leicht in Gegensatz zu ihr. Dagegen hätte die Staatsgewalt unzweifelhaft das Recht, die richtige Verwendung ihrer Unterstützung zu überwachen.

3. Wo in einem concreten Falle bewiesen ist, daß die Eltern ihre Kinder völlig vernachlässigen, und die letzteren der Gesammtheit zur Last und zur Gefahr zu werden drohen, kann die Regierung die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen, also auch im Nothfall die Kinder in die Schule schicken oder selbst für ihre Erziehung sorgen — unbeschadet der Rechte der Kirche, von denen später die Rede sein wird.

4. Weil heute fast allgemein angenommen wird, ohne die elementaren Kenntnisse (Lesen, Schreiben und Rechnen) sei es durchschnittlich unmöglich, seine gesellschaftlichen Pflichten ordentlich zu erfüllen, so mag die Staatsgewalt gesetzlich die Erwerbung dieser Kenntnisse allen Kindern zur Pflicht machen (Lernzwang ohne Schulzwang).

5. Wir werden gleich zeigen, daß die Kirche um der religiösen Erziehung willen unter Umständen die Eltern verpflichten kann, ihre Kinder in die Schule zu schicken. In einem solchen Fall kann auch die Staatsgewalt im Einverständniß mit der Kirche die Kinder zum Schulbesuche anhalten. Ueberhaupt unterliegt es keinem Zweifel, daß ein friedliches Zusammenwirken von Kirche und Staat auch in Bezug auf die Schule der wünschenswertheste Zustand wäre.

6. Die Regierung kann von allen, welche als Beamte angestellt sein wollen, ein gewisses Maß von Schulbildung verlangen und auch sonst Vorrechte oder Auszeichnungen an die Schulbildung knüpfen (521).

7. Wie durch Errichtung von Schulen, so kann die Staatsgewalt auch, soweit die öffentlichen Einkünfte ohne übermäßige Belastung der Unterthanen dies gestatten, durch Errichtung von Bibliotheken, Museen, Kliniken, Unterstützung größerer wissenschaftlicher Werke oder Expeditionen u. dgl. das wissenschaftliche Leben im Interesse der Gesammtheit fördern.

Siebenter Artikel.

Kirche und Schule.

§ 1.

Das Recht der Kirche auf die religiöse Erziehung der Jugend.

Die Kirche hat von Christus den Auftrag erhalten (499 ff.), alle Menschen im allgemeinen und im einzelnen zu lehren, durch die Gnadenmittel zu heiligen und dadurch zur ewigen Seligkeit zu führen. Ihr gehört also an erster Stelle die religiöse Erziehung der Jugend, so daß in dieser Rücksicht auch die Eltern als die durch die Natur selbst bezeichneten und in gewissem Sinne unabsetzbaren Beauftragten der Kirche anzusehen sind. Wir sagen: „durch die Natur selbst bezeichneten Beauftragten“, weil die übernatürliche Ordnung die natürliche nicht zerstört, sondern auf ihr weiterbaut.

Weil ferner die religiöse Seite die wichtigste der ganzen Erziehung ist und von der übrigen Erziehung abhängt, so steht der Kirche die Oberaufsicht über die gesammte Erziehung zu. Sie kann selbst in weltlichen Dingen den Eltern Weisungen ertheilen, soweit dies zur religiösen Erziehung nothwendig ist. Ja wenn die Eltern die Erziehung vernachlässigen, so steht an erster Stelle der Kirche und erst an zweiter dem Staate das Recht zu, sich der vernachlässigten Kinder anzunehmen, nicht nur weil die religiöse die wichtigste Seite der Erziehung ist, sondern auch weil die Kirche in einem viel unmittelbarern Verhältniß zu den Kindern steht als der Staat.

Die Kirche hat den Auftrag, jeden einzelnen Menschen, ob alt oder jung, gelehrt oder ungelehrt, hoch oder niedrig, durch die Gnadenmittel zu heiligen und seiner ewigen Bestimmung zuzuführen. Sie steht also mit jedem einzelnen Getauften in directer Beziehung. Anders beim Staat. Wie wir schon früher ausgeführt, sind die Kinder unmittelbar Glieder der Familie und der Jurisdiction des Vaters unterstellt; nur insofern das Kind ein Theil der Familie ist, untersteht es mittelbar auch der Staatsgewalt. Deshalb hat die Kirche das erste Einspruchsrecht in die Erziehung der Kinder, und nur in Unterordnung unter die Kirche kann der Staat die Erziehung verwahrloster Kinder in die Hand nehmen.

§ 2.

Geschichtlicher Rückblick auf das Verhältniß der Kirche zur Schule.

Obwohl schon im Alterthum, z. B. bei den Chinesen, Persern, Griechen und Römern, theils öffentliche, theils Privatschulen bestanden, so steht doch

geschichtlich fest, daß das Schulwesen erst einen größern Aufschwung nahm, als sich die katholische Kirche frei entfalten konnte. War auch der Gesichtspunkt, von dem die Kirche bei Gründung von Schulen geleitet wurde, vorwiegend ein religiöser, insofern sie zunächst einen geeigneten Nachwuchs im geistlichen bezw. im klösterlichen Stande zu erzielen suchte: so konnte doch ein nachhaltiger Einfluß auf die Entwicklung des gesammten Schulwesens nicht ausbleiben. Thatsächlich entstanden denn auch bald, nachdem die Völker christliche Sitten angenommen, allenthalben niedere und höhere Schulen, in denen nicht nur die Religion, sondern auch die profanen Wissenschaften gelehrt wurden. Wir erinnern nur an die Verdienste, welche sich Alcuin, von Karl dem Großen unterstützt, um das Schulwesen erworben. Die Schulen waren meist mit einer Kirche oder einem Kloster verbunden und standen ganz unter der Leitung und Obsorge der Kirche.

In der Blüte des Mittelalters begegnen wir schon einem sehr entwickelten Schulwesen. Um von den Mittel- und Hochschulen zu schweigen, lehrten z. B. zu Paris im Jahre 1378 nicht weniger als 41 Lehrer in verschiedenen Pfarrschulen; um 1400 bestanden zu Köln 8, zu Breslau 18 Pfarrschulen. Um dieselbe Zeit soll die Diöcese Prag allein 640 Schulen besessen haben. Nimmt man ein ähnliches Verhältniß in den 63 Diöcesen, welche damals im Deutschen Reiche bestanden, so ergibt das die schöne Zahl von weit über 40000 Schulen[1].

Es ist also unrichtig, wenn akatholischerseits so oft behauptet wird, erst die Reformatoren hätten das Schulwesen in Blüte gebracht. Selbst Raumer gesteht[2]: „Das Verdienst der Gründung und Erhaltung der Schule gehört fast ausschließlich der (katholischen) Geistlichkeit.“ Wie wenig die Reformation sich dieses Verdienst beilegen darf, geht aus der Thatsache hervor, daß beim Beginn der kirchlichen Umwälzung die Schulen jämmerlich in Zerfall geriethen. Die Reformatoren selbst klagen darüber. „Allenthalben“, klagt Luther im Jahre 1524, „zergehen jetzt die Schulen.“ „Es will dahin kommen, daß beide, Schulmeister, Pfarrer und Prediger, werden müssen vergehen und sich zu Handwerk oder sonst wegthun.“[3] Gerade infolge dieser Mißstände sah sich Luther genöthigt, die weltliche Obrigkeit aufzufordern, Schulen zu errichten[4]. Hierdurch wurde diese veranlaßt, sich immer mehr des Schulwesens zu bemächtigen und dasselbe schließlich ganz „der Staatshoheit“ unterzuordnen.

Trotzdem wurde noch im Westfälischen Frieden[5] die Schule als annexum Ecclesiae bezeichnet, und bis in die neuere Zeit wurde der Religionsunterricht und die Schulinspection den Bischöfen und Pfarrern überlassen, so daß die Schule ihren confessionellen Charakter bewahrte; denn den protestantischen Kirchenbehörden waren in Bezug auf die protestantischen Schulen dieselben Be-

---

[1] „Freie Volksschulen hatten die Deutschen um 1470 für beide Geschlechter in großer Zahl; ihre Lehrer waren geachtet, die Kinderzucht im ganzen sehr strenge.“ J. Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte II, 179.

[2] Geschichte der Hohenstaufen VI, 428.

[3] Vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters III, 20.

[4] In seinem Schreiben vom Jahre 1524 „An die Rathsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“.

[5] Instrum. pacis Osnabr. art. 5 § 31 et 32.

fugnisse eingeräumt wie den Bischöfen und Pfarrern in Bezug auf die katholischen. Die Kirche gab sich mit diesem System, soweit man ihre Rechte aufrichtig achtete, zufrieden.

Erst in neuester Zeit haben die liberalen Bestrebungen theilweise mit Erfolg dieses Verhältniß zerstört. In Deutschland suchte man vorerst die confessionellen Schulen umzuändern in Simultanschulen, d. h. in Schulen, in denen Kinder aller Confessionen gemeinsam unterrichtet werden und nur der Religionsunterricht von den verschiedenen Confessionen getrennt ertheilt wird. Unter der Schulära Falk wurde seit 1872 mit fanatischem Eifer an der „Simultanisirung" der confessionellen Schulen gearbeitet. Seither hat glücklicherweise wieder ein kleiner Umschwung stattgefunden.

Die Simultanschule ist übrigens nicht das letzte Ziel des Liberalismus in Deutschland; über dieselbe hinaus erstrebt er zunächst die confessionslose Schule, in der kein Religionsunterricht zugelassen und auf die verschiedenen Confessionen keinerlei Rücksicht genommen wird. Schließlich will er zu einer Stufe gelangen, in der eine allen gemeinsame Religion gelehrt wird [1]. Diese „gemeinsame Religion" ist übrigens nur ein Deckmantel, dessen sich der Liberalismus in Deutschland zur Zeit noch bedienen zu müssen glaubt. In anderen Ländern, wo er offener zu reden wagt, hat er schon längst unumwunden als letztes Ziel die religionslose oder Laienschule proclamirt, in der überhaupt von Gott keine Rede ist, an seine Stelle der Staat und die Menschheit tritt und der Katechismus nur mehr von den Bürgertugenden handelt [2].

§ 3.

Schulrechte der Kirche.

Kraft des von Christus erhaltenen Lehr- und Hirtenamtes soll die Kirche allen Menschen die geoffenbarte Lehre verkünden und sie zur praktischen Beobachtung derselben anhalten. Ein wesentlicher Theil dieses Amtes ist die Unterweisung und Erziehung der Jugend in der christlichen Religion. Wie könnte sich die Kirche ihres Auftrages entledigen, wenn das bildungsfähige Alter ihrem Einfluß entzogen wäre und sie zuwarten müßte bis zu jenen Jahren, wo sich vielleicht schon falsche Ansichten gebildet und verkehrte Leidenschaften des Herzens bemächtigt haben?

Unzweifelhaft ist ferner, daß niemand die Kirche in der Erfüllung ihres Auftrages behindern darf, und daß sie alle zur wirksamen Ausübung ihres Amtes nothwendigen Rechte und Mittel erhalten hat. Für beides bürgt uns die unendliche Weisheit und Macht ihres göttlichen Stifters.

---

[1] So wenigstens schilderte einst Diesterweg, ein Hauptprophet des schulmeisterlichen Liberalismus, den Entwicklungsgang der Schule: „Der geschichtliche Verlauf der Schulfrage vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, das nicht mehr fern ist, wird der sein: Confessionsschule, Simultanschule, confessionslose Schule; die mittlere bildet den Uebergang, den wir schon erreicht haben. Die confessionslose Schule ist aber nicht das Letzte. Sie ist nur nothwendig, um über die trennenden Unterschiede thatsächlich hinwegzukommen; sie selbst führt zur letzten Stufe: zum gemeinsamen religiösen Unterricht aller Kinder." (Citirt von Mosler in den preußischen Landtagsverhandlungen am 4. Mai 1883.)

[2] In Frankreich existiren schon eine Unzahl derartiger Laienkatechismen, in denen die „Laienmoral" den Kindern beigebracht werden soll.

Aus diesen Fundamentalgrundsätzen ergeben sich unmittelbar eine Reihe der wichtigsten Folgerungen in Bezug auf die rechtliche Stellung der Kirche zur Schule.

1. Da die Kirche die alleinige von Gott gesetzte Lehrerin der christlichen Wahrheit ist, so handeln alle katholischen Religionslehrer, vom Theologieprofessor bis zum letzten Dorfschullehrer, im Auftrage der Kirche oder kraft der missio canonica. Sobald also die Kirche einem Religionslehrer den Auftrag entzieht, hat er kein Recht mehr, als Religionslehrer behandelt zu werden, und die Regierung darf ihn nicht gegen den Willen der Kirche in Amt und Stelle erhalten.

2. Da die weltliche und die religiöse Erziehung der Jugend Hand in Hand gehen müssen und die religiöse Seite der höhere und wichtigere Theil der Erziehung ist, so folgt unmittelbar, daß die Kirche das Aufsichtsrecht haben muß über alle Schulen, in denen katholische Kinder unterrichtet werden. In der That, welche Bürgschaft hätte die Kirche für die religiöse Erziehung der ihrem Hirtenamt anvertrauten Kinder, wenn man ihr den Zutritt zu den Schulen und die Beaufsichtigung derselben verweigern dürfte? Ist sie mit ihren Rechten in einem Staate verfassungsmäßig anerkannt, so hat sie auch ein positives Recht auf die Aufsicht, welches ihr nicht ohne Ungerechtigkeit strittig gemacht werden kann.

Kraft dieses Aufsichtsrechtes ist die kirchliche Behörde befugt, sich zu überzeugen, ob die religiöse Erziehung der Kinder gewährleistet oder aber durch ungläubige, unsittliche Lehrer oder schlechte Lehrbücher gefährdet ist. Auf ihr Verlangen müssen diese Gefahren beseitigt werden.

3. Die religiöse Erziehung umfaßt nicht bloß den Religionsunterricht, sondern auch die praktische Einführung und Angewöhnung an das Leben nach den Grundsätzen des Glaubens. Das Kind muß in christliches Denken und Wollen eingeschult werden, man muß es praktisch anleiten zur Furcht und Liebe Gottes, zur Uebung des Gebetes, zur Reinheit des Herzens, zum Empfang der heiligen Sacramente u. s. w. Dazu genügt der bloße Religionsunterricht während ein paar Stunden wöchentlich nicht. Wenn nun große Gefahr ist, daß die Eltern sonst die religiöse Erziehung schwer vernachlässigen, so kann die Kirche sie verpflichten, die Kinder in irgend eine Schule zu schicken. Denn wenn auch die profane Erziehung an sich nicht zu ihrer Aufgabe gehört, so kann sie doch dieselbe leiten und ordnen, soweit es zur religiösen Erziehung erfordert wird. Erscheint also der Schulzwang unter Umständen für diese Erziehung nöthig, so kann die Kirche ihn anordnen und im ausdrücklichen oder stillschweigenden Einverständniß mit ihr auch die Staatsgewalt.

4. Es ist eine Rechtsverletzung nicht nur gegen Kinder und Eltern, sondern auch gegen die Kirche, wenn die Kinder zum Besuche von Schulen gezwungen werden, die nach dem Urtheile der Kirche der religiösen Erziehung Gefahr bringen. Die Kirche hat die Pflicht und mithin auch das Recht, die Gefahren für die religiöse Erziehung der Jugend fernzuhalten, sonst hätte sie nicht die zur Erfüllung ihrer Aufgabe erforderlichen Rechte. Das Urtheil darüber, wann diese Gefahren vorhanden seien, kann nur derjenigen Gewalt zustehen, welche für die religiöse Erziehung zu sorgen hat, nämlich der Kirche.

a) Nach dem Urtheile der Kirche sind aber der religiösen Erziehung gefährlich vor allem die religionslosen Schulen, in denen überhaupt der

Religionsunterricht keine Stelle hat und dem Priester jeder Einfluß verwehrt ist. Eine solche vollständige Ausschließung der Religion aus der Schule kann nur aus Verachtung der Religion hervorgehen; sie muß auch dem Kinde nothwendig die Ueberzeugung beibringen, die Religion sei etwas Belangloses, auf das es im menschlichen Leben nicht ankomme. Und dann, wie soll ein Kind ohne Religion zu einem wahrhaft sittlichen Menschen und guten Bürger herangebildet werden, da doch die Tugend nur auf dem Grunde wahrer Gottesfurcht und Religiosität gedeiht! Alle diese Gefahren sind selbst im günstigsten Falle mit der religionslosen Schule verbunden. Wie oft kommt dazu noch, daß schlechte Lehrer und Bücher den Glauben und die Sitten untergraben! Und die Kirche ist in solchen Fällen völlig wehrlos. Thatsächlich sind auch die religionslosen Schulen Herde des Unglaubens und der Unsittlichkeit, wie das Beispiel Frankreichs und der Vereinigten Staaten Nordamerika's sattsam beweist[1].

Das von den religionslosen Schulen Gesagte gilt in gleicher Weise, ja vielleicht in noch höherem Grade von den sogenannten Communalschulen mit einem gemeinsamen Religionsunterricht für Kinder aller Bekenntnisse. Wie kann ein solcher „verdünnter" Religionsunterricht, der nur das berührt, was Katholiken, Protestanten, Juden und vielleicht auch Mohammedanern gemeinsam ist, dem Kinde eine rechte Idee von seiner Religion geben und ihm Liebe und Anhänglichkeit zu derselben einflößen? Derselbe hat entweder den flachsten Indifferentismus oder völlige Gleichgiltigkeit gegen jede Religion zur Folge.

b) Auch die Simultanschulen (confessionslosen, gemischten oder paritätischen Schulen), in denen Schüler verschiedener Bekenntnisse gemeinsam unterrichtet werden und nur in Bezug auf den Religionsunterricht eine Trennung nach den Bekenntnissen stattfindet, sind nach dem Urtheile der Kirche schädlich und verderblich[2]. Vor allem schon deshalb, weil sie der Aufsicht und Leitung der Kirche entzogen sind, da diese nur noch das Recht behält, ein paar Stunden

[1] Für diese Behauptung genüge es, auf das schwerwiegende Zeugniß der 60 Bischöfe des Baltimorer Concils vom Jahre 1868 hinzuweisen, welche sich über die religionslosen Staatsschulen der Vereinigten Staaten also ausdrücken: „Lange Erfahrung hat mehr als genugsam bewiesen, wie groß die Uebel, wie unvermeidlich die Gefahren sind, welche der katholischen Jugend aus dem Besuche der Staatsschulen hierzulande erwachsen. Denn kraft des in denselben herrschenden Systems (der Religionslosigkeit) ist es nicht anders möglich, als daß die katholische Jugend in große Gefahr sowohl für Glauben als Sitten geräth. Und aus keiner andern Ursache scheinen die übergroßen Fortschritte hervorzugehen, welche die Pest des Indifferentismus hierzulande gemacht und noch täglich macht, sowie jene Sittenverderbniß, durch welche wir nicht ohne Thränen bei uns sogar das zarteste Alter bereits angesteckt und verderbt sehen. Denn der tägliche Umgang mit solchen, welche eine falsche oder gar keine Religion haben, das tägliche Lesen und Betrachten von Schriftstellern, welche unsere heiligste Religion, deren Einrichtungen und sogar die Heiligen des Himmels angreifen, bemäkeln und mit Koth bewerfen, vernichtet allmählich die Lebenskraft der wahren Religion in den Herzen der katholischen Knaben. Die Mitschüler endlich, mit denen sie zusammenleben, sind meist derart, daß durch ihren Charakter, ihr Beispiel, ihre freche Rede- und Handlungsweise unsere Jünglinge, wenn diese zu Hause auch noch so gut erzogen sind, durch den Verkehr und vertrauten Umgang jegliche Scham und Frömmigkeit verlieren, wie Wachs, welches man ans Feuer bringt, sofort verzehrt wird und vergeht."

[2] Ecclesia semper scholas, quas appellant *mixtas* vel *neutras*, aperte damnavit. Leo XIII. in seinem Schreiben an die französischen Bischöfe vom 8. Februar 1884.

in der Woche Religionsunterricht zu ertheilen, in Bezug auf Anstellung der Lehrer, Wahl der Lehrbücher u. s. w. aber keinen Einfluß mehr hat. Hierdurch wird auch die Religion zu einem Fache wie alle übrigen Fächer, sie hört somit auf, die Grundlage und der Mittelpunkt der ganzen Erziehung zu sein. Die Folge ist, daß sie keine tiefen Wurzeln im Herzen der Kinder schlägt. Dieses ist nur dann möglich, wenn die ganze Schule vom religiösen Geiste durchweht und getragen wird.

Es ist auch ein Irrthum, zu glauben, man könne beim Unterricht in den profanen Fächern die religiösen Ueberzeugungen der Kinder in gleicher Weise schonen. Wie kann ein protestantischer Lehrer — auch wenn er es aufrichtig wollte — in einer gemischten Schule die Geschichte der Kirche, z. B. des Papstthums oder der Reformation, so den katholischen Kindern vortragen, daß diese in ihrem Glauben nicht verletzt werden und auch keine unrichtigen Auffassungen erhalten? Und wenn nun gar noch jüdische Kinder vorhanden sind? Auch der Einfluß des Lehrers, das Beispiel und der Umgang von Mitschülern, die einem andern Bekenntnisse angehören, vermindern die Anhänglichkeit an die eigene Religion und bahnen dem Indifferentismus und Unglauben den Weg, wie die Erfahrung zur Genüge lehrt[1].

5. Steht schon Privaten innerhalb der früher (516) bezeichneten Grenzen das Recht zu, Schulen zu gründen, so gilt dasselbe in noch höherem Maße von der Kirche als einer vollkommenen, selbständigen Gesellschaft. Die Schulen sind eines der wichtigsten Mittel zur Förderung der Religion sowohl auf dem Gebiete der Wissenschaft als auf dem der Erziehung. Deshalb hat die Kirche ein natürliches Recht auf die Errichtung von Schulen der verschiedensten Art, von der Volksschule angefangen bis hinauf zur Hochschule. Außerdem hat sie auch ein historisches, wohlerworbenes Recht auf das Schulwesen, da sie zuerst die Schulen gegründet und ohne Widerspruch fast ein Jahrtausend allein geleitet hat. Eine Beschränkung der Unterrichtsfreiheit gegenüber der Kirche ist also die Verletzung eines natürlichen und positiven Rechts.

Hat die Kirche das Recht, frei Schulen zu gründen und zu leiten, so muß sie auch das Recht haben, nach eigener Anschauung Lehrer im kirchlichen Geiste heranzubilden, also Lehrerseminarien zu gründen und zu leiten. Noch viel mehr muß sie das Recht besitzen, Clericalseminarien unabhängig

[1] Daß diese Ansicht nicht etwa bloß in katholischen Kreisen herrscht, beweist ein Erlaß des Ministeriums Altenstein vom 27. April 1822, worin es unter anderem heißt: „Die Erfahrung hat gelehrt, daß in Simultanschulen das Hauptelement der Erziehung, die Religion, nicht gehörig gepflegt wird, und es liegt in der Natur der Sache, daß dieses nicht geschehen kann. Die Absicht, durch solche Schulen größere Verträglichkeit unter den verschiedenen Glaubensgenossen zu befördern, wird auch selten oder niemals erreicht. Vielmehr artet jede Spannung, die unter den Lehrern verschiedener Confessionen oder zwischen diesen und den Eltern der Schuljugend ausbricht, gar zu leicht in einen Religionszwist aus, der nicht selten eine ganze Gemeinde dahinreißt, anderer Uebel, die mit Simultanschulen verbunden sind, nicht zu gedenken. Des Königs Majestät haben dieser Ansicht des Ministeriums in der Cabinetsordre d. d. 4. October pr. ausdrücklich beizustimmen geruht." Aehnlich behaupten die Motive zu dem Volksschulgesetzentwurf von 1892: „Die Annahme, daß die gemeinsame Unterbringung und Erziehung der Kinder in der Schule den confessionellen Frieden besonders nähre und stärke, hat sich nicht bewahrheitet." Sieh „Germania" 1892 Nr. 13.

von staatlicher Aufsicht zu schaffen und ihnen jene Einrichtung zu geben, welche sie für ihre Zwecke angemessen hält. Sonst wäre sie nicht unabhängig und sicher in ihrem Bestande, weil das kirchliche Leben und Wirken vor allem von der Heranbildung der Lehrer und des Clerus abhängt.

6. Im Anschluß an die bisherigen Ausführungen beantwortet sich jetzt leicht die Frage, was von der Unterrichtsfreiheit zu halten sei. Soweit die Unterrichtsfreiheit bloß dem staatlichen Schulmonopol entgegengestellt wird, ist sie ohne Zweifel ein natürliches Recht, das von den Eltern und der Kirche mit aller Entschiedenheit gefordert werden muß. Das Staatsschulmonopol ist eben ein Uebergriff seitens der Regierung.

Absolut betrachtet ist jedoch die unbeschränkte Unterrichtsfreiheit nur unter bestimmten Einschränkungen und Voraussetzungen erstrebenswerth. Offenbare und schädliche Irrthümer dürfen nicht öffentlich gelehrt werden. Da ferner die christliche Religion die allein wahre ist, so darf an und für sich auch nur sie gelehrt werden, mit anderen Worten, nur christliche, dem Einflusse der Kirche unterstellte Schulen dürfen an und für sich gegründet werden.

Sind aber einmal thatsächlich verschiedene Religionen vorhanden und geduldet oder gar durch die Verfassung anerkannt, so ist der praktisch einzig durchführbare modus vivendi der, daß der Staat die Errichtung von Schulen den verschiedenen Bekenntnissen freigibt und sich darauf beschränkt, die öffentliche Verbreitung solcher Lehren zu verhindern, welche die Grundlagen der Gesellschaft angreifen und ein friedliches Zusammenleben unmöglich machen. Die Kirche hat jedenfalls das Recht, eine solche allgemeine Unterrichtsfreiheit als das geringere Uebel zu fordern, wenn sie zwischen einer derartigen Freiheit und der allseitigen, das religiöse Leben hemmenden staatlichen Bevormundung wählen muß.

Achter Artikel.

Preßfreiheit.

Die Presse ist heute eine geradezu unwiderstehliche Großmacht geworden; sie ist nicht bloß der Spiegel der öffentlichen Meinung, sie beherrscht und lenkt dieselbe nach ihrem Willen. Ihr Einfluß auf die sittlichen, religiösen und politischen Anschauungen ist ein nahezu unberechenbarer. Wie viele gibt es, die ihre ganze religiöse und politische Weisheit aus der Tagespresse schöpfen! Angesichts dieses großen Einflusses der Presse auf das öffentliche Wohl kann die Staatsgewalt derselben nicht gleichgiltig gegenüberstehen.

Preßfreiheit läßt eine dreifache Auffassung zu, von denen jede ihre Anhänger hat.

1. Die extremen Anarchisten verstehen darunter die völlig schrankenlose Freiheit, alles durch den Druck zu veröffentlichen. Jeder darf drucken und verbreiten lassen, was ihm beliebt, ohne daß ihn jemand daran hindern oder dafür zur Rechenschaft ziehen dürfte. Eine solche Freiheit verdient eigentlich mehr den Namen Zügellosigkeit als Freiheit. Sie macht auch ein geordnetes, friedliches Zusammenleben unmöglich, indem sie allen verleumderischen und ehrenrührigen Angriffen auf den Nebenmenschen Straflosigkeit zusichert. Nur rasende Umsturzmänner können im Ernst eine solche Preßfreiheit befürworten.

2. Viele Anhänger des ältern Liberalismus verstehen unter Preßfreiheit erstens die Freiheit, ohne vorhergehende Censur alles zu drucken, und zweitens die Straflosigkeit in Bezug auf alles Gedruckte, soweit durch dasselbe nicht bestimmte Personen ungerecht verletzt oder beleidigt werden. Die einzige Schranke der Preßfreiheit in diesem zweiten Sinn ist die persönliche Rechtssicherheit und Freiheit eines jeden, und auch in dieser Beziehung darf niemand verhindert werden, alles zu drucken, was er will, nur kann man ihn nachher für jede persönliche Verletzung gerichtlich belangen. Wir sagen: für jede persönliche Verletzung. Denn Angriffe auf die Religion und kirchliche Körperschaften, die guten Sitten, die socialen Verhältnisse sind frei und straflos.

Die Preßfreiheit in diesem Sinne ist eine nothwendige Folgerung aus der Theorie vom reinen Rechtsstaat, wie sie von Kant, Wilh. v. Humboldt und den Anhängern des „Liberalismus in den politischen Kinderschuhen" gelehrt wurde. Sie steht und fällt deshalb auch mit dieser Theorie. Eine Staatsgewalt, die straflos alle Angriffe auf Religion, Sittlichkeit, die Grundlagen der staatlichen Ordnung, wie Ehe, Familie, Rechtmäßigkeit der Autorität, des Eigenthums, durchgehen läßt, vernachlässigt in gröblicher Weise ihre Pflicht. Wir verweisen auf das, was wir früher gegen den reinen Rechtsstaat (453) und über das Verhältniß des Staates zur Religion und Sittlichkeit (491 ff.) gesagt haben. In der übernatürlichen Ordnung ist es auch eine Ungerechtigkeit gegen die Kirche, wenn die Staatsgewalt alle Angriffe gegen sie in der Presse straflos durchgehen läßt. Sie ist von Gott als Heilsanstalt für alle Menschen eingesetzt; nur durch sie können die Menschen zu ihrem wahren ewigen Wohle gelangen. Wenn es also der Staatsgewalt Ernst ist mit dem wahren Wohle ihrer Unterthanen, wie es die Pflicht erheischt, so darf sie nicht die Kirche in der Presse angreifen und beschimpfen lassen.

Thatsächlich ist denn auch fast in keinem einzigen Staate diese Preßfreiheit zur vollen Geltung gelangt. Die gesunde Vernunft und das Bedürfniß des Gesammtwohls erwiesen sich stärker als doctrinäre Voreingenommenheit. Allerdings zeigt man in Staaten, wo der Liberalismus herrscht, eine sträfliche Nachsicht in Bezug auf alle Angriffe gegen die Religion, besonders gegen die katholische Kirche; trotzdem hat kaum eine Verfassung den Grundsatz voller Straflosigkeit aller Angriffe auf die Religion auszusprechen gewagt.

3. Die dritte Auffassung der Preßfreiheit, heute wohl die am meisten verbreitete, verlangt volle Freiheit, alles drucken zu dürfen, ohne durch vorbeugende Maßregeln, besonders durch die Censur, daran behindert zu sein. Die Preßfreiheit in diesem Sinne bedeutet also nicht Straflosigkeit für alles durch den Druck Veröffentlichte. Sie schließt die strafrechtliche Verantwortlichkeit für die Preßerzeugnisse nicht aus, und zwar gleichviel, ob die Vergehen sich gegen Privatpersonen oder gegen die Religion und die sonstigen Grundlagen des Staates richten; wohl aber widerspricht ihr jede vorbeugende Maßregel[1].

[1] In diesem Sinne sagt der Art. 4 der „Deutschen Grundrechte": „Die Preßfreiheit darf unter keinen Umständen und in keiner Weise durch vorbeugende Maßregeln, namentlich Censur, Concessionen, Sicherheitsbestellungen, Staatsauflagen, Beschränkung der Druckereien oder des Buchhandels, Postverbote oder andere Hemmungen des freien Verkehrs, beschränkt, suspendirt oder aufgehoben werden."

Soweit die staatliche Präventivcensur in Betracht kommt, kann man zugeben, daß sie sich — von besonderen Umständen abgesehen — heute überlebt hat und in unsere constitutionellen oder republikanischen Staaten nicht hineinpaßt. Die Preßcensur gäbe der am Ruder befindlichen Partei das Mittel an die Hand, die gegnerische Presse mundtodt zu machen und die öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu fälschen. Den Minoritäten wäre fast das einzige Mittel der Selbsthilfe entzogen. Hierzu kommt, daß die Thätigkeit der Volksvertretungen mit der Censur sich kaum verträgt. Es muß doch den Abgeordneten freistehen, ihre Ansichten im Parlament und auch außerhalb desselben — innerhalb der allgemeinen gesetzlichen Schranken — zu äußern, und ebenso muß es den Blättern freistehen, diese Meinungsäußerungen ohne vorherige Censur wiederzugeben und in sachlicher Weise zu besprechen. Es muß dem Volk freistehen, sich mit Eingaben und Petitionen an das Parlament oder die Regierung zu wenden. Und da heute die parlamentarische Thätigkeit in alle Gebiete hineingreift, so ergibt sich daraus fast nothwendig die Unzuträglichkeit der staatlichen Censur.

Heißt aber die Abschaffung der Censur nicht der Zügellosigkeit der Presse Thür und Thor öffnen? Keineswegs. Man kann und soll vor allem gesetzlich der Presse durch Strafgesetze die gebührenden Schranken ziehen. Ungerechte oder schädliche Angriffe auf die Religion und Sittlichkeit, auf die öffentliche Ordnung, die Grundlagen der Gesellschaft, böswillige Verletzungen der Nebenmenschen in ihrem guten Ruf u. dgl. sollen streng unter Strafe gestellt werden, wie dies ja auch thatsächlich in den meisten Staaten geschieht.

Sodann kann man auch ohne Censur gewisse vorbeugende Maßregeln gegen den Mißbrauch der Presse treffen. Thatsächlich bestehen in den meisten Staaten trotz der principiellen Anerkennung der Preßfreiheit dergleichen Maßregeln, z. B. die Concessionspflicht für Druckereien, Buchhandlungen und Zeitungen. Auch der Hausirhandel und die Colportage mit Druckschriften und Bildwerken bedarf in vielen Ländern der obrigkeitlichen Genehmigung[1]. Eine andere vorbeugende Maßregel ist die vorläufige Beschlagnahme gewisser Preßerzeugnisse, bis das Gericht endgiltig entschieden hat. Natürlich müssen die Fälle, in denen eine solche Beschlagnahme stattfinden darf, gesetzlich möglichst klar bestimmt sein, damit nicht die reine Polizeiwillkür ihr Unwesen treiben könne. Eine solche Beschlagnahme ist wenigstens dann am Platze, wenn die Verbreitung der Druckschrift voraussichtlich einen schwer oder gar nicht wieder gutzumachenden Schaden für Sittlichkeit und Religion oder öffentliche Sicherheit zur Folge hätte[2].

Durch derartige vorbeugende Maßregeln lassen sich im Bunde mit einer weisen Strafgesetzgebung die Mißbräuche der Presse ohne staatliche Censur genügend verhindern.

---

[1] Im Deutschen Reich müssen nach § 56 der Gewerbeordnung alle Hausirer das Verzeichniß der Druckschriften und Bildwerke, welche sie feilbieten wollen, der zuständigen Behörde zur Genehmigung einreichen. Diese Genehmigung ist zu versagen für Druckwerke, andere Schriften und Bilder, die in sittlicher und religiöser Beziehung Aergerniß zu geben geeignet sind.

[2] Sieh Seydel, „Die Preßpolizei“, in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie (2. Aufl.) III, 784.

Die Kirche behält sich noch heute in Bezug auf theologische Werke die Censur vor. Sie ist die von Gott gesetzte unfehlbare Lehrerin und Hüterin der geoffenbarten Wahrheit. Ihr steht deshalb das Urtheil darüber zu, ob die in einem Werke vorgetragenen Lehren der Offenbarung entsprechen oder nicht. Sie thut auch sehr weise daran, an der Censur festzuhalten, um die Verbreitung grober und verderblicher religiöser Irrthümer wirksamer zu verhindern. Hier tritt der Fall ein, für den wir oben die vorläufige polizeiliche Beschlagnahme gewisser Druckschriften gestatteten. Nämlich in sehr vielen Fällen würde durch Verbreitung religiöser Irrthümer ein schwer oder gar nicht mehr gutzumachender Schaden erfolgen. Es ist sehr leicht, in religiösen Fragen Sophismen und Trugschlüsse zu verbreiten und unter die Massen zu werfen, dagegen oft sehr schwer, dieselben allgemein verständlich und gründlich zu widerlegen. Der Irrthum läßt sich in einem Satze, in einem Schlagwort aussprechen; zu seiner Klarstellung gehören oft lange und schwierige Ausführungen. Will deshalb die Kirche wirksam den Irrthum fernhalten, so muß sie an der Censur der Werke religiösen Inhalts festhalten.

Man fürchte nicht, daß dadurch der Wissenschaft die nöthige Freiheit der Erörterung abgeschnitten werde. Wo es sich um strittige Fragen handelt, gewährt die Kirche den allergrößten Spielraum. Daß aber Irrthümer nicht vorgetragen werden dürfen, ist kein Schaden für die Wissenschaft. Uebrigens ist ja möglich, daß die untergeordneten Organe der Kirche in Handhabung der Censur auch einmal einen Mißgriff begehen. Alles Menschliche ist unvollkommen. Aber dieser Schaden ist fürwahr sehr gering im Vergleich zu dem Nachtheil, der entstände, wenn jeder in religiösen Fragen alles Beliebige durch den Druck veröffentlichen dürfte.

Neunter Artikel.

Der Staat und das wirthschaftliche Leben. (Die sociale Frage.)

Die unentbehrliche Grundlage der Gesellschaft und die Vorbedingung zu jedem Fortschritt in Bildung und Cultur ist eine genügende Fülle materieller Güter, deren wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse benöthigen. Wenn irgendwo, so muß die Staatsgewalt auf diesem Gebiete ihre Thätigkeit entfalten.

Die Auffassung des Verhältnisses der Staatsgewalt zum wirthschaftlichen Leben gibt auch den Ausschlag für die Stellung der verschiedenen Parteien in der socialen Frage. Wir können zwar hier keine erschöpfende Darstellung dieser Frage geben, wollen aber doch im Zusammenhang mit unseren Untersuchungen einige Streiflichter auf dieselbe werfen, um unseren Untersuchungen mehr praktische Verwerthbarkeit zu verleihen.

§ 1.

Wesen der socialen Frage und die Stellung der Parteien zu derselben.

1. Unter der socialen Frage haben wir nicht bloß die Arbeiter- oder Handwerkerfrage zu verstehen, sondern ganz allgemein die Frage: Wie kann den vielen wirthschaftlichen Schäden, an denen die Ge-

sellschaft heute krankt, abgeholfen und eine bessere Gesellschaftsordnung herbeigeführt werden? Der Kernpunkt dieser Frage ist der *Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit*, zwischen dem zunehmenden Reichthum weniger Kapitalisten und dem anwachsenden Pauperismus der großen Masse. Trotz aller Erfindungen und Fortschritte auf dem materiellen Gebiet ist in weiten Kreisen die Noth groß, die Existenz eine völlig unsichere, die Kluft zwischen Reichen und Armen erweitert sich, und die Unzufriedenheit nimmt immer mehr zu. Schon rüsten sich Millionen zum radicalen Umsturz der gesammten bestehenden Ordnung.

Die Arbeiterfrage ist also nur ein — allerdings sehr wichtiger — Theil der socialen Frage. Diese umfaßt außerdem die Handwerkerfrage, Bauernfrage, Militär- und Steuerfrage, ganz besonders aber die Frage, wie das moderne Creditwesen (Banken, Börsen, Actiengesellschaften u. s. w.) in einer dem Wohl der Gesammtheit zuträglichen Weise organisirt werden könne.

Wie man sieht, ist die sociale Frage zunächst eine *Vermögens- und Einkommensfrage* und dreht sich hauptsächlich um das Eigenthum. Es handelt sich aber nicht sowohl um die Production als um die *Vertheilung* der materiellen Güter. In weiten Kreisen wird zugegeben, daß die thatsächliche Production ausreichen würde, durchschnittlich allen ein anständiges Auskommen zu sichern, wenn die Vertheilung der Producte eine gleichmäßigere wäre.

Hiermit erledigt sich auch die Frage, ob die sociale Frage eine wirthschaftliche oder eine sittlich-religiöse sei. *Unmittelbar* und *direct* ist sie eine *wirthschaftliche* Frage. Das ihr vorgelegte Problem ist zunächst ein wirthschaftliches, die Größe und Sicherheit des Einkommens betreffendes. Indirect und mittelbar ist sie aber *auch* eine *sittlich-religiöse*, insofern sie auf diesem Gebiete ihre eigentliche und tiefste Wurzel hat und nur durch eine sittlich-religiöse Regeneration gelöst werden kann.

2. Die *Hauptparteien* in Bezug auf die sociale Frage scheiden sich an der verschiedenen Auffassung der Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf das wirthschaftliche Leben.

a) Der extreme *Liberalismus*, das sogenannte *Manchesterthum*, will die sociale Frage allein durch die *freie Privatthätigkeit*, durch „*Selbsthilfe*" lösen. Der Staat soll sich in die wirthschaftlichen Verhältnisse nur so weit einmischen, als es nöthig ist, um die wirthschaftliche Unabhängigkeit und Rechtssicherheit des Einzelnen zu sichern. Diese Auffassung entspricht der Idee des reinen Rechtsstaates (448) und ruht auf einer ganz falschen Grundlage. Uebrigens faßt sie selbst die schützende Thätigkeit des Staates viel zu eng auf. Die meisten bestehenden Fabrikgesetze lassen sich selbst vom reinen Rechtsstandpunkt rechtfertigen, und doch sind die Manchestermänner Gegner derselben.

Ein Hauptrepräsentant der genannten Richtung war seinerzeit *Schulze-Delitzsch*, der durch Consumvereine, Sparkassen, Productivassociationen, und zwar auf dem Boden der „Selbsthilfe", die ganze Arbeiter- und Handwerkerfrage lösen wollte. Um diese Mittel wirksam zu machen, suchte er mit seinen Anhängern die Bildung unter den Arbeitern zu verbreiten. Gegen ihn wandte sich Lassalle[1] mit

[1] Besonders in seinem Buche „Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch".

überlegener Kritik und beißendem Spott[1]. Die Erfahrung hat Lassalle Recht gegeben. Die Vereine von Schulze-Delitzsch nützen denen am wenigsten, die ihrer am meisten bedürfen, nämlich den niedrigsten Arbeitern, die von der Hand in den Mund leben und nichts zu sparen haben. Mit bloßer Bildung läßt sich auch keine Suppe kochen. Endlich bleiben all diese Mittel bloß auf der Oberfläche und beseitigen vielleicht einige Uebelstände, lassen aber die Quellen des socialen Elends fortbestehen.

b) Die *Socialisten* (Socialdemokraten) erblicken die Quelle aller Uebel in dem Privateigenthum der Productionsmittel und dem daraus folgenden Gegensatz von Kapital und Arbeit. Dieser Gegensatz soll dadurch endgiltig beseitigt werden, daß alle Productionsmittel in den Besitz der Gesammtheit übergeführt, die Production planmäßig von der Gesammtheit geregelt und der Ertrag nach einem gerechten Maßstabe vertheilt wird. Die Sorge für Kinder, Kranke und Greise übernimmt die Gesammtheit.

Dem Socialismus liegt *ein* gesunder Gedanke zu Grunde: die Solidarität der Menschen untereinander, und insofern er nur als Reaction gegen den übertriebenen Individualismus aufgefaßt wird, hat er eine gewisse Berechtigung. Allein er übertreibt. Anstatt Glück und Freiheit würde er, folgerichtig durchgeführt, Sklaverei und Elend über die Menschheit heraufbeschwören. Wir verweisen auf unsere früheren Ausführungen (117 ff.).

c) Die *Anhänger der socialreformatorischen Richtung* (Staats- oder Kathedersocialisten) wollen die sociale Frage durch die staatliche Gesetzgebung *allein* lösen. In der ausschließlichen Betonung der staatlichen Thätigkeit liegt aber auch die Schwäche dieser Partei. Gewiß hat auch der Staat durch Gesetzgebung und Verwaltung mitzuwirken zur Lösung der socialen Frage, und soweit es sich um die staatliche Gesetzgebung handelt, können wir vielen Vorschlägen dieser Partei unsere volle Zustimmung geben. Namentlich berührt die arbeiterfreundliche Gesinnung, von der viele Anhänger dieser Richtung beseelt sind, sehr angenehm[2]. Aber es ist ein Irrthum, zu glauben, die Schäden der heutigen Gesellschaft ließen sich allein durch Gesetze und Polizei beseitigen. Die tiefsten Wurzeln der Uebel, die wir beklagen, liegen auf dem religiösen und sittlichen Gebiete, und ohne eine Wiedergeburt auf diesem Gebiete ist eine anhaltende Lösung der socialen Frage nicht zu erhoffen.

Vielen Anhängern dieser Richtung kann auch der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie die Thätigkeit des Staates weit über Gebühr ausdehnen wollen und die Regelung der Eigenthumsverhältnisse fast ganz in das Belieben der Staatsgewalt legen (459).

d) Ebenso einseitig wie die Kathedersocialisten die staatliche, betonen manche französische Katholiken die *kirchliche* Thätigkeit zur Lösung der socialen Frage. Die Kirche allein soll durch ihre Liebesthätigkeit und durch Neubelebung des christlichen Geistes die bestehenden Schäden heilen, der Staat

[1] Sieh hierüber R. *Meyer*, Der Emancipationskampf des vierten Standes I, 200 ff.

[2] Die Hauptrepräsentanten dieser Richtung sind L. *Brentano*, G. *Schmoller*, H. v. *Scheel*, G. *Schönberg* u. a. Die Abhandlung des Letztgenannten über die gewerbliche Arbeiterfrage (im II. Bd. des „Handbuchs der politischen Oekonomie", 3. Aufl.) gehört zum Besten, was über diesen Gegenstand geschrieben wurde. In sehr vielen Punkten stimmen wir mit ihm überein. Aber für die religiöse Seite der ganzen Frage fehlt ihm das volle Verständniß.

dagegen hat sich auf das Gebiet des ausschließlichen Rechtsschutzes zurückzuziehen. Auch dieser Standpunkt ist unhaltbar. So nothwendig die Mitwirkung der Kirche ist, so genügt sie doch keineswegs, schon aus dem Grunde, weil sich leider ein großer, und zwar der einflußreichste Theil der civilisirten Welt ihrem heilbringenden Einfluß verschließt. Nur durch Mithilfe des Staates, besonders in Bezug auf die religiöse Erziehung der Kinder, kann die Kirche ihren frühern Einfluß wiedergewinnen. Außerdem ist es grundsätzlich verkehrt, die Staatsgewalt auf den bloßen Rechtsschutz beschränken zu wollen.

Noch mehr als die genannte Richtung ist die Bestrebung mancher — nicht aller — Anhänger Fr. Le Play's unbefriedigend, welche die Gesellschaft allein durch die *Familie* und den bloßen *Dekalog* ohne Christenthum reformiren wollen. Fern sei es von uns, den Einfluß zu unterschätzen, welchen die Neubelebung echten Familienlebens auf die Reform der ganzen Gesellschaft ausüben muß. Ohne Besserung des Familienlebens werden auch die wohlwollendsten Reformpläne scheitern. Allein die Familie kann sich nicht selbst neu beleben. Ihre heutige Auflösung ist die Wirkung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse und wird so lange dauern, bis hier Wandel geschafft ist. Außerdem bedarf die Familie einer weisen Ehe- und Erbschaftsgesetzgebung, und diese muß sie von der Kirche und dem Staate erhalten. Endlich kann allein das *ganze und volle Christenthum* der Familie den religiösen Geist, die gegenseitige Liebe, die Treue, die Genügsamkeit und Arbeitsamkeit verleihen, ohne die ein Gedeihen derselben unmöglich ist. Nur aus dem unversiegbaren Born des Christenthums mit seinen mächtigen Gnadenmitteln kann dem Hause ein neuer Geist zuströmen. Auch auf socialem Gebiete gilt das Wort: „Es gibt keinen andern Namen, der uns Erlösung bringen kann, als den Namen Jesus." Der bloße Dekalog genügt nicht mehr, so nothwendig er auch ist und soviel auch erreicht wäre, wenn er heilig gehalten würde.

e) Die *christlich-sociale Reformpartei* endlich will auch, ähnlich wie die socialreformatorische Richtung, die sociale Reform, aber *auf dem Boden des Christenthums*. Diese Partei scheidet sich wieder in zwei Richtungen: die *protestantische* und die *katholische*. Die erstere wird hauptsächlich von Prediger Stöcker u. a. vertreten. So sehr wir in manchen Einzelheiten mit dieser Partei sympathisiren, so hat sie doch unseres Erachtens wenig Aussicht auf eine tiefgreifende und nachhaltige Wirksamkeit, weil sie eben nur das halbe Christenthum besitzt und in engherzig beschränkter Confessionalität jede andere christliche Richtung höchst unduldsam bekämpft. Hierzu kommt noch, daß die gebildeten Kreise der protestantischen Bevölkerung vielfach innerlich mit dem Christenthum zerfallen sind und nur noch äußerlich zur Kirche gehören. Wie läßt sich da eine große christliche Umgestaltung erwarten? Wir stehen deshalb ganz auf dem Standpunkt der

katholisch-socialen Reformpartei, die auf dem Boden des ganzen und vollen Christenthums die sociale Fragen lösen will. Als der erste Begründer und Bahnbrecher dieser Partei kann Bischof Emm. v. *Ketteler* angesehen werden. Diese Partei ist weit entfernt, die *staatliche Mitwirkung* an der Socialreform zurückzuweisen, sie verlangt vielmehr diese Mitarbeit, wenigstens soweit die Gesetzgebung in Betracht kommt, mit aller Entschiedenheit. Aber ebenso energisch betont sie die Nothwendigkeit der Mithilfe der *Kirche*. Denn sie geht von der Ueberzeugung aus, daß die heutigen gesellschaftlichen Uebel mehr noch als in den wirthschaftlichen Verhältnissen in der

Entchristlichung weiter Kreise ihren Grund haben und sich erst dann eine gründliche Besserung erhoffen läßt, wenn es gelingt, den christlichen Geist neu zu beleben. Die Hauptquellen der socialen Uebel sind die maßlose Habgier und Selbstsucht auf seiten der Besitzenden, die mit Verachtung auf ihre Mitmenschen herabschauen und sich über alle göttlichen und menschlichen Gebote hinwegsetzen, um sich auf Kosten ihrer Mitmenschen zu Reichthum und Macht emporzuarbeiten; auf seiten der Besitzlosen Neid und Haß; und auf beiden Seiten schrankenlose Genußsucht. Deshalb sollen nach der Auffassung der katholisch-socialen Reformpartei Staat und Kirche einträchtig zum Wohl der Gesellschaft zusammenwirken [1]. Die staatliche Gesetzgebung soll sozusagen die nöthigen äußeren Formen herstellen, die Kirche aber soll den innern erwärmenden Geist einflößen, ohne den dieselben eine todte Masse bleiben. Besonders durch die Schule, die religiösen Orden und die Vereinsthätigkeit auf religiöser Grundlage muß die Kirche ihren neubelebenden Einfluß geltend machen [2]. In Bezug auf die staatliche Einmischung hält die katholische Partei die Mitte zwischen der Manchesterpartei, welche dem Staat den bloßen Rechtsschutz zuweist, und dem Staatssocialismus, welcher die Regelung des wirthschaftlichen Lebens fast ganz in das Belieben der jeweiligen Regierung legt.

Außer der *Kirche* und dem *Staate* soll auch die *Familie* und der *Einzelne* in freier Bethätigung an der Lösung der socialen Frage mitarbeiten, und gerade um diese Mitarbeit zu erreichen, ist die Mithilfe der Kirche bei der Socialreform unerläßlich.

Innerhalb der angegebenen Grenzen kann sich auch katholischerseits eine Verschiedenheit der Ansichten geltend machen. Thatsächlich gehen auch im einzelnen die Ansichten noch vielfach auseinander, und wenn wir im folgenden die Hauptgesichtspunkte entwickeln, nach denen die staatliche Gesetzgebung auf wirthschaftlichem Gebiete zu verfahren hat, so geben wir nur unsere eigenen Anschauungen wieder, die jedoch in den weitesten Kreisen getheilt werden und sich ganz naturgemäß aus den von uns aufgestellten Grundsätzen über Zweck und Aufgabe der Staatsgewalt ergeben [3].

---

[1] Kurz und treffend kennzeichnen den Standpunkt der deutschen Katholiken in der socialen Frage die berufenen Sprecher derselben, die deutschen Bischöfe, in ihrem herrlichen Hirtenschreiben von Fulda (1. Oct. 1890): „Möge vor allem durch Gerechtigkeit und Wohlwollen dieses so nothwendige Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche erstarken und alles, was die Eintracht stört, ferngehalten werden. Möge auch die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, *es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die sociale Frage zu lösen suchen*; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe diese Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privatthätigkeit, dem freien Spiele der Kräfte oder gar dem ‚Kampfe ums Dasein' zu überlassen."

[2] Sieh hierüber *Heinrich*, Die sociale Befähigung der Kirche. Berlin 1891; *Hammerstein*, Winfrid oder das sociale Wirken der Kirche. Trier 1890.

[3] Wir hatten die folgenden Ausführungen lange vor Erscheinen der Encyklika De conditione opificum veröffentlicht. Man wird deshalb leicht unsere Freude begreifen, als wir sahen, daß der oberste Lehrer der Christenheit fast vollständig die von uns ausgesprochenen Ansichten bestätigte.

§ 2.

Die wichtigsten gesetzlichen Maßregeln auf volkswirthschaftlichem Gebiet.

Wenn wir hier nur von volkswirthschaftlichen Maßregeln reden, so ist das nicht so zu verstehen, als ob wir glaubten, dadurch allein ließen sich die heutigen gesellschaftlichen Schäden genügend heilen. Viel wichtiger ist die Erneuerung des christlichen Geistes, des Sinnes für Gerechtigkeit und Nächstenliebe, die Bezähmung des ungeregelten Strebens nach irdischen Gütern und Genüssen. Allein die Aufgaben, die dem Staate auf diesem Gebiete zufallen, haben wir schon oben bei Besprechung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion (491 ff.), Staat und Schule (525) gekennzeichnet.

Die liberale Schule unter den Volkswirthschaftslehrern geht von der Grundanschauung aus, das ganze Erwerbsleben müsse durch Privatverträge geregelt werden. Die Staatsgewalt hat sich darauf zu beschränken, die Beobachtung dieser Verträge zu gewährleisten; im übrigen soll sie alles dem Spiel der entfesselten Privatkräfte überlassen. Sie verwirft deshalb jede Beschränkung der freien Privatthätigkeit auf diesem Gebiete.

Allein selbst vom Standpunkte des bloßen Rechtsstaates läßt sich die verlangte Einschränkung der staatlichen Thätigkeit nicht rechtfertigen. Gewiß, soweit die Privatverträge wahrhaft frei sind, kann sich die Staatsgewalt damit begnügen, über ihre Beobachtung zu wachen. Es gibt aber eine doppelte Freiheit: eine bloß formelle, scheinbare, und eine wirkliche. Nun ist aber heute die Freiheit von seiten der wirthschaftlich Schwächeren vielfach eine bloß formelle oder scheinbare, d. h. sie werden weder durch Gesetz noch durch persönlichen Einfluß zum Abschluß von Verträgen gezwungen, wohl aber sehr häufig durch die Noth. Die Noth zwingt sehr viele, Verträge unter harten, ja manchmal geradezu ungerechten Bedingungen einzugehen, und in dieser Noth kann und soll ihnen die Staatsgewalt zu Hilfe kommen.

1. Auf diesem Grundsatz beruht vor allem die Berechtigung der Wucherverbote und der Festsetzung eines Maximalzinses (Zinstaxe). Viele sind in der Noth gezwungen, ein Anleihen zu machen, und zwar um jeden Preis, so daß der Darleiher es in der Gewalt hat, ihnen den Preis vorzuschreiben und sich auf ihre Kosten ungerecht zu bereichern. Dadurch werden nicht selten ganze Volksklassen wirthschaftlich zu Grunde gerichtet und große Gefahren für die Gesammtheit heraufbeschworen. Denn es herrscht nun einmal eine gewisse Solidarität unter den verschiedenen Gesellschaftsklassen, und die Schädigung der einen bleibt nicht ohne Rückwirkung auf die anderen.

Wucherverbote sind übrigens nicht identisch mit Zinstaxen oder der Festsetzung eines Maximalzinses. Auch wo keine gesetzliche Zinstaxe besteht, können doch Wucherverbote erlassen werden[1]. Die Zinstaxen dürfen ferner nicht vollständig gleichmäßig für alle Wirthschaftsklassen bestimmt werden. Große Handels- und Geldgeschäfte sind anders zu behandeln als das kleine Handwerk und der kleine Grundbesitz.

[1] So erklärt z. B. eine Novelle zu § 302 des deutschen Strafgesetzbuches die Ausbeutung der Noth, des Leichtsinns, der Unerfahrenheit eines Darlehensnehmers mittelst Stipulirung von Vermögensvortheilen, welche durch Ueberschreitung des „üblichen Zinsfußes“ zur Leistung des Creditgebers in auffälligem Mißverhältniß stehen, als „Wucher“ für strafbar. Noch mehr wird gewerbsmäßiger Wucher unter Strafe gestellt. Sind die Verträge als wucherisch erkannt, so werden sie ungiltig erklärt, und der Wucherer muß die erhaltenen Vermögensvortheile zurückerstatten und mittlerweile verzinsen u. s. w. Aehnliche Zinsverbote hat Oesterreich. Man sieht, alles Poltern über die „canonistischen Wucherverbote“ hat die blühendsten modernen Staaten nicht gehindert, ähnliche Bahnen zu betreten.

Uebrigens glauben wir, daß man durch eine richtige Organisation des Creditwesens bezw. durch Gründung von Leihanstalten, bei denen Handwerker, Bauern, Kleinhändler zu niedrigen Zinsen ein Darlehen erhalten können, noch wirksamer dem Wucher entgegenzuarbeiten vermag als durch bloße Wucherverbote. Auch hier kann die Privatthätigkeit viel leisten, wie z. B. der Erfolg der Raiffeisen'schen Darlehenskassenvereine beweist. Und soweit bloße Privatthätigkeit nicht ausreicht, steht nichts im Wege, daß die Staatsgewalt in etwa aus öffentlichen Mitteln nachhelfe. Jedoch ist nicht nothwendig, daß die staatliche Centralgewalt selbst dies thue; auch die Gemeinden und Provinzen können und sollen in ihren Kreisen nachhelfend eingreifen.

2. Auf demselben Grundsatz der bloß scheinbaren Freiheit beruht ferner die Berechtigung der Arbeiterschutzgesetzgebung.

Daß die Staatsgewalt berechtigt bezw. verpflichtet sei, den Frauen und jugendlichen Arbeitern gesetzlichen Schutz gegen Ausbeutung zu gewähren, kann niemand ernstlich in Zweifel ziehen. Selbst England, das sich gegen eine gesetzliche Regelung der Arbeit in Bezug auf die erwachsenen Männer sträubt, hat manche gesetzliche Maßregeln zu Gunsten der Frauen und unmündigen Arbeiter erlassen. Allein auch in Bezug auf die erwachsenen Arbeiter ist ein gesetzlicher Schutz heute nothwendig und deshalb auch berechtigt. Die Noth zwingt den Arbeiter, seine Arbeitskraft um jeden Preis zu vermiethen und sich alle Bedingungen gefallen zu lassen, welche der Arbeitgeber ihm vorzuschreiben für gut findet. So hat es der letztere in seiner Gewalt, den Arbeiter durch ungebührlich niedrigen Lohn, durch übermäßige Ausdehnung der Arbeitszeit, durch willkürliche und unbillige Strafen u. dgl. förmlich auszubeuten, und wenn er arbeitsunfähig geworden ist, ihn herzlos vor die Thüre zu setzen und seinem Elend zu überlassen.

Die Arbeiterschutzgesetzgebung darf jedoch nicht ausschließlich vom privatrechtlichen Standpunkte aufgefaßt werden; es kommen auch öffentlich-rechtliche Gesichtspunkte in Betracht: die Interessen der Sittlichkeit und Religion und die Erhaltung der Familie, dieser Grundlagen des Staates. Zahlreiche Beispiele beweisen, daß sich die Habsucht entchristlichter Kapitalisten über alle diese Rücksichten hinwegsetzt, wenn sie nur ihre Rechnung dabei zu finden hofft. Hier hat die Staatsgewalt das Recht und die Pflicht, einzugreifen, um zu verhindern, daß der Arbeiterstand physisch und moralisch zu Grunde gehe und schließlich der ganzen Gesellschaft den Untergang bringe. Auch der letzte Arbeiter soll ein menschenwürdiges Dasein führen können.

Obwohl die Ausführung der Arbeitergesetzgebung im einzelnen sich nach den jeweiligen Umständen und Bedürfnissen eines Landes zu richten hat und deshalb, streng genommen, dem positiven Recht angehört, so lassen sich doch gewisse Grund-

sätze hierüber aufstellen, die fast allen Ländern mit ausgebildeter Industrie gemeinsam sind. Wir sagen: *gewisse Grundsätze*. Denn wohl kein billig Denkender wird in einer Moralphilosophie ein fertiges socialpolitisches Programm für alle Lagen erwarten.

a) Mit Bezug auf die Gesetzgebung zum Schutz der *Frauen* kommt zunächst die Rücksicht auf die *Sittlichkeit*, sodann die Rücksicht auf die *Familie* in Betracht. Die erstere Rücksicht betrifft alle Frauen in gleicher Weise, die letztere zunächst bloß die Verheirateten. In ersterer Beziehung sollte die Arbeit unter der Erde („unter Tag") sowie Nachtarbeit in Fabriken allen Frauen ausnahmslos verboten werden. Wo Personen beiderlei Geschlechts in Fabriken zugelassen werden, soll eine strenge Trennung der Geschlechter stattfinden und sollen für beide getrennte Wasch- und Kleiderräume vorhanden sein.

b) In Bezug auf die *verheirateten Frauen* muß zunächst den Wöchnerinnen vor und nach der Niederkunft eine ausreichende Schonungszeit gewährt werden. Sodann sollte man die Mütter möglichst aus den Fabriken zu entfernen und der *Familie wiederzugeben* suchen. Einer der wundesten Flecke der heutigen industriellen Gesellschaftsentwicklung ist unstreitig die *Zersetzung und Auflösung des Familienlebens*. Das Fabrikwesen, wie es dermalen besteht, läßt ein ordentliches Familienleben kaum aufkommen. Wir haben auf diesen hochwichtigen Punkt, den eine vernünftige Socialreform vor allem ins Auge zu fassen hat, schon oben (385) hingewiesen.

Es genügt aber nicht, daß man die Frau der Familie erhalte und ihr zu dem Zwecke einen Nebenerwerb im Hause selbst zu verschaffen suche, sondern sie muß auch besser für ihren Beruf als Gattin und Mutter *vorgebildet*, *erzogen* werden, als es heute der Fall ist. Dazu bedarf es einer Reform in der Erziehung der Mädchen. Gar zu lang sitzen dieselben heute in der Schule und lernen dort nur zu oft viel Unbrauchbares: Erdkunde, Geschichte, Literatur, Botanik, Zoologie; nur nicht dasjenige, was ihnen am meisten noth thäte: kochen, nähen, stricken und vor allem den Katechismus, beten und arbeiten. Ist es zu verwundern, daß selbst die ärmsten Mädchen am Ende des langen Schulbesuches mit dem gelehrten Plunder, den man ihnen dort eingepfropft, sich für gar feine Mamsellen halten und die gewöhnlichen Arbeiten einer armen Fabrikarbeiterfrau verachten? Wie kann ein so erzogenes Mädchen seine Stelle in der Familie ausfüllen? Was Wunder, daß der Mann, der zu Hause kein behagliches Heim findet, ins Wirthshaus geht und ein Trunkenbold oder Socialdemokrat oder beides zusammen wird! Was nun gar die Gesellschaft von den Kindern solcher Familien zu erwarten hat, ist leicht vorauszusehen.

c) Die *jugendlichen Arbeiter* sollten ebenfalls bis ungefähr zum 14. Jahre nicht nur von der unterirdischen Arbeit in den Bergwerken, sondern überhaupt von der Nachtarbeit in den Fabriken ausgeschlossen sein. Das jugendliche Alter vermag vor dieser Zeit die *schwere* Arbeit in den oft ungesunden Räumen ohne Schaden für die Gesundheit nicht auszuhalten. Auch über das 14. Jahr hinaus sollte wenigstens bis zum 17. oder 18. Jahre die Arbeitszeit in Fabriken für jugendliche Arbeiter beschränkt sein.

d) Für *alle Arbeiter* insgesammt, auch für die erwachsenen, sollte die Sonntags- und Nachtarbeit nur in Ausnahmefällen gestattet werden. Der Arbeiter muß Zeit und Gelegenheit haben, am Sonntag nicht nur von seiner schweren Arbeit auszuruhen, sondern auch seinen religiösen Pflichten bequem nachzukommen und sich wenigstens einen Tag in der Woche zu erinnern, daß er etwas mehr ist als das Anhängsel einer Maschine. Soweit nothwendig, steht auch nichts im Wege, daß für gewisse Gewerbe gesetzlich eine *Maximalarbeitszeit* festgesetzt werde. Die Schweiz und Oesterreich haben die höchste Arbeitszeit in Fabrikbetrieben auf elf Stunden

beschränkt, und zwar ohne Gefährdung ihrer Industrie. Natürlich dürfen nicht alle Arbeiten gleichmäßig behandelt werden. Für die mühsame, ungesunde und gefährliche Bergwerksarbeit dürfte eine achtstündige Schicht lang genug sein.

e) Eine weitere Forderung des Arbeiterschutzes ist die gesetzlich den Unternehmern aufzuerlegende Pflicht, für *Leben und Gesundheit* ihrer Arbeiter die genügenden *Vorkehrungen zu treffen*. *Fabrikinspectoren* haben über die Ausführung dieser Vorschriften zu wachen. Fast in allen Ländern, besonders in England, bestehen seit langem zahlreiche derartige Vorschriften. Für *Betriebsunfälle*, die nicht nachweislich durch die Schuld der Arbeiter eingetreten, ist der Unternehmer *haftbar* zu machen. Eine Unfallversicherung, welche dem Arbeiter die Beweislast seiner Unschuld in Bezug auf den Unfall zuwälzt, ist diesem nahezu unnütz, weil er sehr selten diesen Beweis zu erbringen vermag. Die Höhe der Haftpflicht muß gesetzlich bestimmt werden und dem verunglückten Arbeiter einen ausreichenden Unterhalt gewähren. In neuerer Zeit hat man auch der *Arbeiterversicherung* durch Errichtung von *Hilfskassen* für den Fall der Krankheit, Arbeitsunfähigkeit, des frühen Todes u. s. w. mit Recht größere Aufmerksamkeit zugewendet. Die Erfahrung hat gelehrt, daß ohne derartige Versicherungen die Arbeiter oder ihre Familien vielfach früher oder später ins Elend gerathen und dann der Gemeinde oder dem Staate zur Last fallen, wenn sich nicht private Mildthätigkeit ihrer erbarmt. Es wäre gewiß wünschenswerth, daß private Initiative die zwangsweise Durchführung der Versicherung überflüssig machte. Was Privatthätigkeit hier zu leisten vermag, beweisen die französischen Arbeitercorporationen, z. B. zu Val-des-Bois [1], wo unter der Sorge eines wahrhaft christlichen Arbeitgebers sich eine Reihe von den wohlthätigsten Einrichtungen, Vereinen, Hilfskassen u. s. w. ausgebildet und das Glück der Arbeiter begründet haben. Allein das ist ein Tropfen im Meere! An den meisten Orten reicht die Liebe und zuweilen auch die Kraft zu solchen Unternehmungen nicht mehr aus. Hier muß die öffentliche Gewalt nachhelfen. Aber wem soll die Versicherungs*last* auferlegt werden? Unseres Erachtens ist es ungerecht, wenn dieselbe ganz oder zum Theil auf die Steuerzahler abgewälzt wird. Sie soll von denen getragen werden, zu deren Vortheil der Arbeiter seine Kraft einsetzt, d. h. von den Arbeitgebern. Nur wo die Versicherung ohne Beihilfe aus öffentlichen Mitteln nicht möglich ist, kann man die Berechtigung staatlicher Unterstützung zugeben. Denn *ohne Versicherung fallen die Arbeiter schließlich ganz der Gemeinde oder dem Staate zur Last*. Aus Rücksicht auf den Arbeiter selbst mag es sich empfehlen, auch diesen zu einem Beitrage zu verpflichten. Auch sollten die Arbeiter an der Leitung und Beaufsichtigung solcher Hilfskassen mitbetheiligt sein.

f) Eine viel größere Berücksichtigung, als sie bisher gefunden, verdient die *Wohnungsfrage* in den großen industriellen Städten. Die armseligen Höhlen, in denen so viele Arbeiter zusammengepfercht leben, sind der Ruin für Gesundheit und Sittlichkeit zugleich. In manchen Städten sind die Wohnungsverhältnisse derart, daß es ein wahres Wunder ist, wenn junge Arbeiter und Arbeiterinnen noch einen Rest von Zucht und Scham bewahren. Mit solchen schmutzigen Spelunken sollte aufgeräumt werden. Hier wäre es wieder zunächst Pflicht der Fabrik- und

---

[1] Man vergleiche „Die christliche Arbeitercorporation zu Val-des-Bois", dargestellt von *Léon Harmel*. Mainz 1879. Aehnlich wie Harmel haben auch *Fr. Brandts* jr. in München-Gladbach, *Villeroy* und *Boch* in Mettlach a. d. Saar und andere sehr viele nachahmenswerthe Wohlfahrtseinrichtungen zu Gunsten ihrer Arbeiter getroffen. Sieh hierüber die Zeitschrift „*Arbeiterwohl*", die von dem rühmlichst bekannten Socialpolitiker *Fr. Hitze* trefflich redigirt wird und allen Industriellen und Arbeiterfreunden sehr praktische Winke zur Hebung der sittlichen und socialen Nothstände in der arbeitenden Klasse gibt.

Bergwerksbesitzer, für ihre Arbeiter zu sorgen. An zweiter Stelle sollte auch die Gemeinde hierzu mitwirken. In allen Städten geschieht heute so vieles zur Verschönerung: zum Bau von Theatern, Museen, Bibliotheken u. dgl. — sollte da nicht um so mehr für das Allernothwendigste gesorgt werden: für gesunde und anständige Wohnungen, die man zu niedrigen Preisen an Arbeiterfamilien vermiethen könnte?

g) Eine vielumstrittene Frage ist die des *Minimallohnes*. Hat die Obrigkeit das Recht, unter gewissen Voraussetzungen den Minimallohn für den Arbeiter festzusetzen? Ganz dieselbe Frage kehrt auch in Bezug auf die Preistaxen (Brod-, Fleischtaxen u. s. w.) wieder. Denn der Minimallohn ist nur eine Art Arbeitstaxe. Die älteren Theologen erkennen mit dem hl. Thomas [1] der Obrigkeit das Recht zu, Preistaxen für die Waaren festzusetzen. Und rein theoretisch läßt sich gegen diese Ansicht wohl nichts Begründetes einwenden, wenigstens soweit es sich um die allgemein nothwendigen Waaren, z. B. Brod, Fleisch u. dgl. handelt. Die Noth zwingt alle, diese Waaren zu kaufen, und gibt so den Verkäufern leicht die Macht in die Hand, sich auf Kosten der Käufer ungerecht zu bereichern. Ganz dasselbe gilt auch in Bezug auf die Arbeitskraft. Der Arbeiter ist vielfach durch die Noth gezwungen, seine Kraft um jeden Preis zu vermiethen, und so der Gefahr ungerechter Ausbeutung preisgegeben. Die armseligen Hungerlöhne, welche manchmal bezahlt werden, beweisen, daß diese Gefahr keine eingebildete ist.

So unzweifelhaft jedoch alles dieses rein theoretisch ist, so läßt sich nicht verkennen, daß die Bestimmung von Preistaxen und besonders des Minimallohnes heute praktisch auf große Schwierigkeiten stößt. Denn gesetzlich den Preis einer Waare oder des Lohnes für alle Orte eines größern Staates gleichsetzen, wäre ungerecht und schädlich. Die Arbeits- und Unterhaltsbedingungen sind sehr ungleich, und vermöge der Abhängigkeit von dem Weltmarkt wechselt der Zustand der Industrie sehr häufig. Man müßte es also der Willkür von Beamten anheimgeben, die Taxen zu bestimmen. Das ließ sich früher, bei der kleinen Ausdehnung des Marktes, der Seßhaftigkeit der Bevölkerung und der corporativen Organisation derselben wohl bewerkstelligen. Bei der heutigen Auflösung der Gesellschaft und der internationalen Gestaltung des Marktes ist das äußerst schwierig, wo nicht unmöglich, und könnte die Industrie leicht concurrenzunfähig machen zum Schaden nicht nur der Arbeitgeber, sondern auch der Arbeiter selbst. Denn die Industrie muß bestehen können, soll sie im Stande sein, den Arbeiter zu ernähren.

Indessen scheint es auch nicht nöthig, daß die öffentliche Gewalt direct den Preis der Arbeit bestimme. Sie kann zunächst die Festsetzung dieses Preises und der übrigen Vertragsbedingungen der Vereinbarung der Arbeiter und Arbeitgeber überlassen und sich begnügen, *Schiedsämter* einzusetzen, bei denen beide Parteien ihre den Arbeitsvertrag betreffenden Klagen anhängig zu machen hätten. Diese Schiedsämter müßten zu gleichen Theilen aus Arbeitern und Arbeitgebern unter dem Vorsitze eines unparteiischen, von der öffentlichen Gewalt ernannten Fachkundigen und Vertrauensmannes bestehen [2].

Neben diesen staatlichen Maßregeln müßte es den Arbeitern freistehen, zu den verschiedensten erlaubten Zwecken Vereine zu bilden, um gemeinsam ihre Interessen zu fördern. Daß sie zuweilen auch nach Verabredung die Arbeit gemeinsam einzustellen (zu striken) befugt sind, wurde schon an einer andern Stelle (328) dargethan. Doch sollten die Arbeitseinstellungen nur als das äußerste und letzte Mittel angesehen werden. Sie sind ein zweischneidiges Schwert, das auch den Arbeiter tief verwunden kann. An dem Punkte des *Vereinslebens* nun wäre es besonders,

[1] Summa th. 2. 2 q. 77 a. 2 ad 2um.

[2] Ganz in demselben Sinne spricht sich Papst *Leo* XIII. in der Encyklika De conditione opificum aus.

wo der katholische Clerus angreifen kann und muß, um unsere Arbeiterverhältnisse bessernd umzugestalten [1]. Es ist ja in dieser Beziehung schon manches Anerkennenswerthe geschehen: wir erinnern besonders an die von Kolping gegründeten und zu so großer Blüte gelangten Gesellenvereine, an die Arbeiter-, Jünglings- und Lehrlingsvereine u. dgl. Aber an manchen Orten kann und muß noch mehr geschehen. Alle diese Vereine müssen jedoch *auf religiöser Grundlage* aufgebaut werden und nur im Anschluß an die Religion die weltlichen Interessen fördern [2]. Auch die wohlwollendsten gesetzlichen Maßregeln bleiben fruchtlos, wenn die Arbeiter nicht mit dem Geist der Genügsamkeit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit und Zufriedenheit erfüllt werden. Ohne Religion werden die Arbeiter sich nie mit ihrem Loose bescheiden. Denn ein Paradies auf Erden, wie es die Socialdemokraten der Arbeiterwelt vorspiegeln, wird es nie und nimmer geben. Die große Mehrheit der Menschen hat von Anfang der Geschichte an ihr Brod im Schweiße ihres Angesichts verdienen müssen, und so wird es immer bleiben. Das ist einmal eine von der Vorsehung gesetzte Ordnung, deren Abänderung sich menschlicher Weisheit und Kraft entzieht. Indessen wer das Leben im Geiste des Glaubens auffaßt, wer es nur als eine Vorbereitung auf ein besseres Jenseits ansieht, wird diese Ordnung leicht verstehen. Christus, unser Erlöser, selbst hat nicht umsonst die Armuth, die Zimmermannsarbeit und schließlich das Kreuz zu seinem Antheil erwählt. Auf demselben Wege müssen seine Auserwählten ihm folgen.

3. Bisher haben wir nur von den industriellen Lohnarbeitern gesprochen. In ähnlicher Weise muß auch für den Schutz des *Handwerker- und Bauernstandes* gesorgt werden. Die soliden Mittelstände sind der festeste Halt der Gesellschaft, und die Staatsgewalt ist berechtigt, die gesetzlichen Maßregeln zu treffen, die zur Erhaltung dieser Stände nothwendig sind.

Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich die *Schutzzölle* (z. B. Getreidezölle) zu Gunsten des kleinen und mittlern Grundbesitzes rechtfertigen, wenn sich dieser sonst nicht mehr der hereinbrechenden Fluten ausländischer Concurrenz zu erwehren vermag. Allerdings trifft die Vertheuerung des Brodes auch die anderen Stände, allein dieser Nachtheil ist geringer als der Ruin des Bauernstandes, der selbst den Bestand der Gesammtheit gefährdet. Die Erhaltung des Bauernstandes verlangt ferner außer den Wucherverboten, daß man ihm die Möglichkeit verschaffe, zu geringen Zinsen kleine Anleihen zu machen. Nicht minder wichtig ist endlich für den Bauern eine gerechte *Steuergesetzgebung*, welche den Grundbesitz nicht übermäßig zu Gunsten anderer Klassen belastet, und vor allem eine weise *Erbschaftsordnung*, welche es ermöglicht, ein Bauerngut in derselben Familie zu erhalten. Nur wenn eine Bauernfamilie dauernd auf demselben Gute ansässig bleibt, bildet sich der echte Bauernstand, der Träger conservativer und religiöser Gesinnung. Ein Krebsschaden für unsere ländliche Bevölkerung ist auch der Militarismus, der ihr die tüchtigsten Kräfte in den besten Jahren entzieht und denselben nur zu oft das Landleben verleidet oder sie verderbt auf das Land zurückschickt.

In welcher Weise kann das *Handwerk* geschützt werden, das sich nicht mehr zu halten vermag und einem langsamen Siechthum anheimfällt? Es gibt natürlich Gebiete, auf denen es endgiltig durch die Maschinen verdrängt ist. Hier es wieder

[1] Ueber die Stellung des Clerus zur socialen Frage vgl. *Scheicher*, Clerus und sociale Frage; *Eberle*, Socialpolit. Fragen der Gegenwart.

[2] Ueber die Organisation der Arbeitervereine enthält beachtenswerthe Winke der „Katholik" (Septemberheft 1890). Bei dieser Gelegenheit machen wir auch auf die sogen. „Volksbureau-Vereine" aufmerksam, welche in mehreren Städten (z. B. in Essen) bestehen und durch Belehrung und Vermittlung oft sehr wirksam die Rechte der Arbeiter schützen.

einbürgern wollen, wäre vergebliche Mühe; indessen für eine Anzahl Gewerbe wird es immer nothwendig bleiben. Diese Gebiete müßten gesetzlich umgrenzt werden, damit sich innerhalb derselben die Handwerker organisiren können. Fast allgemein befürwortet man von katholischer und protestantisch-conservativer Seite, und wie uns scheint, mit Recht, eine Neubelebung der früheren Innungen in einer den modernen Verhältnissen angepaßten Form. Ob diese Innungen freie oder obligatorische (Zwangsinnungen) sein sollen, ist eine noch schwebende Frage [1]. Zum allermindesten sollte nur solchen die öffentliche Ausübung eines Handwerkes gestattet werden, welche den Befähigungsnachweis erbracht haben.

Hat aber die Staatsgewalt das Recht, Zwangsinnungen einzuführen, d. h. alle von der Ausübung eines Gewerbes auszuschließen, welche nicht Mitglieder einer anerkannten Innung sind und sich den Anordnungen derselben in Bezug auf Gesellen- und Meisterprüfung u. dgl. unterwerfen? Wir glauben, ja, wofern sie von der Nothwendigkeit derselben zur Erhaltung des Handwerkerstandes überzeugt ist, und zwar einfach aus dem Grunde, weil an der Erhaltung des Handwerkerstandes die Gesellschaft das höchste Interesse hat und niemand dadurch ungerecht benachtheiligt wird. Es werden nur allgemein die Bedingungen festgesetzt, unter denen es erlaubt sein soll, gewisse Handwerke auszuüben. Hierzu kommt, daß die Handwerker fast allgemein die Einführung der Zwangsinnung wünschen. Natürlich müßte sich der Staat mit der gesetzlichen Regelung der Innungen begnügen, im übrigen diesen volle Autonomie und Selbstverwaltung lassen.

4. Wir haben die schützende Thätigkeit der Staatsgewalt, von der wir bisher gesprochen, im weitesten Sinne aufgefaßt, so daß es in Bezug auf einige der angedeuteten Maßregeln zweifelhaft sein kann, ob sie mit Recht unter den Gesichtspunkt des bloßen Rechtsschutzes gebracht werden können. Aber die Thätigkeit des Staates geht im Rechtsschutz nicht auf. Darüber hinaus soll sie alles anordnen, was zum Gemeinwohl nothwendig ist und von der bloßen Privatthätigkeit nicht geleistet werden kann. Sie soll überhaupt die Bedingungen schaffen, damit möglichst alle in freier Selbstthätigkeit ihr wahres zeitliches Glück erreichen können.

Zu dieser fördernden Thätigkeit der Staatsgewalt auf dem wirthschaftlichen Gebiete gehört z. B. die Herstellung großer Verkehrsstraßen, Canäle, Eisenbahnen u. s. w., soweit Privatthätigkeit nicht ausreicht. Derartige Verkehrswege sind die nothwendige Bedingung für die Entwicklung des Volkswohlstandes. Auch Flußregulirungen, Bau von Häfen, Eröffnung neuer Handelswege gehören in dieses Kapitel, ganz besonders aber Förderung und Einrichtung technischer Schulen, Ausstattung hygieinischer Anstalten, Kliniken, Unterstützung bei allgemeiner Noth u. dgl.

In Ausnahmefällen zu Zeiten großer Noth kann es auch Pflicht der Obrigkeiten, zunächst der Gemeinden, dann des Staates sein, den Arbeitslosen Beschäftigung zu geben, wenn diese sonst keine Arbeit finden können und nichts zum Leben haben. Denn in der äußersten Noth hat jeder das Recht, das zum Leben streng Nothwendige selbst zu nehmen, wenn es ihm nicht freiwillig gegeben wird [2]. Freiwillig gegeben wird aber heute zur Zeit der Noth oft nichts oder wenigstens nicht ausreichend, besonders wenn die Zahl der Beschäftigungslosen groß ist.

Es bleibt also nur eine dreifache Möglichkeit. Entweder läßt man die Arbeiter in ihrer Noth selbst zugreifen — und das dürfte doch für die öffentliche Sicherheit und Ordnung bedenkliche Folgen haben, besonders wenn sich große Massen Beschäftigungsloser zusammenschaaren. Oder man verpflichtet die bisherigen Arbeitgeber, die entlassenen Arbeiter wieder anzustellen, was in vielen Fällen den Ruin des Arbeitgebers zur Folge hätte und auch oft einen unbefugten Eingriff in das Privateigenthum enthielte. Oder endlich die Gemeinde- bezw. Staatsbehörden sind verpflichtet, den nöthigsten Unterhalt für die Arbeitslosen zu beschaffen, sei es nun durch Almosen oder — was unbedingt vorzuziehen ist — durch Gewährung von Arbeitsgelegenheit.

[1] Sieh Hitze, Schutz dem Handwerk, 1883; Albertus, Ueber die Nothlage des Handwerks, 1884; F. v. Hertling, Aufsätze und Reden S. 117 ff.

[2] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 64 a. 7. Sieh oben S. 277.

Daraus folgt jedoch nicht, daß die Arbeiter ein eigentliches strenges Recht auf Arbeit haben. Die Annahme, jeder habe allgemein das Recht, Arbeit vom Staate zu verlangen, müßte nothwendig das ganze wirthschaftliche Gebiet in die Hände des Staates spielen und schließlich zum vollen Socialismus führen. Aber auch die Annahme, jeder habe zur Zeit der Noth, wenn er keine Arbeit finden kann, ein eigentliches strenges Recht auf Arbeit, entbehrt jeder Begründung. Denn aus der Pflicht der Obrigkeit, zuweilen den Beschäftigunslosen Arbeitsgelegenheit zu verschaffen, folgt keineswegs das strenge Recht der letzteren, Arbeit zu fordern, ebenso wenig wie aus der Pflicht des Reichen, Almosen zu geben, das Recht des Armen folgt, dasselbe als etwas ihm streng Gebührendes zu fordern. Höchstens hat die Obrigkeit der Gesammtheit gegenüber die Pflicht der legalen Gerechtigkeit, Arbeit zu geben, um dadurch für die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu sorgen. Ein solches allgemeines Recht auf Arbeit würde auch der Sorglosigkeit und dem Leichtsinn der Arbeiter nicht geringen Vorschub leisten. Er wüßte ja, daß sobald er nichts mehr zu beißen und zu arbeiten hat, er berechtigt ist, von der Obrigkeit Arbeit zu fordern. Und welche Arbeit sollte die Obrigkeit zu gewähren verpflichtet sein und wo und wie lange? Dem Rechte auf eine Leistung (ius ad rem) entspricht eine genaue determinirte Pflicht. In unserem Falle haben wir keine solche determinirte Pflicht von seiten der Obrigkeit, also auch kein Recht der Arbeiter. Denn Rechtspflicht und Recht bedingen sich gegenseitig. Wollte man aber ein Recht auf eine bestimmte Art von Arbeit annehmen, z. B. des Schlossers auf sein entsprechendes Handwerk, so müßte man schließlich alle Zweige des Erwerbslebens dem Staate überantworten. Denn in allen Zweigen des Erwerbsleben kann es zeitweilig Arbeitslose geben.

Ein aufmerksamer Leser könnte vielleicht versucht sein, uns hier eines Widerspruches zu zeihen. Die Staatsgewalt soll der Privatthätigkeit die Initiative lassen und sich auf Förderung und Nachhilfe beschränken, soweit wir vom Rechtsschutz absehen. Nun nimmt aber die persönliche Leistungsfähigkeit mit dem Culturfortschritt beständig zu. Also müßte, so scheint es, die Nothwendigkeit staatlicher Einmischung beständig abnehmen. Dem widerspricht aber die Erfahrung. Bei den am höchsten stehenden Culturvölkern macht sich das Bedürfniß des staatlichen Eingreifens am meisten fühlbar.

Der angedeutete Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Je mehr die Selbsthilfe ausreicht, um so weniger liegt für den Staat ein Grund zur Einmischung vor. Aber die Möglichkeit der individuellen Selbsthilfe nimmt thatsächlich bei fortschreitender Cultur ab, weil die Bedürfnisse immer zahlreicher und vielgestaltiger werden. Ein civilisirter Europäer hat eine viel größere Leistungsfähigkeit als ein halbwilder Neger, und doch vermag der letztere leichter selbst für sich zu sorgen als der erstere. Hierzu kommt, daß bei zunehmender Cultur die Arbeitstheilung und damit die Abhängigkeit des Einzelnen von fremder Arbeit immer größer wird. Dadurch erwachsen der öffentlichen Gewalt neue Aufgaben, auf materiellem Gebiet sowohl als auf geistigem, sowohl nach der Seite des Rechtsschutzes als nach der der Förderung. Namentlich die schützende Thätigkeit der Staatsgewalt wird immer verwickelter und schwieriger, weil die Eingriffe in fremde Rechtssphären sozusagen immer verdeckter

und unfaßbarer werden und bei steigender Cultur tausend neue Gegenstände und Mittel erhalten. Nicht wenig trägt hierzu die leider unbestreitbare Thatsache bei, daß mit der Zunahme der Cultur die Abnahme der Sittlichkeit vielfach gleichen Schritt hält. Je mehr die Gottesfurcht und Rechtschaffenheit abnimmt, desto mehr muß die staatliche Knute die Widerspänstigen in den Schranken der Pflicht halten.

5. Es bleiben uns zum Schluß noch zwei Fragen zu lösen, welche die Berechtigung des staatlichen Eingreifens auf dem volkswirthschaftlichen Gebiete betreffen.

Die erste Frage ist: Soll der Staat principiell sich direct an der Güterhervorbringung betheiligen, indem er selbst als Producent auftritt, um so das wirthschaftliche Leben im Interesse der Gesammtheit zu beeinflussen und zu beherrschen?

a) Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Staat auch Eigenthum, sowohl bewegliches als unbewegliches, besitzen kann. Er bedarf der Mittel zur Erfüllung seiner Aufgaben, vor allem eines bestimmten Einkommens, und es steht nichts im Wege, daß er einen Theil dieses Einkommens aus Staatseigenthum beziehe. Er kann also auf demselben Wege wie Private Güter erwerben und selbst verwalten oder verpachten. In den meisten Ländern haben die Regierungen ausgedehnte Waldungen als Staatseigenthum erworben, und dieselben eignen sich auch in besonderer Weise zum Staatseigenthum, nicht nur weil Private nur unter Voraussetzung sehr großen Eigenthums aus dem Ertrag von Waldungen leben können, sondern auch weil die Erhaltung der Wälder wegen ihres Einflusses auf die klimatischen Verhältnisse ein sehr wichtiges öffentliches Interesse bildet.

b) Es gibt ferner Erwerbszweige von öffentlichem Interesse, welche ohne Beeinträchtigung und Gefährdung der Gesammtheit kaum Einzelnen überlassen werden könnten. Unzweifelhaft ist das Münzwesen Sache der Staatsgewalt und wurde auch von jeher als Staatsregal behandelt; nur auf diesem Wege kann das Münzwesen die genügende Sicherheit bieten und wirksam dem Betrug durch Falschmünzerei vorgebeugt werden. Eine natürliche Folge des Münzregals ist auch, daß die Gold- und Silberbergwerke, deren Ertrag vorwiegend dem Geldbedarf dient, am füglichsten vom Staate selbst ausgebeutet werden. Auch das Post- und Telegraphenwesen wird am besten vom Staate selbst verwaltet, weil es in den Händen von Privaten weder die erforderliche Sicherheit noch Einheit und Raschheit besäße. Die Staatsgewalt soll dort eingreifen oder nachhelfen, wo die Privatthätigkeit für das öffentliche Bedürfniß nicht ausreicht. Aus demselben Grunde verlangen viele die Verstaatlichung sämmtlicher Eisenbahnen. Vom bloßen Rechtsstandpunkt läßt sich nichts dagegen einwenden, daß der Staat die schon bestehenden Privateisenbahnen ankaufe und den Bau von neuen Eisenbahnen sich selbst vorbehalte; das letztere schon deshalb, weil nur die Staatsgewalt die Vollmacht zu den beim Bau von Eisenbahnen fast regelmäßig nöthigen Zwangsenteignungen (Expropriationen) geben kann. Schon bestehende Privateisenbahnen kann er aber nicht gegen den Willen ihrer Besitzer verstaatlichen, solange diese nicht ihr Recht in sträflicher Weise zum Schaden des Gesammtwohls mißbrauchen und auf anderem Wege nicht genügend Abhilfe geschafft werden kann.

Für die Verstaatlichung der Eisenbahnen auf dem rechtlichen Wege scheinen auch die wirthschaftlichen Vortheile zu sprechen, welche die Staatsbahnen der Gesammtheit gewähren. Ferner wird das Eisenbahnwesen in den Händen des Staates einheitlicher organisirt.

Politisch dagegen hat die Verstaatlichung aller Eisenbahnen deshalb ihre Bedenken, weil sie eine ungeheure Menge von Beamten in directe Abhängigkeit von der Regierung bringt und leicht die politische und religiöse Freiheit gefährdet. Das

gilt besonders in constitutionellen Staaten, wo die am Ruder befindlichen Parteien gar zu gern die Macht im eigenen Interesse mißbrauchen. Trotz dieser Bedenken braucht man kein Prophet zu sein, um vorauszusagen, daß in den meisten Ländern die Verstaatlichung der Eisenbahnen eher zu- als abnehmen wird.

c) Wir gehen noch einen Schritt weiter und geben zu, daß die Regierung berechtigt sein kann, sich an gewissen Wirthschaftszweigen zu betheiligen, wenn es zur Förderung des Gesammtwohls sehr nützlich ist, daß es Musteranstalten in diesen Zweigen gebe und solche ohne die Obrigkeit nicht zu stande kommen.

d) Doch mit all diesen Staatsbetrieben sind gewisse Staatssocialisten noch nicht zufrieden. Sie verlangen allgemein und grundsätzlich directe Betheiligung des Staates an der Industrie, an Handel und Bergbau, damit er durch seinen übermächtigen Einfluß die Vertheilung des Nationaleinkommens reguliren könne. Die Absichten, aus denen diese Vorschläge hervorgehen, sind gewiß menschenfreundlich, aber sie beruhen auf einer schiefen Auffassung von den Aufgaben des Staates.

Die Staatsgewalt soll die Bedingungen schaffen, damit alle ihre Untergebenen, soweit dies ausführbar, selbstthätig ihr Glück erreichen. Sie soll also nicht die Privatthätigkeit überflüssig machen, sie unnütz verdrängen und alles in die staatliche Zwangsjacke stecken; nur schützend und nachhelfend soll sie sich bethätigen und mithin dort eingreifen, wo die Privatthätigkeit nicht ausreicht. Geht sie darüber hinaus, tritt sie grundsätzlich als Großindustrieller und Handeltreibender auf, so begibt sie sich auf ein ihr fremdes Gebiet, auf dem sie folgerichtig beim Socialismus anlangen muß. Wir fragen: wo soll der Staat seinen Unternehmungen in Handel und Industrie ein Ziel setzen? und auf welche Gebiete soll er sich beschränken? Hier haben wir keine objective Grenzscheide mehr, alles ist der Willkür der jeweiligen Staatslenker anheimgegeben, und naturgemäß würde die staatliche Production sich immer weiter auszudehnen streben.

6. Die zweite Frage betrifft die Staatsmonopole. Hat die Staatsgewalt das Recht, solche Monopole einzuführen? Man muß zweierlei Monopole unterscheiden, nach den zwei Arten von Zwecken, denen sie dienen sollen: fiscalische und nicht-fiscalische (volkswirthschaftliche). Die ersteren haben bloß den Zweck, der Regierung die nöthigen Steuern zu verschaffen; sie können zu den indirecten Steuern gezählt werden, und derartigen fiscalischen Monopolen begegnen wir von jeher in der Geschichte. Sehr häufig wurden solche Monopole an Privatpersonen verkauft oder verschenkt, freilich oft zum Nachtheile des Gemeinwohls. Ebenso gut wie der Staat zur Bestreitung der öffentlichen Auslagen Domänen besitzen darf, kann er ein Monopol zu demselben Zwecke sich vorbehalten, wenigstens soweit dadurch keine wohlerworbenen Privatrechte verletzt werden. Doch sollen ohne dringende Noth die unentbehrlichsten Lebensmittel nicht zu einem Monopol erhoben werden. Außerdem hat sich das Maß solcher Monopole auf die nothwendigen Staatseinkünfte zu beschränken; was darüber hinausliegt, ist eine unnütze und deshalb meist schädliche Behinderung der Privatthätigkeit.

Bei den nicht-fiscalischen Monopolen handelt es sich nicht um Gewinnung der erforderlichen Einkünfte, sondern um directe Beeinflussung der Volkswirthschaft im Interesse der Gesammtheit, und derartige Monopole können nur dann berechtigt sein, wenn sie zum Schutz und Wohl der Gesammtheit nothwendig sind, wie dies beim Münzregal, beim Postwesen der Fall ist; namentlich gilt das für den Fall, daß sich schon auf einem Gebiete eine nicht unbeträchtliche Privatindustrie oder überhaupt die Privatthätigkeit eingebürgert

hat. In diesem Fall ist die Einführung des Monopols nicht nur mit einer Beschränkung der Freiheit, sondern auch mit einer Beschlagnahme von Privateigenthum, allerdings gegen eine Entschädigung, verbunden.

Der bloße Nutzen genügt also zur Einführung derartiger Monopole nicht. Wer das Gegentheil annimmt, dürfte auch nichts dagegen einwenden, wenn die Staatsgewalt morgen die Verstaatlichung aller Waldungen, übermorgen die Verstaatlichung sämmtlicher Bergwerke und einen Tag später die Verstaatlichung sämmtlicher Bierbrauerein „im Interesse des Staates" beschlösse. Ja der ganze Platonische Idealstaat ließe sich leicht mit Hilfe dieses gefährlichen Grundsatzes verwirklichen.

Zehnter Artikel.

Excurs über den Liberalismus.

Wiederholt mußten wir in unseren Ausführungen über die Stellung des Staats zur Religion, zur Schule und zum wirthschaftlichen Leben auf den Liberalismus Bezug nehmen, und mancher Leser wird mit Ungeduld von uns eine Erklärung darüber verlangen, was man denn eigentlich unter Liberalismus zu verstehen habe. Wir kommen diesem berechtigten Verlangen um so lieber nach, als eine genaue Charakteristik des Liberalismus die richtige Auffassung der Aufgaben der Staatsgewalt nicht wenig fördert und zugleich als Wegweiser auf dem Gebiete der praktischen Politik dienen kann.

1. Was wir im folgenden vom Liberalismus sagen werden, gilt von dem System als solchem oder von der allgemeinen Geistesrichtung, nicht aber von diesem oder jenem Anhänger des Liberalismus. Nicht wenige Liberale hängen sich diesen Namen um, ohne das System des Liberalismus oder alle seine Lehren im einzelnen zu billigen. Manche lassen sich durch den schönen Namen der Freiheit blenden, ohne recht zu wissen, was der Liberalismus eigentlich ist und will [1].

Es wäre auch irrig, wenn man unter Liberalismus ein einheitliches, geschlossenes System verstehen wollte — wie etwa unter Zwinglianismus, Arianismus, Hegelianismus —; Liberalismus bezeichnet vielmehr eine große geistige Strömung, welche zwar gewisse gemeinsame treibende Ideen hat, im übrigen aber nach Zeit und Ort die verschiedensten Gestalten annimmt und sich namentlich in Bezug auf das nächste Ziel sehr oft verändert.

Man muß sich auch hüten, jedes Streben nach Freiheit als Liberalismus ansehen zu wollen. Die Freiheit ist ein hohes Gut, das einen wundersamen Zauber auf jedes menschliche Herz ausübt, und unmöglich kann jedes Streben nach diesem Gute schon als Liberalismus, d. h. als Angehörigkeit zu einer bestimmten Parteirichtung angesehen werden. Ebenso wenig darf man unter Liberalismus jedes Streben nach ungebundener Freiheit verstehen. Der Liberalismus ist nur eine bestimmte Art dieses Strebens nach Unabhängigkeit, und zwar eine Art, die erst in der neuern Zeit entstanden ist. Wir werden dem

[1] In England versteht man unter Liberalen die Anhänger der Partei, welche die Volksrechte gegenüber den Kronrechten betont. Darunter finden sich viele, welche den Grundsätzen des continentalen Liberalismus völlig fernstehen.

richtigen Begriff des Liberalismus leichter auf die Spur kommen, wenn wir einen Blick auf seine Entstehung werfen.

2. Die ersten Anfänge des Liberalismus als einer politischen Partei (des modernen Liberalismus) fallen in die Zeit der Restauration und gehen von Frankreich, dem Lande der großen Revolution, aus. Als im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts die Revolution niedergeworfen war und die Bourbonen sich mit den anderen Dynastien in der heiligen Allianz zum Schutz der Monarchie verbanden, sammelten sich die noch vorhandenen Reste der Revolutionspartei in geheimen Verbindungen, um die wichtigsten Forderungen der Revolution aufrecht zu erhalten und dieselben durch die Presse sowohl als durch bewaffnete Erhebungen und Straßenaufläufe durchzusetzen [1].

Der Wahlspruch der Revolutionsmänner war: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Aus diesem Wahlspruch entnahm die neue Partei die Forderung der Freiheit und Gleichheit in politischer und bürgerlicher Beziehung [2]. Alle Staatsangehörigen sollten möglichst frei und vor dem Gesetze völlig gleich sein. In diesem Grundsatz lag die Forderung der Beseitigung aller bürgerlichen und politischen Privilegien des Adels und der Geistlichkeit enthalten. Ebenso war darin die Forderung ausgesprochen: das Volk müsse seinen Antheil an der Gesetzgebung und Ueberwachung der Regierung haben. Ja im Grunde lag darin schon die Forderung des allgemeinen gleichen Wahlrechtes, die Forderung, daß allen in gleicher Weise der Zutritt zu den öffentlichen Aemtern freistehe. Diesen Grundsätzen entsprechend stellte die neue Partei die Forderung der Repräsentativverfassung an die Spitze ihres Programmes.

In einem Gemeinwesen, in welchem Katholiken, Calvinianer, Hugenotten, Lutheraner, Juden und Ungläubige nebeneinander lebten, konnte die Beseitigung aller Vorrechte des Clerus und die völlige Gleichheit aller vor dem Gesetz nur den Sinn haben: das Gesetz nimmt auf die religiösen Unterschiede keinerlei Rücksicht; damit war die Religion im Princip aus dem öffentlichen Leben verdrängt und zur Privatsache gemacht.

Sieht man sich die Grundsätze der neuen Partei an, so erkennt man unschwer, daß sie nichts enthalten als die Anwendung der „Menschenrechte" auf das öffentliche, politische und bürgerliche Leben. Ihr Programm war nur Rousseau in einer neuen, wenn man will, etwas purgirten Ausgabe. Der Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetz konnte im Munde von Männern, welche die absolute Monarchie bekämpften und sie auf Schritt und Tritt eifersüchtig überwachten, nur die Volkssouveränität bedeuten.

Weil die neue Partei sich besonders der Presse, der Volksversammlungen und Vereine als Mittel zu ihren Zwecken bediente, so forderte sie grundsätzlich unbeschränkte Preß- und Vereinsfreiheit. Jede Regung der Monarchie zur Stärkung ihrer Macht wurde streng überwacht, als eine Bedrohung der Volksfreiheit verschrieen und als Vorwand zum Anzetteln von Straßentumulten und Revolutionen benutzt.

Im Jahre 1830 gelang es dieser Partei, die legitime Dynastie aus Frankreich zu vertreiben und das Bürgerkönigthum oder Königthum von Volkes

[1] Fl. Rieß, Die moderne Irrlehre oder der Liberalismus. Freiburg 1866. S. 9.
[2] So auch im wesentlichen Pfizer im Staatslexikon von Rotteck, Art. Liberalismus.

Gnaden an die Stelle des Königthums von Gottes Gnaden zu setzen. Ihre Anhänger nannten sich selbst Liberale, und dieser Name ist ihnen geblieben. Ihre Gegner wurden bald Reactionäre, bald Conservative genannt. Aehnliche Parteien mit ähnlichen Zielen und Namen entstanden auch in den meisten anderen westeuropäischen Ländern.

Wie man aus diesem geschichtlichen Rückblick ersieht, ist der eigentliche Träger des Liberalismus die sogenannte Bourgeoisie, d. h. der zu Macht und Ansehen gelangte dritte Stand der französischen Nationalversammlung oder das gebildete Bürgerthum mit seinem Haß gegen Clerus und Adel sammt deren Privilegien. Das eigentliche Gebiet des Liberalismus ist das öffentliche gesellschaftliche Leben. Er bedeutet die möglichste Freiheit und Autonomie des Individuums in den gesellschaftlichen Beziehungen, und zwar in gleicher Weise für alle, unabhängig von Stand und Religion. Obwohl er aber zunächst ein politisch-sociales System ist, so hat er doch seine tiefsten Wurzeln auf religiösem Gebiet und treibt seine Aeste und Zweige in fast alle Gebiete hinein. Je nach der Folgerichtigkeit, mit der alle Folgerungen und Voraussetzungen dieser Grundanschauung gezogen und ausgesprochen werden, lassen sich verschiedene Abstufungen im Liberalismus unterscheiden.

3. Der vollständig folgerichtige Liberalismus, zu dem sich die fortgeschrittenen Liberalen in Frankreich, Belgien, Italien schon ganz offen bekennen, ist nichts als die auf das bürgerliche und politische Leben angewandte und consequent durchgeführte Autonomie des Individuums.

Jede höhere, nicht im Individuum selbst wurzelnde Autorität wird geläugnet, und die staatliche Autorität wird in Rousseau'scher Weise dadurch construirt, daß ein jeder einen Theil der Herrschaft über sich selbst an die Gesammtheit überträgt und somit im Grunde nur sich selbst gehorcht. Vom bloßen Nationalismus oder Atheismus unterscheidet sich der Liberalismus dadurch, daß er den Nationalismus oder Atheismus von dem Gebiet des Privatlebens auf das des Gesellschaftslebens überträgt. Jeder consequente Liberale muß Nationalist und Gottesläugner oder wenigstens Agnostiker sein. Atheismus und Nationalismus sind religiöse oder philosophische Systeme oder besser Irrthümer; der Liberalismus aber ist zunächst ein politisches System: der Liberalismus ist das Kind des atheistischen Nationalismus.

Die Folgerungen, die sich aus dieser Grundanschauung des folgerichtigen Liberalismus ergeben, sind leicht zu erkennen.

In Bezug auf die Religion und Moral ist nach liberalen Grundsätzen das Gesellschaftsleben religionslos, atheistisch, d. h. im öffentlichen Leben wird auf Gott und Religion keine Rücksicht genommen. Daher der Grundsatz: Der Staat ist atheistisch (l'état est athée). Aus diesem Grundsatz folgt weiter, daß Staat und Kirche vollständig zu trennen sind, daß jedem absolute Religionsfreiheit zu gewähren und der Schulunterricht als Staatssache rein weltlich, d. h. ohne Rücksicht auf Religion zu ertheilen ist[1].

[1] Wie sehr der Liberalismus jeder religiösen Regung im öffentlichen Leben feind ist, hat der Kampf um den Schulgesetzentwurf vom Jahre 1892 gezeigt. Zwar erhob sich in

Die Ordensleute sind aus den Schulen zu entfernen, und an die Stelle des religiösen Katechismus tritt der Laienkatechismus, in dem die Laienmoral gelehrt wird, d. h. eine Sittenlehre, die sich nicht auf Gottes Gebot stützt und auch keine religiösen Pflichten kennt, sondern nur von Pflichten gegen den Staat und die Mitbürger spricht und die Gewissenspflicht durch das Ehrgefühl oder sonst ein Privatinteresse zu ersetzen sucht. Nicht minder wird die Ehe durch Einführung der Zwangscivilehe von der Kirche losgerissen, ja gänzlich ihres religiösen Charakters entkleidet. Desgleichen sind die Spitäler, Armen- und Waisenhäuser und ähnliche Anstalten der Nächstenliebe zu „laicisiren“, d. h. jedem religiösen Einfluß zu entziehen[1]. Um wirksamer die letzte Einwirkung der Kirche auf das öffentliche Leben zu verhindern, hat man in Frankreich schon angefangen, die kirchliche Taufe durch eine „bürgerliche Taufe“ zu ersetzen, bei der man dem neuen Weltbürger einen Namen gibt, ihm eine phrygische Mütze aufsetzt, politische Reden und schließlich reichliche Mahlzeit hält.

In der Politik ist der folgerichtige Liberalismus republikanisch oder erstrebt wenigstens die constitutionelle Monarchie mit ihrem Schattenkönig. In Frankreich ist der Liberalismus bei diesem Ziele schon angelangt, und auch in Belgien, Italien, Spanien, Portugal macht er aus seinen republikanischen Bestrebungen kein Hehl mehr; anderwärts hält man es noch nicht für zeitgemäß, mit den wahren politischen Zielen an die Oeffentlichkeit zu rücken. Der Grundsatz der Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz müßte schließlich überall zur Demokratie führen; der einzige Grund, warum trotzdem der Liberalismus sich der consequent durchgeführten Demokratie abgeneigt zeigt, ist die Furcht, die einmal gewonnene Machtstellung zu verlieren. Träger des Liberalismus ist eben die Bourgeoisie, der zu Ansehen gelangte dritte Stand, der sich dem drohend nachdrängenden vierten Stande gegenüber krampfhaft an die constitutionelle Monarchie oder die plutokratische Republik klammert[2].

liberalen Kreisen ein wilder Lärm, als der Reichskanzler v. Caprivi im Landtage erklärte: „Es handelt sich um den Gegensatz von Christenthum und Atheismus“; aber gerade der Verlauf des Schulkampfes innerhalb und außerhalb des Landtages bewies die Wahrheit dieser Worte, und die Liberalen mußten sich aus ihren eigenen Kreisen den Vorwurf gar „zu vorsichtiger Umhüllung ihrer eigentlichen Gedanken und Ziele“, d. h. der Unehrlichkeit und Feigheit gefallen lassen. Derselbe Mann, der diesen Vorwurf erhob, schrieb damals: „Kein schärferer Gegensatz zu den Grundüberzeugungen der modernen Welt ist denkbar als das Wort des Reichskanzlers: ‚Das Wesentliche bei jedem Menschen ist sein Verhältniß zu Gott.‘ Diesem Satz, welchen man in einer Rede Cromwells oder einer päpstlichen Encyklika eher zu finden erwartet als bei einem Staatsmann des heutigen Deutschland, muß von seiten des Liberalismus mit dem größten Nachdruck der andere Satz entgegengestellt werden: Was über den wahren Werth des Menschen entscheidet, ist zuerst und zuletzt sein Verhältniß zur Menschheit“; d. h. auf das Verhältniß zu Gott kommt es gar nicht an. (Jodl, Moral, Religion und Schule. Stuttgart 1892. S. 14.)

[1] Sieh Deschamps, Der Liberalismus. Mainz 1878.

[2] So erklärt es sich leicht, warum in neuerer Zeit manche Anhänger des Liberalismus (z. B. Bluntschli) die demokratische Tendenz desselben zu bestreiten suchen und namentlich die Rousseau'sche Volkssouveränität bekämpfen. Es handelt sich eben um eine Machtfrage. Das starke Königthum soll den socialistischen Unhold im Zaume halten.

Auf dem Gebiete der Volkswirthschaft bekennt sich der folgerichtige Liberalismus zum Grundprincip der Physiokraten und Manchestermänner: man solle einen jeden machen lassen, was er wolle, solange er nicht in die Privatrechte eines andern unbefugt eingreife. Dementsprechend weist er dem Staate die Rolle des bloßen Polizisten oder Nachtwächters zu, der nur für die Rechtssicherheit zu sorgen hat (s. oben 448 ff.). Wenn sich in jüngster Zeit auch einzelne Liberale zu socialreformatorischen Velleitäten herbeilassen, so hat das fast nur in der Angst vor den Socialdemokraten seinen Grund.

Dieser volkswirthschaftliche Standpunkt ist es, der den Liberalismus vom Socialismus scheidet. In mancher Rücksicht führt letzterer nur die liberalen Anschauungen folgerichtig durch. So namentlich in Bezug auf das religiöse und politische Gebiet (168). Auf wirthschaftlichem Gebiete dagegen ist der Socialismus die Reaction des zu kurz gekommenen vierten Standes gegen die monopolisirende Kapitalwirthschaft des zur Macht gelangten dritten Standes. Der Liberalismus nahm seinen Ausgangspunkt vom religiösen und politischen Gebiet, der Socialismus dagegen geht vom volkswirthschaftlichen Gebiet aus; jener schwärmt für die möglichst allseitige Freiheit des Individuums, dieser dagegen für die planmäßige und gleichheitliche Organisation der Production und gerechte Vertheilung des gemeinsamen Arbeitsertrages.

Es könnte vielleicht sonderbar erscheinen, daß der Liberalismus, gegen sein Grundprincip, in Sachen des Schul- und Religionswesens heute nach einer immer größern Centralisation strebt. Der ältere Liberalismus (bis um die Mitte dieses Jahrhunderts) neigte auch im ganzen zu einer Befreiung der Schule und Kirche von den staatlichen Fesseln. Vielleicht waren es mehr taktische Gründe, welche den Liberalismus zuerst für die volle Freiheit der Schule und Kirche eintreten ließen. Man wollte durch diesen Köder die Katholiken und gläubigen Protestanten mancher Länder für die politischen Forderungen des Liberalismus gewinnen. Thatsächlich aber trat bald nach der Mitte dieses Jahrhunderts eine bedeutende Schwenkung ein. Der sogenannte jüngere Liberalismus wurde in Bezug auf Schule und Religion sehr centralistisch, ohne Zweifel in der Absicht, um so wirksamer den Einfluß der Kirche auf die Schule und das ganze öffentliche Leben brechen oder ganz aufheben zu können. Insoweit ist dieser scheinbare Widerspruch nur eine Folgerung des obersten liberalen Grundprincips der allseitigen individuellen Autonomie im öffentlichen Leben; denn diese Autonomie besagt wesentlich Unabhängigkeit des Menschen von Gott, mithin Losreißung der Schule von der Kirche und staatliche Ueberwachung jeder öffentlichen Wirksamkeit der Kirche.

Der Liberalismus unterscheidet nämlich zwischen der Freiheit der Kirche und der Freiheit des Individuums; bloß die letztere will er erhalten wissen; das haben die Liberalen im Culturkampf wiederholt erklärt. Also Freiheit des Individuums und Knechtung der Kirche. Es ist aber ein Widerspruch, dem Katholiken die persönliche Freiheit zu versprechen und ihn doch zugleich zu hindern, nach den Grundsätzen seines katholischen Glaubens zu leben; aber thatsächlich will auch der Liberalismus nur die individuelle, für alle gleiche Freiheit, welche die Unabhängigkeit von Gott und seinen Geboten einschließt, und um diese Freiheit allgemein zu verwirklichen, scheut er auch vor Zwang und Centralisation nicht zurück. Die Kirche mit ihren Ansprüchen auf Beeinflussung des öffentlichen Lebens widerspricht dem innersten Wesen des Liberalismus.

4. Eine zweite, gemäßigtere, aber minder consequente Richtung des Liberalismus will nicht atheistisch sein; sie gibt die Nothwendigkeit der Abhängigkeit des Menschen von Gott zu, anerkennt auch das natürliche Sittengesetz, soweit es durch die bloße Vernunft erkannt werden kann, läugnet aber die Nothwendigkeit oder Zulässigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Sie stellt sich ganz auf den Standpunkt der rein natürlichen Vernunft und nimmt keinerlei Rücksicht auf das Christenthum. Daraus ergibt sich als principielle Folgerung, daß keines von den christlichen oder positiven Bekenntnissen dem andern im öffentlichen Leben vorgezogen werden darf. Folgerichtig ausgebildet müßte dieser Liberalismus zu einer allgemein menschlichen, natürlichen Religion führen, welche in den Schulen gelehrt und überhaupt im öffentlichen Leben anerkannt wird. Der Staat ist wesentlich nicht christlich, will aber ebenso wenig irreligiös sein.

Dieses System ist eine unfolgerichtige Halbheit. Wenn man einmal die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Pflicht des Gehorsams gegen seine Gebote anerkennt, so folgt auch, daß der Mensch kein Recht hat, diesen Geboten ein Ziel zu setzen und etwa zu seinem Schöpfer zu sagen: Deinen Geboten, die mir durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt sind, werde ich gehorchen; wenn du mir aber noch auf andere Weise, nämlich durch positive Offenbarung, ein Gebot geben willst, so werde ich den Gehorsam aufkündigen. Ist Gott der Herr des Menschen, so steht es auch bei ihm, zu bestimmen, wie und was er befehlen will. Wer ihm in einem Gebote den Gehorsam formell verweigert, läugnet damit im Grunde seine Autorität und kann nur durch Inconsequenz in anderen die Pflicht des Gehorsams anerkennen[1]. Will also diese Form des Liberalismus nicht inconsequent sein, so muß sie entweder ihre Grundsätze aufgeben oder sich zum extremen Liberalismus bekennen.

5. Eine dritte, noch gemäßigtere Richtung, die auch unter gläubigen Protestanten (Liberal-Conservativen) ihre Anhänger zählt und früher auch unter Katholiken Vertheidiger besaß, steht zwar auf dem Boden der christlichen Offenbarung und will dieselbe für das Privatleben ganz und voll anerkennen, im öffentlichen staatlichen Leben aber von ihr absehen.

Die katholischen Vertreter dieser Richtung sind die sogenannten Liberal-Katholiken oder Katholisch-Liberalen. Ihr bedeutendster und beredtester Anhänger und Wortführer war schon in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der Abbé de Lamennais (1782—1854). Im Bunde der Kirche mit dem Absolutismus findet er eine Hauptquelle der religiösen Uebel seiner Zeit. Deshalb muß die Kirche sich gänzlich vom Staate trennen und auf jede Staatsunterstützung verzichten. Wenn die Kirche wieder arm und frei geworden ist und nur auf ihre eigene moralische Kraft vertraut, wird sie von neuem die Herrschaft über die Gemüther erringen. Im Namen der Menschheit und der Religion fordert er deshalb unbeschränkte Gewissens-, Cultus-, Preß- und Vereinsfreiheit. Gestützt auf diese „vier großen Freiheiten" soll sich die Kirche mit der Demokratie versöhnen; im freien Wettbewerb mit den anderen Religionsbekenntnissen wird sie dann ihre Ueberlegenheit siegreich beweisen.

Auch wohlgesinnte Katholiken (unter ihnen Lacordaire und Montalembert) ließen sich anfänglich durch die glänzende Beredsamkeit de Lamennais' blenden

[1] Sieh das Rundschreiben Leo's XIII. Libertas vom 20. Juni 1888.

und bestechen, zogen sich aber später von ihm zurück, als die folgerichtige Durchführung seiner Grundsätze die Ursache seines Zerfalls mit der Kirche wurde. Im Revolutionsjahre 1848 kam er als Vertreter des Socialismus in die Gesetzgebende Versammlung, wo er auf der äußersten Linken saß.

Die Hauptforderung Lamennais': allgemeine und unbeschränkte Cultus- oder Religionsfreiheit, wurde schon von Gregor XVI. verworfen. Später hat Pius IX. fast alle Irrthümer des von Lamennais begründeten „Liberalkatholicismus" verurtheilt[1]. Und gewiß mit Recht.

Es handelt sich ja für de Lamennais nicht darum, ob unter gewissen Voraussetzungen, wenigstens innerhalb bestimmter Schranken, die Cultusfreiheit nothwendig sei. Kein Mensch läugnet diese Nothwendigkeit für den Fall, daß in einem Staate einmal mehrere Bekenntnisse thatsächlich im ruhigen Besitzstand sind und eine Behinderung der freien Religionsübung nur größere Uebel heraufbeschwören würde. Aber darum handelt es sich für den Liberalkatholicismus nicht. Er verlangt grundsätzlich und allgemein Religionsfreiheit als den an und für sich wünschenswerthen und berechtigten Zustand. Diese Forderung steht aber im Widerspruch mit dem Wesen und den Rechten der Kirche.

Christus hat nur eine Religion gestiftet und die Verkündigung und Pflege derselben der katholischen Kirche und nur ihr anvertraut. Nach katholischen Grundsätzen ist deshalb jeder andere Cult verwerflich und hat aus sich kein Recht, öffentlich geübt und geduldet zu werden. Eine katholische Regierung genügt ihrer Pflicht keineswegs, wenn sie die katholische Kirche behandelt wie alle anderen Bekenntnisse. Sie soll die Kirche — und zwar sie allein — beschützen und fördern. Die Unhaltbarkeit der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat haben wir schon früher (505 ff.) dargelegt.

Der liberale Katholicismus mit seinen großen Freiheiten muß auch folgerichtig zum vollen Liberalismus führen. Wenn einmal die katholische Kirche im öffentlichen Leben nicht mehr Anerkennung beanspruchen darf als jede beliebige Secte, warum denn nicht auch im Privatleben? Ein überzeugungstreuer Katholik muß seinen Glauben auch im öffentlichen Leben bethätigen. Er muß dafür sorgen, daß die Kinder katholisch erzogen, die Ehen nach den Vorschriften der Kirche eingegangen werden; er muß die Vorschriften der Kirche über Feiertage, ihr Eigenthum und ihre Freiheiten in Bezug auf die Erziehung der Jugend und des Clerus u. s. w. nicht nur nicht beeinträchtigen, sondern schützen und vertheidigen. Thut er das nicht, so verläugnet er eben damit seine Grundsätze und geräth in Widerspruch mit sich selbst.

---

[1] Besonders im § 10 des Syllabus. *Propos. 77:* Aetate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem, ceteris quibuscunque cultibus exclusis. — *Propos. 78:* Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiuscunque cultus exercitium habere. — *Propos. 79:* Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam, quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam. — *Propos 80:* Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

Es war auch ein arger Irrthum von seiten Lamennais' und seiner Anhänger, zu glauben, unbeschränkte Cultus-, Preß- und Vereinsfreiheit werde der Kirche nothwendig zum Siege über alle Irrthümer verhelfen. Die Macht des Bösen ist leider eine größere als die des Guten, ein Mensch wird leichter zum Bösen verführt als zum Guten angezogen; denn der Hang zum Bösen ist in jedem Menschen groß, und an den inneren Leidenschaften findet die von außen an ihn herantretende Verlockung mächtige und listige Bundesgenossen. Außerdem stehen den Bösen viele Mittel zu Gebote, deren Gebrauch den Guten das Gewissen verbietet. Es herrscht also keine Gleichheit im Wettkampf zwischen dem Guten und Bösen. Die Erfahrung bestätigt auch, daß der Sieg nur zu oft auf seiten des Bösen ist.

Fünftes Kapitel.

Die Functionen der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Begriff und Eintheilung der staatlichen Functionen.

Obwohl die öffentliche Gewalt in einem und demselben Staate nur eine sein kann, so umfaßt sie doch mehrere verschiedenartige Befugnisse, und diese wollen wir jetzt kennen lernen. Während wir im vorhergehenden Kapitel die Gegenstände bestimmten, die unter verschiedener Rücksicht der Staatsgewalt unterstehen, werden wir jetzt die verschiedenen Arten untersuchen und festsetzen, in welchen sie sich in Bezug auf die genannten Gegenstände zur Erreichung ihres Zweckes bethätigen könne. Man pflegt diese verschiedenen Arten von Befugnissen Functionen der Staatsgewalt zu nennen.

Aristoteles unterscheidet in seiner Politik drei Theile (μέρη) der Staatsgewalt oder drei öffentliche Functionen: die berathende (τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν), die regierende, verwaltende oder obrigkeitliche (τὸ περὶ τὰς ἀρχάς) und die richterliche (τὸ δικάζον)[1]. Augenscheinlich geht er in dieser Eintheilung von der athenischen Verfassung aus, wie er sie zu seiner Zeit vor Augen hatte. Der erste oder berathende Theil bezeichnet die höchste Gewalt der Volksversammlung (βουλή) und enthält das Recht der Gesetzgebung, der Entscheidung über Krieg und Frieden, über Abschluß und Auflösung von Bündnissen, über Todesstrafe und Verbannung, über Vermögenseinziehung, endlich das Recht, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen. Der zweite und dritte entsprechen ungefähr unserer Auffassung von der ausführenden und richterlichen Gewalt, nur sind beide viel eingeschränkter, indem einige Befugnisse beider der Volksversammlung vorbehalten sind. Die Aristotelische Unterscheidung ist also weniger eine Unterscheidung der staatlichen Functionen als eine Eintheilung der Staatsgewalt nach verschiedenen Gegenständen. Denn die Volksversammlung hat gesetzgebende und für gewisse Fälle auch richterliche Gewalt, ja sogar einen Theil der Regierungsgewalt in unserem Sinne.

Theoretisch lassen sich füglich drei Functionen in der Staatsgewalt unterscheiden: die gesetzgebende, richterliche und ausführende; nur muß man, wie Bluntschli richtig einwendet[2], die ausführende Gewalt in einem

---

[1] Polit. IV. 14, 1297 b. 41. [2] Die Lehre vom modernen Staat I, 593.

weitern Sinne auffassen, als das Wort anzudeuten scheint. Wörtlich bedeutet die Ausführung nur die Maßregeln, die nach Erlaß des Gesetzes nöthig sind, um dem Gesetz praktische Geltung zu verschaffen. Damit sind aber nicht alle Befugnisse erschöpft, welche der Staatsgewalt außer der gesetzgebenden und richterlichen Function zukommen. Innerhalb der bestehenden Gesetze kann die Obrigkeit manches anordnen und bestimmen, was sich keineswegs als eine bloße Ausführung der Gesetze ansehen läßt. Auch das Recht, den Staat nach außen zu vertreten, vorkommenden Falls Handelsverträge abzuschließen, neue Landesgebiete zu erwerben u. dgl., läßt sich wohl kaum unter den Begriff der ausführenden Gewalt (Executivgewalt) im strengen Sinne bringen. Manche wollen deshalb, daß man nicht von ausführender Gewalt, sondern von Regierungsgewalt rede. Doch befriedigt auch dieser Ausdruck nicht ganz. Denn genau gesprochen gehört die Gesetzgebung auch zur Regierung. Indessen kommt schließlich auf den Namen wenig an, wenn man nur in der Sache einig ist.

Vielleicht läßt sich auf folgende Weise eine erschöpfende Eintheilung der staatlichen Functionen und zugleich ein tieferer Einblick in das Wesen derselben gewinnen. Die Staatsgewalt umfaßt sämmtliche Befugnisse, die dem Leiter des politischen Gemeinwesens nothwendig sind, um dieses wirksam zu seinem Ziele führen zu können. Zu diesen Befugnissen gehört vor allem:

1. Die Gesetzgebungsgewalt, d. h. das Recht, allgemein verpflichtende Normen für die gesellschaftliche Thätigkeit des Staates aufzustellen.

2. Die Regierungsgewalt oder Executivgewalt im weitern Sinne, d. h. die Befugniß, innerhalb der gesetzlichen Normen alles zum Wohl des Gemeinwesens nach Lage der Umstände Nothwendige anzuordnen und zu befehlen. Diese Gewalt umfaßt also alle dem Leiter des Staates nothwendigen Rechte mit Ausnahme der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt. Zu dieser Regierungsgewalt gehört:

a) Die Executivgewalt im engern Sinne, d. h. das Recht, die zur Durchführung der Gesetze nöthigen Anstalten zu treffen, die erforderlichen Beamten zu ernennen, den Uebertretungen möglichst vorzubeugen (Präventivpolizei).

b) Die Gewalt, alles übrige nach Lage der Umstände Erforderliche anzuordnen, z. B. allgemeinen Gefahren und Unglücksfällen, die von seiten der Elemente: Ueberschwemmungen, Verbreitung von Krankheiten und Seuchen, Hungersnoth u. dgl., drohen, zuvorzukommen, und wenn sie doch eingetroffen sind, sie nach Kräften zu beseitigen und den Bedrängten zu Hilfe zu eilen, soweit Privatthätigkeit nicht ausreicht. In dieser Gewalt ist auch das Recht enthalten, die Privatthätigkeit auf wirthschaftlichem und höherem Culturgebiete zu fördern oder die Bedingungen einer reichern Entfaltung der Privatthätigkeit zu setzen. Diese fördernde Thätigkeit läßt sich nach den verschiedenen Gegenständen unterscheiden, auf welche sich die Staatsgewalt bezieht, und von denen wir im vorigen Kapitel gehandelt haben.

c) Zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf die Staatsgewalt der materiellen Mittel. Sie ist deshalb befugt, diese nothwendigen Mittel von ihren Unterthanen als Steuern zu verlangen oder öffentliches Eigenthum zu besitzen, aus dem sie die allgemeinen Auslagen bestreitet.

3. Die richterliche Gewalt, d. h. die Befugniß, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen durch Schlichtung der Rechtsstreitigkeiten und Bestrafung der Rechtsverletzungen.

4. Bisher haben wir den Staat nur in sich selbst betrachtet. Betrachten wir ihn in seinen Beziehungen nach außen, so bedarf die Staatsgewalt der doppelten Befugniß: a) seine Rechte gegen fremde Eingriffe zu schützen, und zwar nöthigenfalls mit Waffengewalt, und b) seine Interessen im internationalen Verkehr, soweit es ohne Verletzung fremder Rechte geschehen kann, zu vertreten und zu fördern (durch Absendung von Gesandten, durch Abschließung von Verträgen u. dgl.).

Die drei erstgenannten Functionen gehören zum innern Staatsrecht, die letztgenannte dagegen, wenigstens vorwiegend, ins Völkerrecht und wird daher erst im folgenden Buche zur Sprache kommen.

Zweiter Artikel.

Die gesetzgebende Gewalt.

1. Schon im ersten Bande (347 ff.) haben wir eingehend über die Nothwendigkeit und die wesentlichen Eigenschaften der positiven Gesetze gehandelt. Wir können uns deshalb an dieser Stelle kurz fassen.

Daraus, daß für den Staat positive Gesetze unumgänglich nöthig sind, folgt auch das Recht der Staatsgewalt zum Erlaß solcher Gesetze oder die Gesetzgebungsgewalt. Der Gegenstand, auf den sich diese Gewalt erstreckt, ergibt sich zur Genüge aus dem, was wir über die Eigenschaften der positiven Gesetze überhaupt (I, 352) und über den Zweck und Umfang der Staatsgewalt im besondern (469 ff. 487 ff.) gesagt haben.

2. Die Staatsgesetze pflegen mit Rücksicht auf ihren Inhalt eingetheilt zu werden:

a) in Verfassungs- oder Grundgesetze und organische Gesetze. Die ersteren regeln die Grundeinrichtungen des Staates, die letzteren bilden die Verfassung im einzelnen weiter aus;

b) in privatrechtliche und öffentlich-rechtliche, je nachdem sie das Privatrecht oder das öffentliche Recht zum Gegenstande haben, d. h. die Beziehungen der Glieder des Staates zu einander oder zum Gemeinwesen regeln. Beide Arten pflegen wieder je nach der Verschiedenheit ihres Gegenstandes unterabgetheilt zu werden, z. B. die öffentlich-rechtlichen in Finanzgesetze, Verwaltungs-, Militär-, Strafgesetze u. s. w.

3. Die Entstehung der Gesetze betreffend läßt sich rein philosophisch nichts anderes behaupten, als daß sie von der zuständigen Autorität in der durch Verfassung oder Gewohnheit festgesetzten Weise erlassen werden und überhaupt den allgemeinen Erfordernissen der positiven Gesetze genügen. Selbstverständlich ist es Gewissenspflicht des Gesetzgebers, mag dieser nun eine einzelne Person oder eine Versammlung sein, das zu erlassende Gesetz ernstlich zu prüfen. Denn er trägt die Verantwortung für die voraussichtlichen Folgen desselben, und diese Verantwortung ist nicht gering, da das Wohl und Wehe des Staates an erster Stelle von der Weisheit der Gesetze abhängt. Ist eine einzelne Person Gesetzgeber, wie dies in den absoluten Monarchien der Fall

ist, so ist es strenge Pflicht derselben, einsichtige und erfahrene Männer zu Rathe zu ziehen. Auch eine gesetzgebende Versammlung hat sich an diese Pflicht zu halten, insofern sie wenigstens die Sachkundigen in ihrem eigenen Schoße über die Gesetzesvorschläge, soweit nöthig, anzuhören hat. In Anbetracht der Wichtigkeit der Gesetzgebung für das Gedeihen des Staates ist es gewiß ein sehr heilsamer und festzuhaltender Gebrauch, daß man beim Beginne der Berathungen den Spender alles Lichtes um den Segen für die gesetzgeberischen Arbeiten anfleht. Nur der hochmüthige Unglaube schämt sich dessen. Eine derartige Anrufung der göttlichen Hilfe hat auch das Gute, daß sie die Gesetzgeber nachdrücklich an das höchste Ziel erinnert, auf welches jede irdische Gesetzgebung in letzter Linie hinzielen soll.

Die Zahl der Gesetze soll nicht allzu groß sein, damit die Freiheit nicht über Gebühr eingeschränkt und die Kenntniß derselben nicht allzu schwer gemacht werde. Die zu Recht bestehenden Gesetze sollen nur aus sehr wichtigen Gründen abgeändert werden (I, 356).

Die Gesichtspunkte, welche den Gesetzgeber bei Berathung der Gesetze zu leiten haben, sind nicht Privat- oder Parteirücksichten, sondern nur das wahre Wohl der Gesammtheit. Ein von einem bestimmten Bezirke gewähltes Mitglied der gesetzgebenden Versammlung darf den Wünschen seiner Wähler nur so weit Rechnung tragen, als es ohne Beeinträchtigung des Gesammtwohles geschehen kann [1].

4. Weil die Gesetzgeber eine so wichtige und schwierige Aufgabe haben und ihre in alle Verhältnisse tief eingreifende Thätigkeit das Gemeinwohl in so hohem Grade bedingt, so ist es Pflicht der Wähler, nur erleuchtete, rechtschaffene, gewissenhafte und religiös gesinnte Männer in die Gesetzgebung zu schicken, nicht ruinirte, zweifelhafte Existenzen und Abenteurer, welche ihrer Aufgabe nicht gewachsen sind und für die gewissenhafte Erledigung derselben keine genügende Bürgschaft geben. Nur soweit es infolge besonderer Umstände nicht möglich ist, einen diesen Anforderungen entsprechenden Mann zum Abgeordneten zu wählen, kann es erlaubt bezw. Pflicht sein, für einen weniger guten zu stimmen, wenn dadurch die Wahl eines schlechtern verhindert werden kann [2].

5. Wie der Erlaß, so ist auch die Abschaffung, Abänderung und authentische Auslegung der Gesetze an erster Stelle Sache des Gesetzgebers (I, 357). Nur in seinem Auftrag oder wenigstens mit seiner Einwilligung können andere die bestehenden Gesetze abändern oder authentisch auslegen. In den modernen Repräsentativ-Verfassungen wird die gewöhnliche authentische Erklärung oder Interpretation (im Gegensatz zur bloß doctrinären Auslegung der Vertreter der Wissenschaft) von den Gerichten ausgeübt, und nur durch ein neues Gesetz oder durch einen Zusatz zu dem bestehenden kann die Gesetzgebungsgewalt diese gerichtliche Auslegung für die Zukunft ausschließen. Den amerikanischen Gerichtshöfen steht sogar grundgesetzlich das Recht zu, einem Gesetze die Anerkennung und Vollziehung zu versagen, wenn dasselbe nach ihrer Ueberzeugung der Verfassung widerspricht.

[1] In diesem Sinne bestimmt die preußische Verfassung § 83: „Die Mitglieder beider Kammern sind Vertreter des ganzen Volkes. Sie stimmen nach ihrer freien Ueberzeugung und sind an Aufträge und Instructionen nicht gebunden."

[2] Für weitere Erörterungen über die Pflichten der Wähler s. Lehmkuhl in den „Stimmen aus Maria-Laach" XXIX, 105.

6. Man pflegt hier noch die Frage aufzuwerfen, ob der Gesetzgeber seinen eigenen Gesetzen unterworfen sei. Diese Frage gilt nicht bloß in Bezug auf den staatlichen, sondern auch in Bezug auf jeden menschlichen Gesetzgeber, soweit die von ihm erlassenen positiven Gesetze in Betracht kommen. Wir sagen: positive Gesetze. Wenn nämlich die positiven Gesetze Handlungen vorschreiben oder verbieten, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten sind, so ist der Gesetzgeber denselben unterworfen, insoweit es naturrechtliche Vorschriften sind. Das Naturgesetz gilt für die Obrigkeit ebenso gut als für die Unterthanen.

Die aufgeworfene Frage ist ohne Bedeutung, wenn der Gesetzgeber eine Mehrheit von Personen (Versammlung, Collegium) ist. Denn in dieser Voraussetzung sind die einzelnen Personen als solche nicht Gesetzgeber, sondern Unterthanen, mithin den Gesetzen unterworfen. Ist dagegen der Gesetzgeber eine einzelne Person, wie dies in der strengen Monarchie der Fall ist, so muß zunächst zwischen der bloßen Gewissenspflicht und dem gesetzlichen Zwang unterschieden werden. Der Monarch kann natürlich von niemand mit Zwang zur Beobachtung der von ihm erlassenen Gesetze angehalten werden. Er untersteht keinem Höhern, der ihn richten und strafen könnte. Wohl aber scheint er nach der begründetern Ansicht im Gewissen verpflichtet zu sein, diejenigen Gesetze zu beobachten, welche allgemeiner Natur sind (also nicht bloß unmittelbar für einzelne Stände gelten) und ihrem Gegenstand nach den König ebenso gut angehen als die Unterthanen, z. B. die positiven Gesetze über die Giltigkeit der Verträge u. dgl.

Der Grund dieser Verpflichtung liegt in der hervorragenden Stellung des Monarchen. Hat er eine allgemeine Norm als zum Gemeinwohl erforderlich aufgestellt, so ist es eine Forderung der Vernunft, daß auch er selbst sich daran halte, weil sein Beispiel einen mächtigen Einfluß auf die Unterthanen ausübt. Auch scheint es ungeziemend, daß das Haupt des Gemeinwesens mit den Gliedern in solchen Dingen nicht übereinstimme, in denen die Würde des Monarchen keine Ausnahme erheischt. Endlich liegt eine gewisse Unbilligkeit darin, daß der Herrscher den Unterthanen Lasten auferlege, sich selbst aber allgemein, auch wo kein besonderer Grund vorliegt, davon befreie [1]. Der Gesetzgeber wird also bloß indirect durch sein eigenes Gesetz verpflichtet, insofern ihm das Naturgesetz vorschreibt, sich an die allgemeinen Gesetze zu halten, die er erläßt.

Dritter Artikel.

Die Executivgewalt.

Ursprünglich waren wohl fast überall sämmtliche Functionen der Staatsgewalt in einer Person vereinigt. Die Executiv- oder Regierungsgewalt in unserem heutigen Sinne hat noch einen Rest dieser Einheit erhalten, indem sie nicht bloß die Gesetze ausführt, sondern auch sowohl an der gesetzgebenden als an der richterlichen Gewalt Antheil hat oder maßgebenden Einfluß auf dieselbe ausübt. Mit dieser Bemerkung löst sich die Streitfrage, ob die Regierungsgewalt als eine vierte Function anzusehen sei, welche über den übrigen Functionen der Staatsgewalt: der gesetzgebenden, ausführenden und richterlichen, stehe und sie sozusagen zur Einheit im Handeln zusammenfasse. H. Ahrens [2], welcher dieser Ansicht ist, betrachtet die Regierung als „die oberste Staatsgewalt, welche, unterschieden von der bloß vollziehenden Gewalt, den höhern

[1] Suarez, De legib. l. III. c. 35 n. 6 sqq. [2] Naturrecht II, 311 und 421.

Einigungspunkt aller staatlichen Functionen bildet". Allein seine Ausführungen beweisen nur, daß die staatlichen Functionen innerlich als ein Ganzes zusammenhangen, daß sie sich mithin nie vollständig voneinander trennen lassen; sie beweisen auch, daß die heutige Regierungsthätigkeit nicht eine bloß ausführende oder vollstreckende im strengen Sinne dieses Wortes ist, aber keineswegs, daß diese Regierungsgewalt im Unterschied zur gesetzgebenden und richterlichen als eine höhere aufzufassen sei. Freilich werden die Regierungen als über den gesetzgebenden Versammlungen und den Gerichten stehend angesehen, aber nur deshalb, weil sie auch an der gesetzgebenden Gewalt Antheil haben, und zwar einen sehr wichtigen. Wenn ohne Zustimmung der Regierung kein Gesetz in Kraft treten kann, wenn sie darüber zu wachen hat, ob neue Gesetze nothwendig seien, und mit den dazu nöthigen Vorarbeiten und Anträgen betraut ist, so nimmt sie dadurch wesentlichen Antheil an der gesetzgebenden Function. Diese ist die wichtigste und höchste von allen staatlichen Functionen.

Die Regierungsgewalt — mit Ausschluß der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt — umfaßt folgende Functionen: 1. die Ausführung der Gesetze im engern Sinne (Verwaltung oder Administration); 2. die Polizei, welche zunächst für die Sicherheit zu sorgen hat, indem sie den Störungen der Rechtsordnung vorbeugt (Sicherheitspolizei), und sodann für die öffentliche Wohlfahrt durch Verhütung von Unglücksfällen (ansteckenden Krankheiten, Ueberschwemmungen u. dgl.) und durch Förderung von Einrichtungen und Anstalten zum Gedeihen der Gesammtheit (Post und sonstiges Verkehrswesen, Förderung des Handels, der Landwirthschaft, der Industrie, des Unterrichtes) u. s. w. (Wohlfahrtspolizei); 3. die Vertretung des Staates nach außen (auswärtige Politik, Diplomatie); 4. die Finanzverwaltung; 5. die Militärverwaltung. Die eingehende Behandlung dieser Functionen gehört ins positive Staatsrecht und ändert sich nach der Verschiedenheit der Staaten. Wir werden uns deshalb mit einigen kurzen Bemerkungen, die zum Verständniß des Wesens dieser Functionen erforderlich sind, begnügen. Weil aber die Regierung zur Erledigung ihrer Obliegenheiten der Beamten bedarf, so wollen wir zuvor ein paar Worte über das Staatsamt vorausschicken.

§ 1.

Das Staatsamt.

1. Unter Amt im allgemeinen versteht man einen bestimmten Wirkungskreis mit einer bestimmten Summe von Pflichten und Rechten, welcher einer Person zum Nutzen eines Gemeinwesens übertragen wurde. Der Bediente und Lohnarbeiter steht im Dienste einer einzelnen Person und erhält seinen Lohn; der Beamte steht im Dienste einer Gesammtheit und wird besoldet.

Je nach der Verschiedenheit der Gemeinschaft, zu deren Nutzen das Amt besteht, unterscheidet man kirchliche und staatliche Aemter, Gemeindeämter u. s. w. Berufsbeamte sind solche, welche aus der Verwaltung gewisser Aemter sich einen Lebensberuf machen.

Das Staatsamt, das wir hier hauptsächlich im Auge haben, wird vom Staat oder dessen Vertretern einer Person zum Nutzen der Gesammtheit übertragen. Der Staatsbeamte steht also nicht im Dienste der Person, welche das

Amt verleiht, sondern in dem des Gemeinwesens. Freilich hat er dem Verleiher des Amtes oder seinen Vorgesetzten zu gehorchen, aber diese dürfen ihm nur befehlen, was zum Nutzen der Gesammtheit erforderlich ist.

Weil der Beamte angestellt wird oder seine Rechte und Pflichten durch Uebertragung erhält, so kann der Monarch, welcher seine Gewalt kraft eigenen Rechts ausübt, nicht als Beamter angesehen werden, obwohl ihm die Gewalt nur zum Nutzen der Gesammtheit verliehen ist. Noch viel weniger natürlich ist die Gesammtheit selbst, auch wenn sie im Besitze der höchsten Gewalt ist, als Beamter zu betrachten, schon deshalb, weil niemand sein eigener Beamter sein kann.

2. Die Uebertragung des Amtes geschieht durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag zwischen dem Amtscandidaten und dem Uebertragenden namens der Gesammtheit. Die aus diesem Vertrage sich für den Beamten ergebende Verpflichtung ist die der Gerechtigkeit und des Gehorsams. Aus Gerechtigkeit ist er der Gesammtheit verpflichtet, sein Amt treu zu verwalten, und außerdem liegt ihm die Pflicht des Gehorsams gegen seine Vorgesetzten in Sachen des Amtes ob. Als Entgelt hat er das Recht auf die gebührende Besoldung und die Belassung in seinem Amte während der vereinbarten Zeit, wofern er seiner Pflicht treu nachkommt. Es ist also nicht einfachhin richtig, wenn behauptet wird, der Beamte habe wohl Rechte aus dem Amte (Besoldung), aber kein Recht auf das Amt. Vor der Anstellung hat er allerdings kein strenges Recht auf das Amt; ist aber diese rechtmäßig erfolgt, und genügt er seinen Obliegenheiten, so hat er auch das Recht auf den Besitz des Amtes für die ausdrücklich oder stillschweigend vereinbarte Zeit, weil dieser Besitz mit zeitlichen Vortheilen für ihn verbunden ist.

3. Pflicht des Staatsoberhauptes ist es, nur würdige Männer in den Staatsdienst aufzunehmen, d. h. solche, die nicht nur den besonderen Obliegenheiten ihres Amtes gerecht werden, sondern auch rechtschaffen und gewissenhaft sind. Je höher und einflußreicher ein Amt ist, um so größer wird auch die Pflicht, nur wahrhaft würdige Männer damit zu betrauen, weil ihr Beispiel den größten Einfluß ausübt und die Amtsgewalt ihnen so viel Gelegenheit bietet, auf die Haltung ihrer Untergebenen einzuwirken.

Die Berufsbeamten bilden unter sich einen Stand mit eigenthümlichen Rechten und Pflichten, und zwar einen für das Gesammtwohl sehr wichtigen und einflußreichen Stand. Derselbe darf aber nicht in eine Art Kaste ausarten, die sich vom Volke engherzig abschließt, alles absolutistisch von oben herab regeln will und schließlich zu einem steifen, schwerfälligen, wie ein Alp auf dem ganzen öffentlichen Leben lastenden Mechanismus ausartet. Das ist der Bureaukratismus. Mit diesem Namen bezeichnet man jenes Beamtenthum, das sich nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck betrachtet, oder das die Allregiererei durch ein weitverzweigtes, gewerbsmäßiges und mittelmäßiges Beamtenheer als höchstes Ziel verfolgt[1] und selbst das Staatsoberhaupt in seinen Entschließungen lähmt.

Das System der Volksvertretung hat zwar viele Härten des frühern Bureaukratismus glücklich beseitigt, aber eine gewisse Neigung, nach Möglichkeit alles in

[1] Vgl. Fr. v. Hertling, Bureaukratie (im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft).

seinen Kreis zu ziehen und pedantisch, unterofficiersmäßig, in geistlos mechanischer Weise zu beherrschen, liegt in der Natur eines mächtigen, weitverzweigten und vom Volke unabhängigen Beamtenstandes. Mit Recht macht Mohl [1] auf den viel humanern Ton aufmerksam, in dem die Beamten in England und der Schweiz mit dem Volke verkehren. Dort sind eben die Beamten nicht eine eigene, vom Volke unabhängige Corporation, welche sich wie ein eiserner Panzer alles erdrückend um das gesammte Volksleben legt. Sie gehen zum größten Theil aus dem Volke hervor, hangen von ihm ab und sind deshalb gezwungen, nicht nur in ihrem Benehmen sich herablassend zu zeigen, sondern auch nur das Beste des Volkes zu suchen und ihm nicht durch unnütze Allregiererei lästig zu werden. Wo hingegen die Beamten einen ganz getrennten, von oben herab ernannten und geleiteten Stand bilden, sind sie mehr darauf angewiesen, ihre Blicke nach oben zu richten als nach unten. Schon um des lieben Brodes willen müssen sie trachten, sich möglichst willen- und gesinnungslos an die höhere Behörde hinzugeben, und damit ist eine treffliche Schule für charakterlose Mittelmäßigkeiten geschaffen [2].

---

[1] Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 108.

[2] Man höre hierüber einen unverdächtigen Zeugen. „Wenn Amerika", schreibt Fr. v. Holtzendorff (Augsburger Allgem. Zeitung 1882 Nr. 136 Beilage), „gegenwärtig, trotz seiner hinter Deutschland weit zurückstehenden Schulen, so erstaunenswerthe Fortschritte auf dem Gebiete der Technik macht, und Deutschland, trotz seiner zahlreichen Unterrichtsanstalten, vergleichungsweise erfindungsarm in neuerer Zeit sich erwiesen hat, so rührt dies großentheils daher, daß Militär- und Beamtenthum als Anziehungspunkte für den Amerikaner wenig in Betracht kommen; das Talent der Amerikaner steckt vorwiegend in der Advocatur und in der technisch-wirthschaftlichen Arbeit, während umgekehrt in Deutschland die Anziehungskraft der Armee, d. h. die lebenslängliche Offizierscarrière, und des Staatsdienstes eine so große ist, daß unser wirthschaftliches Leben nothwendig eine Beschränkung erleiden muß. Wer in den einander entsprechenden Gesellschaftsschichten der Engländer und der Deutschen Vergleichungen anstellt, kann nicht umhin, anzuerkennen, daß in Deutschland unter den jungen Leuten zwischen 16 bis 20 Jahren das Wissen, in England das Können und Wollen stärker entwickelt ist. Die Anziehungskraft unseres großen bureaukratischen Apparates liegt weniger in der Erregung des Ehrgeizes als in der wirthschaftlichen Perspective, wonach bei mäßiger Anstrengung ein sicherer Erwerb ohne die Uebernahme wirthschaftlicher Verantwortlichkeit geboten wird. Das Staatsbeamtenthum und die militärische Carrière in Deutschland, Oesterreich und Italien zerstören wahrscheinlich, indem sie einen großen Theil der Talente absorbiren, auch einen großen Theil des Unternehmungsgeistes, der in England und Amerika dem wirthschaftlichen Gebiet erhalten bleibt: der Grundzug, wenn nicht gerade der Charakterlosigkeit, so doch einer weichen Passivität und vorsichtigen Zurückhaltung wird innerhalb der gebildeten Klassen Deutschlands immer allgemeiner. Gewiß kann Deutschland vor allen anderen Ländern auf die Unbestechlichkeit, Tüchtigkeit, Sachverständigkeit und Genügsamkeit seines Staatsbeamtenthums stolz sein, aber was dies seiner Natur nach fordert: strenge Disciplin, Unterordnung eigener Meinung, Verzichtleistung auf Geltendmachung persönlicher Ueberzeugung, diese Forderungen stehen, weil sie die persönliche Initiative hemmen, im Widerspruch zu den Grundbedingungen wirthschaftlichen Gedeihens. Und nicht bloß in jugendlichen Personen zeigt sich der Unterschied gesellschaftlicher Formationen. Es gewährt ein erfreuliches Bild, wenn man in England bemerkt, wie viele Leute in grauen, weißen Haaren voll lebendigen Eifers an der Förderung socialer Reformen sich betheiligen, während auf dem Continent die aus dem Staatsdienst ausgeschiedenen Elemente, wenn sie auch körperlich und geistig sehr wohl am öffentlichen Leben theilzunehmen geeignet wären, durch die Gewohnheit des Staatsdienstes nicht nur der Initiative im staatsbürgerlichen Leben, sondern auch des lebendigen Interesses für alle nicht amtlichen Angelegenheiten der Menschheit beraubt werden. Die in manchen continentalen Staaten so zahlreiche Klasse der Pensionisten, die trotz noch vorhandener Rüstigkeit ihr Leben mit Spaziergängen, Wirthshaussitzungen, Kartenspielen oder Badereisen verbringen, scheint

§ 2.

Verwaltung und Polizei.

1. Die Verwaltung im engern Sinne hat die gesetzlichen Normen auf einzelne Fälle und Verhältnisse anzuwenden und durchzuführen. Sie steht also im Dienste der Gesetzgebung und hat die Gesetze nicht bloß zur Schranke, sondern auch zum Antrieb und zur Richtschnur ihrer Thätigkeit. Sie soll sich in den Geist des Gesetzes hineinleben und dasselbe so zur Ausführung bringen, daß der vom Gesetzgeber beabsichtigte Zweck möglichst vollkommen erreicht werde.

Um ihre Aufgabe lösen zu können, muß sie befugt sein, allgemeine Verordnungen zu erlassen, nach denen sich die untergeordneten Verwaltungsbeamten bei Ausführung des Gesetzes zu verhalten haben. Außerdem muß ihr bis zu einem gewissen Grade das Recht zustehen, mit Zwangsmitteln ihre Verordnungen durchzuführen und dem Gesetze Gehorsam zu verschaffen. Vorausgesetzt wird natürlich, daß das Gesetz nicht offenbar ungerecht sei. Denn zur Durchführung eines offenkundig ungerechten Gesetzes darf auch der Verwaltungsbeamte nie formell mitwirken und auch materiell nur aus genügenden, wichtigen Gründen [1].

Der Grundsatz, daß ein Verwaltungsbeamter sich um die Gerechtigkeit des Gesetzes oder der Verordnung nicht kümmern dürfe und bloß das Befohlene blind auszuführen habe, ist in seiner Allgemeinheit verwerflich. Durften etwa die Beamten des Herodes die Blutbefehle ausführen, die dieser Tyrann ihnen gegen die Kinder von Bethlehem ertheilte? Ganz dasselbe gilt in Bezug auf alle offenkundig ungerechten Befehle. Wir sagen: offenkundig; denn in zweifelhaften Fällen hat — wenigstens im allgemeinen — die höhere Obrigkeit die Vermuthung für sich, daß sie nichts Ungerechtes anordne.

2. Der Begriff der Polizei ist ein sehr schwankender und vielumstrittener [2]. In der Wissenschaft pflegt man fast allgemein unter dem Namen Polizei die gesammte Regierungsthätigkeit zu verstehen, welche es nicht mit der Ausführung der Gesetze zu thun hat, sondern innerhalb der bestehenden Rechtsordnung selbständig das öffentliche Wohl verfolgt, und zwar nach der doppelten Seite der Rechtssicherheit und der allseitigen Förderung (Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei).

Die Sicherheitspolizei soll allen aus einem widerrechtlichen Willen entspringenden wahrscheinlichen Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung vorbeugen und zu diesem Behufe das in die Oeffentlichkeit dringende Verhalten überwachen und unmittelbar einschreiten, wenn Gefahr im Verzuge ist.

Die Wohlfahrtspolizei, die besser Wohlfahrtspflege genannt würde, umfaßt alle übrigen von der Regierung selbständig zum Wohle der Gesammtheit zu ergreifenden Maßregeln. Man darf jedoch nicht vergessen, daß wir hier von der Regierungsgewalt im Unterschied zur richterlichen und gesetzgebenden reden.

---

gerade ein Lebensideal für zahlreiche junge Leute zu sein, die sich dem Staatsdienste widmen, um mit einer möglichst hohen Pension möglichst frühzeitig sich ‚zur Ruhe setzen' zu können. Daß dadurch dem öffentlichen socialen Leben eine große Menge von Talent und Thatkraft entzogen wird, kann kaum einem Zweifel unterliegen."

[1] Sieh oben I, 354.

[2] Vgl. Ahrens, Naturrecht II, 436; R. v. Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaft (2. Aufl.) S. 281, und desselben „System der Polizeiwissenschaft", Einleitung.

Zu dieser Wohlfahrtspflege gehört vor allem die Verhütung von Unglück und von Störungen von seiten elementarer Gewalten oder widriger Naturereignisse, so z. B. Vorsorge gegen Epidemien, Ueberschwemmungen, Feuersbrünste, Hungersnoth u. dgl., soweit die Thätigkeit der Privaten und Gemeinden nicht ausreicht. Außerdem begreift sie die ganze fördernde Thätigkeit auf den Gebieten der Religion, der Schule, der Wissenschaften und Künste, des wirthschaftlichen Lebens, soweit dieselben nicht zu den gesetzgebenden oder richterlichen Functionen gehören. Auf allen diesen Gebieten soll sich jedoch die staatliche Gewalt vor der Allregiererei, der Einmischung in alle Privatverhältnisse hüten und sich damit begnügen, zu fördern, nachzuhelfen, also erst dort einzugreifen, wo eine Unterstützung der Privatthätigkeit von seiten der öffentlichen Gewalt erfordert wird.

§ 3.

Steuerrecht und Heerwesen.

1. Wie jede irdische Anstalt, bedarf auch der Staat zu seinen Zwecken der materiellen Mittel. Er muß deshalb auch das Recht haben, diese Mittel von seinen Gliedern zu verlangen oder diese zur Theilnahme an den gemeinsamen Lasten zu verpflichten, soweit nicht etwa die Einkünfte aus Staatseigenthum ausreichen, was heute wohl in den wenigsten Staaten der Fall sein dürfte. Dieses Recht ist das Steuerrecht, dem von seiten der Unterthanen die Pflicht entspricht, die geforderten Steuern zu entrichten.

Dieses Recht und die entsprechende Pflicht sind aber nicht unbegrenzt. Das Maß der Steuern hat sich nach dem Maße der Nothwendigkeit zur Bestreitung der nöthigen öffentlichen Auslagen zu richten. Darüber hinaus hat die Regierung kein Recht, Steuern zu fordern. Das Gegentheil behaupten, hieße das Privateigenthum der Willkür der Regierung preisgeben. Wie weit nun dieses Maß des Nothwendigen reiche, muß einer moralischen Schätzung überlassen bleiben. Mathematische Grenzen lassen sich hier nicht angeben. Die Regierung soll gewissenhaft das Maß des Nothwendigen prüfen und eher bestrebt sein, dasselbe zu vermindern als zu erhöhen. Die Gefahr des Zuviel ist hier größer als die des Zuwenig. Eine Staatsgewalt, welche die Unterthanen ohne Noth durch übermäßige Steuern erdrückt, verletzt die Gerechtigkeit und untergräbt das öffentliche Wohl. Das Volk ist nicht da, um möglichst viel Steuern zu bezahlen.

Die Vertheilung der Steuerlast soll, wie es die austheilende Gerechtigkeit verlangt, nach dem Maße der Kräfte geschehen. Wer nur so viel Einkommen besitzt, als er zum Unterhalt für sich und seine Familie nothwendig braucht, sollte für gewöhnlich steuerfrei sein. Beim größerem Vermögen soll sich die Steuerlast verhältnißmäßig vermehren, so daß in dem Grade, als das Vermögen zunimmt, auch die Steuern verhältnißmäßig größer werden. Denn die austheilende Gerechtigkeit fordert, daß die öffentlichen Lasten nach Maßgabe der Kräfte vertheilt werden. Je reicher nun jemand ist, um so leichter vermag er auch eine größere Steuerlast zu tragen. Selbstverständlich darf diese progressive Vermögenssteuer nicht in der Weise erhoben werden, daß das gesammte Einkommen, sobald es eine gewisse Höhe erreicht, von den Steuern verschlungen wird. Das wäre eine einfache Vermögensconfiscation.

Welcher Art die Steuern sein sollen, ob directe oder indirecte, das ist eine Frage der praktischen Politik, über welche sich vom bloßen Rechtsstandpunkte nichts sagen läßt, wofern nur der Grundsatz gewahrt bleibt, daß der Wohlhabendere auch stärker zu den Steuern herangezogen wird. Eine directe Einkommenssteuer schiene uns wohl die beste Art der Steuererhebung, wenn sich die Größe des Einkommens mit Sicherheit bestimmen ließe. Aber diese Bestimmung hat nicht geringe Schwierigkeiten. Auswärtige können nur selten das Einkommen einer Familie genau abschätzen. Man muß also zum Mittel der Selbsteinschätzung seine Zuflucht nehmen. Nun ist aber der Familienvater oft selbst nicht im Stande, sein Einkommen genau anzugeben, weil dasselbe sehr verschieden und schwankend ist. Sodann — und das ist die Hauptsache — ist die Selbsteinschätzung sittlich nicht ohne Bedenken. Sie stellt die Wahrheitsliebe und Redlichkeit vieler auf eine Probe, der sie nicht gewachsen sind. So hat es fast unvermeidlich die Wirkung, daß die Gewissenhaften eine verhältnißmäßig größere Steuerlast zu tragen haben als diejenigen, die sich aus Gewissensbedenken wenig machen. Selbstverständlich muß beim Einkommen die Zahl der davon Lebenden berücksichtigt werden. Denn es ist unbillig, daß ein Familienvater mit zehn oder zwölf Kindern dieselben Steuern bezahle wie ein anderer, der dasselbe Einkommen, aber keine Kinder hat.

In Bezug auf die indirecten Steuern ist darauf zu achten, daß die auch den ärmeren Schichten der Bevölkerung nothwendigen Lebensmittel steuerfrei bleiben, soweit nicht in besonderen Fällen aus Rücksichten auf das Gesammtwohl eine Ausnahme nöthig erscheint. Die große Masse der gewöhnlichen Lebensmittel wird von den ärmeren Volksklassen gekauft, welche die zahlreicheren sind. Folglich fällt eine indirecte Steuer auf diese Lebensmittel hauptsächlich ihnen zur Last und nicht den Reicheren. Das verstößt gegen die ausgleichende Gerechtigkeit. Nur aus besonderen Gründen ist eine Ausnahme zulässig, wie z. B. bei den Kornzöllen, soweit dieselben nöthig sind, um den einheimischen Bauernstand vor dem Untergang zu bewahren.

2. Dem Staate drohen innere und äußere Feinde. Er muß deshalb auch das Recht haben, sich mit Gewalt gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen. Dazu bedarf er der bewaffneten Macht: der Polizisten und Gendarmen gegen innere und des Heeres gegen äußere Feinde.

Der Zweck der Heeresmacht bestimmt auch das Maß derselben. Die Militärmacht ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erhaltung des Ganzen. Die öffentliche Gewalt darf nur so weit den Unterthanen die schweren persönlichen und vermögensrechtlichen Opfer auflegen, welche das Heer erfordert, als es der Rechtsschutz der Gesammtheit erheischt.

Weil die Militärlast eine so schwere und drückende ist, soll sie in möglichst schonender Weise durchgeführt werden. Deshalb ist das System der stehenden Heere, das seit dem 17. Jahrhundert aufgekommen, nur zu billigen, soweit es durch die Ungunst der Zeitverhältnisse einmal eine traurige Nothwendigkeit und ein nothwendiges Uebel geworden ist. Die stehenden Heere verdankt Europa der Eroberungssucht ehrgeiziger Herrscher. Ein viel weniger drückendes System des Heerwesens ist das der allgemeinen Volkswehr, welche, eine kurze jährliche Uebungszeit abgerechnet, die waffenfähige Mannschaft nur im Kriegsfalle zu den Waffen ruft. Ein solches System paßt allerdings nicht

für einen Staat, der auf Eroberungen ausgeht, genügt aber unter normalen Verhältnissen vollständig zur Vertheidigung des Landes.

Wenn schon das System der stehenden Heere nur durch die Nothwendigkeit gerechtfertigt werden kann, so gilt das noch viel mehr von dem System der stehenden Heere in Verbindung mit der allgemeinen persönlichen Wehrpflicht, wie sie heute in vielen Staaten besteht. Diese allgemeine Wehrpflicht reißt alle waffenfähigen jungen Männer für mehrere Jahre aus ihren erwählten Lebensberufen und ihren Familien heraus, um sie in die Kasernen zu stecken und zum Kriegshandwerk abzurichten. Der Schaden, den diese allgemeine Wehrpflicht der richtigen Berufswahl und der Ausbildung in dem einmal ergriffenen Berufe bringt, ist viel größer, als man glaubt. Dabei wollen wir von den sittlichen Folgen des Kasernenlebens gar nicht reden.

Diese allgemeine Wehrpflicht im Bunde mit den stehenden Heeren führt nothwendig zu dem sogenannten Militarismus, welcher den Schwerpunkt des staatlichen Lebens in den Krieg verlegt, ja den Krieg fast zu einer unentbehrlichen, bleibenden Institution macht und ihm alle Kräfte der Nation zum Opfer bringt. Sie führt ferner zu einem immer weiter gehenden Centralismus, welcher alle Fäden der Verwaltung und des Verkehrswesens in den Händen der Regierung zu vereinigen sucht. Endlich treibt sie die Steuern zu einer fast unerschwinglichen Höhe. Schon heute belaufen sich die Militärbudgets der europäischen Staaten auf viele Milliarden, und sie steigen noch von Jahr zu Jahr. Das sind unhaltbare Zustände [1]. Wenn Europa auf die Dauer die Concurrenz mit der Neuen Welt nicht aushalten kann, so ist der drückende Militarismus, der dem Ackerbau und der Industrie eine so große Zahl von Kräften entzieht, nicht zum geringsten schuld daran.

Es sollte auch zu denken geben, daß die große socialistische Umsturzpartei in den stärksten Militärstaaten am meisten Boden gefunden hat und am kühnsten ihr Haupt erhebt. Deutschland, Rußland, Frankreich, auf denen der Militarismus am schwersten lastet, sind auch die Hauptherde der Umsturzpartei. Das ist gewiß nicht zufällig. Die Socialisten rechnen auch mit der militärischen Schulung, welche der Militarismus den Arbeiterbataillonen zu theil werden läßt [2]. Solange der Militarismus an der Herrschaft bleibt, ist auch an eine gedeihliche Lösung der socialen Frage kaum zu denken.

---

[1] „Ein Volk in Waffen“, schrieb einst Bischof v. Ketteler, „und zugleich Beibehaltung des Systems der stehenden Heere heißt eigentlich ein ganzes Volk in ein stehendes Heer verwandeln, und noch mehr, ein ganzes Volk in steter Kriegsbereitschaft halten. Das sind aber krankhafte und auf die Dauer unerträgliche Zustände. Was die jetzigen Heere wirklich dem Volke kosten, ist nicht zu berechnen, da der schon an sich enorme Militäretat doch nur einen Theil der Unkosten des Heeres repräsentirt, indem noch viele Leistungen der Einwohner und der Gemeinden nebenhergehen, welche nicht mit in Rechnung kommen. Noch weniger läßt sich berechnen, was in Zukunft solche Heere kosten werden, da ja bezüglich der Rüstungen eine Art Wettrennen unter den großen Nationen Europa’s stattfindet. Jede Verbesserung einer Waffe macht sofort alle Waffen derselben Art in Europa unbrauchbar. Solche Lasten an Menschen und Geld übersteigen alles, was der Staat von seinen Angehörigen zu fordern berechtigt ist.“

[2] „Bayonnette und Kanonen werden uns nicht besiegen“, drohte Liebknecht auf dem socialistischen Congreß zu Gent im Jahre 1877. „Die Armee besteht schließlich aus Söhnen des Volkes, die wir durch unsere revolutionäre Propaganda gewinnen. Wir wissen, daß Kanonen und Gewehre der Hand gehorchen, die sie gebraucht, und diese Hand gehört bald uns. Möge sich der Kanzler (Fürst Bismarck) nur nicht täuschen und seine Gewehre und Kanonen auf uns richten lassen.“ Sieh oben S. 154.

Vierter Artikel.

Die richterliche Gewalt.

§ 1.

Von der richterlichen Gewalt im allgemeinen.

1. Die richterliche Gewalt hat die Aufgabe, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen; sie beginnt also ihre Thätigkeit erst dann, wenn eine Störung der bestehenden Rechtsordnung schon vorliegt. Das Eintreten derselben zu verhindern ist nicht Sache der richterlichen Gewalt, sondern der Polizei. Deshalb scheint uns auch der Ausdruck Präventivjustiz, mit dem viele die Sicherheitspolizei bezeichnen, weniger passend, weil das bloße Verhüten einer Störung der Rechtsordnung nicht zur Aufgabe der richterlichen Gewalt (Justiz) gehört.

2. Die Normen, nach denen der Richter die Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden hat, sind die zu Recht bestehenden Gesetze. Er soll dieselben auf die concreten Fälle anwenden und danach seine Entscheidung treffen. Nothwendige Voraussetzung der richterlichen Thätigkeit ist, daß die von ihm anzuwendenden Gesetze gerecht seien. Offenbar ungerechte Gesetze darf der Richter nicht seinen amtlichen Entscheidungen zu Grunde legen. Denn der Richter erklärt nicht bloß, was nach dem Sinne des Gesetzes der Fall sei, sondern er urtheilt selbständig nach dem Gesetze und erkennt den Parteien Recht oder Unrecht zu. Wenn das Gesetz ungerecht ist, verurtheilt und straft er einen Unschuldigen, und das verstößt gegen die Gerechtigkeit.

3. Das Amt des Richters ist ein erhabenes und wichtiges, von dessen Ausübung das allgemeine Wohl in hohem Grade bedingt ist. Es erfordert deshalb vor allem nicht nur große Klugheit und Umsicht, sondern auch eine genaue Kenntniß der bestehenden Gesetze. Der Richter soll sich in den Geist und die Absicht der Gesetze hineinleben und so gewissermaßen die Rolle des beseelten Rechtes übernehmen.

4. Weil das Urtheil, um gerecht zu sein, auf Wahrheit beruhen, d. h. den Thatsachen und Gesetzen entsprechen muß, so ist es Pflicht des Richters, sich genau über den Thatbestand zu erkundigen. Er muß deshalb die streitenden Parteien persönlich anhören und ihnen jede vernünftige Möglichkeit zur Vorlegung ihres Beweismaterials gewähren. Sowohl während der Proceßverhandlungen als bei der endgiltigen Entscheidung soll der Richter völlige Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit an den Tag legen. Er verletzt die Gerechtigkeit, wenn er die Gerichtsverhandlungen zu Ungunsten einer Partei zu beeinflussen sucht. Wie die Gerechtigkeit selbst, soll er nicht auf der Seite einer Partei, sondern über den Parteien stehen.

Um eine größere Bürgschaft für die Objectivität des Richterspruches zu erlangen, ist es mindestens sehr rathsam, daß die Gerichtsverhandlungen, soweit nicht besondere Umstände (z. B. Rücksichten auf die Sittlichkeit) eine Ausnahme erheischen, öffentlich geführt werden, so daß auch Unbetheiligte Zutritt haben.

5. Der Richter soll sich in seinen Entscheidungen nicht von Privatinteressen, sondern nur von Wahrheit und Gerechtigkeit leiten lassen. Dazu ist ihm ein ge-

wisses Maß von Unabhängigkeit und Selbständigkeit nothwendig. Man kann es deshalb nur billigen, daß heute in den meisten Staaten die richterliche Gewalt von den übrigen Functionen der Staatsgewalt gesondert und unabhängig gemacht wurde[1] und die Richter unabsetzbar sind. Die Richter werden auf Lebenszeit ernannt und können nur durch Richterspruch aus Gründen, welche das Gesetz vorsieht, ihres Amtes entsetzt werden. Wo der Richter von der Regierung abhängig ist, schleichen sich gar zu leicht menschliche Rücksichten ein. Um die Gefahr der Bestechlichkeit wirksamer auszuschließen, soll er einen so reichlichen Gehalt haben, daß er anderweitiger Unterstützung nicht benöthigt. Freilich genügen alle diese Maßregeln nicht, um den Mißbrauch der richterlichen Gewalt zu verhüten, wenn man nicht dafür Sorge trägt, daß nur unbescholtene und rechtschaffene Männer zum Richteramt berufen werden.

6. Ein nothwendiges Erforderniß der Rechtspflege ist, daß jedem die Möglichkeit geboten sei, vor Gericht sein gutes Recht zu verfolgen. Niemand, wer er auch immer sei, darf an der Betretung des Rechtsweges verhindert oder ungehört und unüberwiesen verurtheilt werden. Soll aber dieses Recht nicht ein bloßer Schein bleiben, so muß die Rechtspflege so billig sein, daß auch der Unbemittelte seine Klagen vor Gericht leicht anhängig machen kann. Mit der Billigkeit der Rechtspflege hängt auch ihre Raschheit zusammen. Vielfach kommen die hohen Gerichtskosten nur von unnützen Verschleppungen der Processe her.

§ 2.

Von der bürgerlichen Rechtspflege.

1. Die bestehende Rechtsordnung kann auf doppelte Weise gestört werden: durch einen Rechtsstreit und durch eine bewußte Rechtsverletzung. Dementsprechend unterscheidet man eine doppelte Thätigkeit der richterlichen Gewalt: die streitige oder bürgerliche und die strafende Rechtspflege (Civil- und Criminaljustiz). Bei den Störungen der Rechtsordnung durch einen Rechtsstreit tritt, wenigstens unmittelbar, keine verbrecherische Absicht einer Verletzung der bestehenden Rechtsordnung zu Tage. Die Streitenden halten sich in den Formen des Rechtes, so daß es zweifelhaft erscheint, auf wessen Seite sich das Recht befindet. Diese Störungen der Rechtsordnung sind der Gegenstand der bürgerlichen oder streitigen Rechtspflege. Daher wird bei beiden Parteien der gute Glaube an ihr Recht vorausgesetzt. Andere Störungen der Rechtsordnung dagegen geschehen mit dem klar zu Tage tretenden Bewußtsein ihrer Rechtswidrigkeit; sie sind unmittelbare und strafbare Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung. Mit diesen letzteren Störungen der Rechtsordnung befaßt sich die strafende Rechtspflege.

2. Die Befugniß, Rechtsstreitigkeiten autoritativ und endgiltig, d. h. so zu entscheiden, daß das richterliche Urtheil für die streitenden Parteien in dem concreten Falle als verpflichtende Rechtsregel zu gelten hat, ist der öffentlichen Gewalt aus einem doppelten Grunde nothwendig. In einem politischen Gemeinwesen berühren und durchkreuzen sich die Rechte der Bürger in tausenderlei

[1] So lautet § 86 der preußischen Verfassung: „Die richterliche Gewalt wird im Namen des Königs durch unabhängige, keiner andern Autorität als der des Gesetzes unterworfene Gerichte ausgeübt."

Weise und werden deshalb häufig Rechtsstreitigkeiten entstehen, bei denen es zweifelhaft erscheint, auf wessen Seite sich das Recht befindet. Es muß deshalb nothwendig eine Gewalt geben, welche derlei Rechtsstreitigkeiten autoritativ und endgiltig zu entscheiden befugt ist. Sonst wäre des Streites kein Ende. Jede Partei glaubt ja im Rechte zu sein und pflegt ihre Recht mit zäher Hartnäckigkeit zu verfechten. Es wäre bald um Frieden und öffentliche Ruhe geschehen, wenn diesen Streitigkeiten nicht wirksam ein Ende gemacht werden könnte. Fragt man, wem die Gewalt zustehen müsse, so kann das nur die sein, welche überhaupt für die öffentliche Ordnung zu sorgen hat.

Auch die freie Bewegung des Unterthanen erheischt eine solche richterliche Gewalt. Die Freiheit in der Bethätigung setzt den freien, ungehinderten Gebrauch seiner Rechte und seines Eigenthums voraus. Während der Dauer der Rechtsstreitigkeiten ist aber wenigstens der eine der Streitenden in diesem Gebrauche gehindert. Würde den Streitigkeiten kein Ende gemacht, so wäre auch die Behinderung der freien Thätigkeit eine fortdauernde.

3. Wie die eben vorgebrachten Gründe darthun, ist der Spruch des Civilrichters nicht eine bloß lehrhafte Entscheidung, wie sie auch von einem Privatgelehrten abgegeben werden kann und die aus sich keinerlei rechtliche Wirkung für die streitenden Parteien besitzt; auch nicht eine bloß logische Function, die nur die Folgerung aus den Prämissen zieht; noch endlich bloß ein schiedsrichterlicher Spruch, dem sich die Streitenden aus freier Uebereinkunft unterwerfen. Sie ist vielmehr ein Jurisdictionsact, der bindende Kraft hat für die streitenden Parteien, und zwar auch gegen ihren Willen. Unter Umständen bewirkt die richterliche Entscheidung eine Rechtsübertragung von einer Person auf die andere oder begründet ganz neue Rechte[1].

4. Ergibt sich aus den Gerichtsverhandlungen unzweifelhaft, welcher von beiden im Rechte ist, so ist diesem das Recht zuzuerkennen. Bleibt die Entscheidung aber zweifelhaft, so muß sich der Richter an den Grundsatz halten: In dubio melior est conditio possidentis. Denn der thatsächliche Besitz einer Sache oder eines Rechtes begründet im allgemeinen die Vermuthung, daß der Besitzende auch der berechtigte Besitzer sei[2]. Ist keine von beiden Parteien im thatsächlichen Besitz der Sache, so soll der Richter auf seiten desjenigen treten, der die besseren Gründe vorbringt.

§ 3.

Von der Strafrechtspflege im allgemeinen.

I. Begriff und Nothwendigkeit der Strafgewalt.

1. Unter Strafe versteht man ein physisches Uebel, das über jemand wegen eines sittlichen Uebels oder einer Schuld verhängt wird. Zum Wesen der Strafe gehört also, daß das Uebel seiner Natur nach dem Menschen schmerzlich sei oder an Leib oder Seele wehe thue, und daß es der Schuld wegen zugefügt werde.

[1] Man vgl. z. B. das oben S. 301 über die Testamente Gesagte.
[2] Sieh oben S. 114.

Da die Strafe ein dem Menschen zugefügtes physisches Uebel ist, so lassen sich ebenso viele Arten von Strafen unterscheiden, als es Uebel gibt, die man dem Menschen anthun kann. Diese Uebel sind doppelter Art: die *einen* bestehen in der *Entziehung* eines *äußern* Gutes (äußere Strafen, Strafen des Verlustes, poenae damni), die *anderen* in der *positiven Zufügung* eines Uebels (innere Strafen, poenae sensus). Die ersteren zerfallen wieder, je nach der Art des Gutes, das dem Menschen entzogen wird, in *Vermögensstrafen, Ehrenstrafen, Freiheitsstrafen*; die letzteren in die *Leibesstrafen* (Prügelstrafe u. s. w.) und die höchste menschliche Strafe, die *Todesstrafe*.

Es bedarf wohl keines langen Beweises, daß die Staatsgewalt befugt sein muß, die schuldbaren Verletzungen der öffentlichen Rechtsordnung zu strafen. Unseres Wissens wird dieses Recht von niemand bestritten, wenn wir von solchen extremen Anarchisten oder Nihilisten absehen, welche überhaupt jede Regierung abschaffen möchten. Schon der allgemeine thatsächliche Gebrauch dieses Rechtes bei allen Völkern ist ein vollgiltiger Beweis, daß es eine nothwendige Vernunftforderung ist.

Zu den Läugnern jeder staatlichen sowohl als kirchlichen Strafgewalt kann man im Grunde auch die Anhänger der sogenannten *criminalanthropologischen Schule* rechnen, welche, von darwinistischen Grundsätzen ausgehend, den Menschen nur als ein höher entwickeltes Thier und dementsprechend das Verbrechen nur als eine Art *Krankheit* oder als das *nothwendige Product der physischen Organisation* des *Individuums* oder der socialen Umgebung ansehen. Die Strafe darf deshalb nicht als Vergeltung aufgefaßt werden, sondern als ein *Heilverfahren*. Der Verbrecher trägt keine Schuld, denn es gibt keine Freiheit, sondern er ist *krank*, er leidet an Irrsinn, fixen Ideen oder an Mißbildung des Gehirns. Man muß ihn deshalb isoliren und nicht dem Richter, sondern dem *Arzte* übergeben. C. *Lombroso*[1], der Gründer dieser Schule, hat sogar einen „Verbrechertypus" entdeckt. Die Verbrechereigenschaft ist eine Art Rasseneigenthümlichkeit, ein „*atavistischer Rückfall*" in frühere Entwicklungsstufen, eine Art „Epilepsie". Einige Schüler Lombroso's zeigen, zu welch absurden Folgerungen diese Theorie führt, indem sie dem Studium des Verbrechens in der *Thierwelt* die größte Bedeutung beilegen. Wenn viele auf darwinistischem Boden stehende Rechtslehrer sich schämen, diese Folgerung zuzugeben, so ist das nur Inconsequenz. Uebrigens kann man hier wieder an einem Beispiele sehen, wie die absurden Theorien der Metaphysik nothwendig zu widersinnigen Folgerungen in der Ethik führen.

2. Der innere Grund für die Berechtigung der staatlichen Strafgewalt ist ihre *unabweisliche Nothwendigkeit für die Erhaltung der Ordnung und Sicherheit im Staate*. Zwar wartet aller ungesühnten Vergehen die gebührende Strafe im Jenseits. Aber diese Sanction genügt für die Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft hier auf Erden nicht. Dieser Zweck muß schon im irdischen Leben erreicht werden. Er würde aber thatsächlich nicht erreicht, wenn die Staatsgewalt nicht befugt wäre, die Verbrechen zu ahnden. Wie die Menschen durchschnittlich sind, wird es in einer größern Volksmenge immer viele geben, die nur durch Furcht vor Strafen dauernd in den Schranken der Pflicht erhalten

---

[1] Das Hauptwerk *Lombroso's* ist: L'uomo delinquente.

werden können. Noch andere gibt es endlich, gegen die sich die Gesellschaft nur durch physischen Zwang vor neuen Verbrechen sicherstellen kann. Würden die Verbrechen straflos ausgehen, so wäre es bald um Friede und Sicherheit geschehen; ungescheut würden Laster und Verbrechen ihr Haupt erheben und die Tugend verfolgen und unterdrücken.

II. Verschiedene Ansichten über Zweck und Grund der staatlichen Strafe.

So einig alle Rechtsphilosophen und Staatslehrer in der Anerkennung der staatlichen Strafgewalt sind, so weit gehen ihre Ansichten auseinander in der Frage nach dem *Rechtsgrunde* oder dem *Zweck* der Strafe. Der Zweck, welcher durch die Strafe erreicht werden soll, gibt auch den innern Rechtsgrund derselben an.

Man pflegt die hierauf bezüglichen Ansichten in *absolute* und *relative* Theorien einzutheilen[1].

1. Die *absoluten* Straftheorien betrachten die Strafe als eine nothwendige, sich aus dem Verbrechen ergebende Folgerung, bei der es auf die Erreichung eines gesellschaftlichen Gutes oder Zweckes gar nicht ankommt.

a) Nach *Kant* darf die richterliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, *weil er verbrochen* hat. Denn der Mensch kann niemals bloß als Mittel zu den Absichten eines andern gehandhabt werden. . . . Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde"[2].

b) *Hegel* sieht die Strafe als eine logische Function, als „die Aufhebung des Verbrechens, das sonst gelten würde", als die „Negation der Negation" (des Verbrechens), als die „Wiederherstellung des Rechts" an[3].

c) Zu den absoluten Theorien kann auch die hauptsächlich von *Beccaria* aufgestellte *Vertragstheorie* gerechnet werden, welche das Strafrecht aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag herleitet. Alle sollen nach den meisten Anhängern dieser Meinung ein für allemal bei Gründung des Staates das Recht, sie zu strafen, an die Gesellschaft abgetreten haben. Wieder andere setzen voraus, der Verbrecher erkläre durch die That selbst: „Wenn ich dieses thue, will ich dieses leiden." *Fichte* hat diese Theorie im Zusammenhang mit seinem Gesellschaftsvertrag in höchst willkürlicher und gekünstelter Weise entwickelt[4].

2. Die *relativen* Theorien suchen den Rechtsgrund der Strafe in irgend einem durch sie zu erreichenden nothwendigen Gut (Zweck), sei es nun daß dieses Gut zur Wohlfahrt der Gesammtheit oder des Verbrechers selbst erheischt werde.

---

[1] Ueber diese Theorien handeln *Röber*, Die herrschenden Grundlehren von Verbrechen und Strafe in ihren Widersprüchen. 1867; *Seber*, Gründe und Zwecke der Strafe. 1876; *Walter*, Naturrecht und Politik (1871) n. 411 ff.; *Ahrens*, Naturrecht II, 450 ff.; *Gutberlet*, Ethik und Naturrecht S. 166.
[2] Rechtslehre § 49, Anm. E (WW. Ausg. Hartenstein V, 166).
[3] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 97.
[4] Grundlage des Naturrechts § 20 (WW. III, 360 ff.).

Hierzu gehören: a) Die Besserungstheorie, welche das Strafrecht herleitet aus der Pflicht der Obrigkeit, die Verbrecher zu bessern und auf den Boden des Rechts, den sie verlassen, zurückzuführen. Als Hauptvertreter dieser Theorie gilt Bentham.

b) Die Vertheidigungstheorie erblickt den Grund des Strafrechts in dem Recht der Gesammtheit, sich gegen die Angriffe der Verbrecher zu vertheidigen.

c) Die Abschreckungstheorie bezeichnet als Grund der Strafe die Nothwendigkeit derselben, um von dem Verbrechen zurückzuschrecken. Damit die Strafandrohung wirksam sei, muß die Strafe, wenigstens manchmal, thatsächlich verhängt werden.

d) Die Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie will als Grund und Zweck nur die Nothwendigkeit der Sühne für die verletzte Rechtsordnung gelten lassen. Durch die verbrecherische That ist die Rechtsordnung gestört worden; es muß deshalb eine Reaction eintreten, um die Rechtsverletzung aufzuheben und die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen.

e) Die Nothwendigkeitstheorie endlich begründet das Strafrecht durch die Nothwendigkeit der Strafe zur wirksamen Aufrechthaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung. Diese Theorie, die wir für die richtige halten, sucht das Berechtigte in den meisten anderen Theorien zusammenzufassen und so deren Einseitigkeit zu vermeiden.

III. Kritik der Strafrechtstheorien.

1. Die absoluten Straftheorien scheinen vorauszusetzen, die Strafe sei Selbstzweck oder ein nothwendiges Postulat der Vernunft unter Voraussetzung des Verbrechens. Beides ist unrichtig. Die Strafe ist ein physisches Uebel, das nie um seiner selbst willen begehrenswerth sein kann. Selbst Gott, der unumschränkte Herr des Menschen, kann die Strafe nicht um ihrer selbst wegen, sondern nur als Mittel zu irgend einem Zweck wollen. Noch viel weniger darf eine irdische Gewalt den Menschen strafen, um ihn zu strafen, oder ihm zwecklos Uebles zufügen bloß deshalb, weil er Uebles gethan hat. Was insbesondere die Ansichten Kants und Hegels betrifft, so hangen sie mit den allgemeinen Rechtstheorien derselben zusammen, die wir anderswo als unhaltbar erkannt haben (I, 421 ff. 426 ff.).

Die Vertragstheorie setzt voraus, die Staatsgewalt komme auf dem Vertragswege durch eine Art Zusammenlegung und Uebertragung individueller Rechte zu stande. Die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung haben wir schon dargethan (414). Diese Theorie geht auch der Sache gar nicht auf den Grund. Entweder nimmt sie an, jeder willige frei in den Vertrag ein, durch den die Strafgewalt begründet wird, oder nicht; wenn nicht, so fragt sich weiter, worauf diese Nothwendigkeit beruhe; wenn ja, so entsteht die Frage, mit welchem Recht man allgemein diese Einwilligung voraussetze.

2. Die Besserungstheorie betont einseitig einen untergeordneten Zweck der staatlichen Strafe, der unter Umständen ganz unberücksichtigt bleiben kann. Wie alle Befugnisse der Staatsgewalt, so bezweckt auch das ihr verliehene Strafrecht an erster Stelle das öffentliche und nicht das Privatwohl. Das öffentliche Wohl kann eine Strafe erheischen, selbst wo keine Besserung des Sträflings zu hoffen ist. Diese Theorie führt auch zu der unhaltbaren Folgerung, daß ein völlig unverbesserlicher Bösewicht nicht mehr gestraft werden könne, weil die Strafe zwecklos wäre.

3. Die Vertheidigungstheorie übersieht, daß von einer Vertheidigung im eigentlichen Sinne nur so lange die Rede sein kann, als sich ein Angriff oder ein Verbrechen verhindern oder hintertreiben läßt. Die Strafrechtspflege tritt aber erst dann in Thätigkeit, wenn ein Verbrechen oder ein Angriff auf die öffentliche Sicherheit schon eine vollendete Thatsache ist und nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann. Vielleicht verstehen jedoch manche Anhänger dieser Theorie unter Vertheidigung alles, was zur Erhaltung der Gesammheit nöthig ist. In diesem Sinn ist die Vertheidigungstheorie richtig, bedient sich aber eines zum wenigsten mißverständlichen Ausdruckes.

4. Die Abschreckungstheorie ist einseitig. Gewiß hat die Strafe auch den Zweck, abzuschrecken, aber außerdem soll sie, soweit thunlich, den Sträfling bessern und ihn unter Umständen unschädlich machen.

5. Die Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie halten wir nicht für unrichtig, wohl aber in ihrer absoluten Fassung für zu unbestimmt und mißverständlich. Gewiß, in jeder Strafe liegt eine Sühne und eine Wiederherstellung der Ordnung, und diese Rücksicht betont die Theorie mit Recht. Aber es fragt sich, in welcher Beziehung die Staatsgewalt berechtigt sei, eine Sühne zu verhängen und die Ordnung wiederherzustellen? Absolut hat sie dieses Recht gewiß nicht. Wollte man ihr das Recht zusprechen, die Sünde absolut zu sühnen, auch insofern sie eine Beleidigung Gottes ist, so müßte man ihr auch die Befugniß zuerkennen, für jede schwere Sünde den Tod zu verhängen. Denn eine That, die den ewigen Tod verdient vor dem Richterstuhl Gottes, dürfte vom menschlichen Richter mindestens mit dem zeitlichen Tode bestraft werden.

Die Staatsgewalt hat aber kein Recht, die Sünde, insofern sie eine Auflehnung gegen Gott ist, zu bestrafen, und auch kein Recht, die durch die Sünde verletzte Ordnung des einzelnen Menschen, insofern er eine Privatperson ist, wiederherzustellen; sie hat dieses Recht nur in Bezug auf die gesellschaftliche Ordnung. Nur deshalb und nur so weit darf sie die menschlichen Vergehen ahnden, als dies für das geordnete gesellschaftliche Leben erforderlich ist. Die Nothwendigkeit für das öffentliche Wohl ist also der Grund, die Norm und das Maß des staatlichen Strafrechts.

Die Sühne- und Wiederherstellungstheorie, allein genommen, läßt sich auch schwer vereinigen mit dem Begnadigungsrecht, das allgemein dem obersten Staatsleiter für gewisse Fälle eingeräumt ist. Durch den bloßen Nachlaß der Strafe wird die Ordnung nicht wiederhergestellt, am allerwenigsten, wenn man die Begnadigung nicht von der Sinnesänderung des Verurtheilten abhängig macht.

Endlich hat die Strafe auch die Verhütung zukünftiger Verbrechen zum Zwecke. Diese vorbeugende Rücksicht läßt sich aber mit der bloßen Sühne oder Wiederherstellung der Ordnung nur höchst gezwungen in Einklang bringen. Die richterliche Bestrafung oder der Strafvollzug hat die Strafandrohung zur Voraussetzung und denselben Zweck wie diese. Die Strafandrohung will aber das zukünftige Verbrechen hindern oder demselben zuvorkommen; die Strafe muß also auch diesen Zweck haben.

6. Die *Nothwendigkeitstheorie* scheint uns deshalb die einzig richtige und allseitig befriedigende.

Auch für den Träger der Staatsgewalt gilt der allgemeine Rechtsgrundsatz: Neminem laede, verletze niemand ungerecht. Wenn sie sich das Recht beilegt, einen Staatsangehörigen in seinen Gütern zu verletzen oder ihn derselben zu berauben, so muß sie dieses Recht beweisen. Einen andern Beweis für dieses Recht gibt es aber nicht als die Rücksicht auf das öffentliche Wohl. Die Staatsgewalt hat *alle jene, aber auch nur jene Rechte, die ihr zum Zweck des öffentlichen Wohles moralisch nothwendig sind.* Nun aber ist ihr das Recht, zu strafen, zur gebührenden Leitung des Staates nothwendig. Also hat sie dieses Recht, und *zwar so weit, aber auch nur so weit,* als es dieser Zweck erheischt, *nicht mehr und nicht weniger.* Natürlich, zu bestimmen, was im einzelnen nach der Verschiedenheit der Verbrechen und der gesellschaftlichen Umstände nothwendig sei, ist dem vernünftigen Ermessen des Gesetzgebers anheimgestellt.

Wenn man also beweisen will, die Staatsgewalt habe das Recht, diese oder jene Art von Strafe zu verhängen, so darf man nicht so argumentiren: Dieses Verbrechen ist so schrecklich, daß es nur durch diese Strafe gesühnt werden kann. Jede Sünde ist im Grunde so schrecklich, daß keine irdische Strafe sie vollkommen zu sühnen vermag. Man muß vielmehr den Beweis aus der Nothwendigkeit der Strafe für die Erhaltung und das Wohl der Gesammtheit herleiten. Es ist nothwendig zum Gesammtwohl, daß die öffentliche Gewalt dieses oder jenes Verbrechen mit dieser oder jener Strafe *bedrohen* und gegebenen Falles *belegen könne*; also hat sie dieses Recht. Denn Gott, der Herr aller Geschöpfe, konnte ihr dieses Recht verleihen; ist es ihr nothwendig zur Leitung des Staates, so hat er es ihr auch gegeben[1].

Wir sagen: belegen *könne*. Denn daraus, daß *im allgemeinen* die Festsetzung und Androhung einer Strafe nothwendig ist, folgt keineswegs, daß ihre *thatsächliche Verhängung ausnahmslos* in jedem einzelnen Falle eintreten müsse, sondern bloß, daß sie wenigstens so weit verhängt werde, als nothwendig ist, damit die Androhung wirksam bleibe.

[1] Die großen Theologen und Canonisten begründen auch das Recht der menschlichen Strafgewalt überhaupt und das Recht zur Verhängung der Todesstrafe im besondern immer mit der Nothwendigkeit dieses Rechtes für die Erhaltung und Leitung des Gemeinwesens. Nur durch Strafen kann das Böse wirksam verhindert und die Ordnung aufrecht erhalten werden. So sagt der hl. *Thomas* (Contr. gent. III, 146): Illud quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est, quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum. Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit bonum commune, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate. — Aehnlich sagt *Suarez*, De legib. l. II. c. 14 n. 4: Ad providentiam Dei spectat concedere hominibus potestatem *moraliter necessariam ad convenientem* gubernationem reipublicae; unde ex hoc principio colligimus esse in hominibus potestatem puniendi malefactores, etiam poena mortis, et privandi homines rebus suis, quando causa reipublicae id postulat.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise darlegen. Die von der Staatsgewalt ausgehenden Strafen sind wesentlich als eine *Sanction* für die Staatsgesetze aufzufassen und richten sich deshalb nach den allgemeinen Grundsätzen jeder Sanction. Die Sanction ist nicht Selbstzweck, sondern nur *Mittel* zur Aufrechterhaltung der Gesetze. Hierbei ist wieder zu unterscheiden zwischen der Androhung und der Vollziehung der Strafe. Die *Vollziehung* der Strafe ist nach geschehenem Verbrechen gerecht, wenn deren Androhung vor demselben gerecht war. Ob aber die Androhung einer Strafe gerecht sei, hängt zunächst davon ab, ob das Gesetz der Gerechtigkeit entspreche, und sodann, ob die Strafe im allgemeinen zur Aufrechthaltung desselben nothwendig sei. Natürlich müssen die schwereren Verbrechen auch schwerer bestraft werden und geringere Vergehen, die sich in Anbetracht der menschlichen Schwäche nicht allgemein verhindern lassen, ungestraft bleiben[1].

In dieser Rücksicht des Strafrechtes auf das Gemeinwohl liegt auch der Grund, warum ein und dasselbe Verbrechen zu verschiedenen Zeiten verschieden, bald schärfer, bald gelinder geahndet werden kann, je nachdem eine größere oder kleinere Strafe zur wirksamen Verhinderung eines Verbrechens und zur Aufrechterhaltung der Ordnung erheischt wird[2]. Ehebruch, bedeutender Diebstahl und ähnliche Verbrechen wurden früher mit dem Tode bestraft, heute dagegen mit einer geringeren Strafe, obwohl sie nicht geringere Verbrechen sind als früher. Vom Standpunkt der *bloßen* Sühnetheorie ohne Rücksicht auf die öffentliche Wohlfahrt ließe sich das schwer erklären.

Wir sagen: der *bloßen* Sühne- oder Wiederherstellungstheorie. Denn daß durch die Strafe das Verbrechen gesühnt und die gestörte Rechtsordnung wiederhergestellt werden soll, ist unzweifelhaft. Die Strafe soll gewissermaßen das geschehene Unrecht nach Möglichkeit vernichten und den Wirkungen desselben begegnen oder ihnen ein Gleichgewicht schaffen. Sie soll die Macht des bösen Beispiels aufheben und die verletzte oder gefährdete Ueberzeugung von der Heiligkeit des Rechtes wiederherstellen. Das ist wahr, aber es ist aus sich zu unbestimmt und erschöpft nicht die ganze Bedeutung der Strafe. Namentlich wird es dem Abschreckungszwecke derselben nicht gerecht.

Außerdem bemerken wir noch ausdrücklich, daß wir nur von der menschlichen, insbesondere von der *staatlichen Strafgewalt* reden. In Bezug auf die *göttliche* Strafgewalt halten wir die Sühne- oder Wiederherstellungstheorie für berechtigt. Denn der höchste Zweck aller Thaten Gottes nach außen ist die Verherrlichung seines Namens, und diese besteht darin, daß alle Geschöpfe die ihnen *vorgezeichnete Ordnung* einhalten. Diese Ordnung muß Gott wollen, weil er seine Verherrlichung nothwendig will. Während aber die

[1] S. *Thom.* Summa th. 1. 2 q. 96 a. 2.

[2] So sagt Cardinal *de Lugo* (De iustit. et iure disp. 10 sect. 2 n. 58), der Grund des staatlichen Strafrechts sei die strenge Nothwendigkeit desselben für den Staat: Non potest esse illicitum id quod necessarium omnino est ad vitam hominum politicam et quietam, qualis est sceleratorum punitio. Omnis enim respublica his duobus polis et cardinibus sustinetur, praemio et supplicio, quo sublato, scelera invalescerent et probi vivere non possent. . . . Unde fit, ut *fures etiam a republica occidi possint, quando eiusmodi poena necessaria iudicatur* ad eorum insolentiam et audaciam coercendam, sicut potest alia delicta simili poena punire.

vernunftlosen Geschöpfe durch ihre Natur getrieben die ihnen vorgezeichnete Ordnung einhalten, soll der Mensch frei die ihm vorgeschriebene Ordnung verwirklichen. Thut er es nicht, so muß ihn Gott durch die Strafe dazu zwingen. Sonst ließe der Schöpfer eine Unordnung bestehen und ginge in Bezug auf den Menschen der Anerkennung und Verherrlichung verlustig, die den höchsten Weltzweck bildet[1].

Man kann also jede Strafe mit dem hl. Thomas als eine Reaction der Ordnung gegen die eingetretene Störung betrachten, und es ist kein Zweifel, daß Gott um der Ordnung willen nicht nur selbst straft, sondern auch den Menschen Antheil an seiner Strafgewalt gewährt. Trotzdem bleibt wahr: nur deshalb und nur insoweit darf die Obrigkeit Strafen verhängen, weil und soweit es zur gebührenden Leitung des Staates nothwendig ist, nicht mehr und nicht weniger. Dabei bleibt bestehen, daß der menschliche Richter Diener der ewigen Gerechtigkeit ist. Er trägt das Schwert im Auftrage Gottes und soll in seiner Sphäre die Ordnung aufrecht erhalten, welche Gott eingehalten wissen will.

Man kann uns nach dem Gesagten nicht einwenden, die Bestrafung sei eine Bethätigung der Gerechtigkeit, und die Strafe müsse also der Größe des Verbrechens entsprechen, sie müsse dasselbe ausgleichen. Das bleibt auch in unserer Ansicht wahr, nur muß man die Größe des Verbrechens nicht absolut, sondern in seiner Beziehung zum Staate auffassen. Sieht man auf das Verhältniß des Gesetzgebers, der die Strafen gesetzlich bestimmt, so ist dies ein Act der austheilenden Gerechtigkeit. Diese unterscheidet sich aber dadurch von der ausgleichenden Gerechtigkeit, daß sie nicht die arithmetische, sondern die geometrische oder proportionale Gleichheit erstrebt, d. h. die Gleichheit zweier Verhältnisse (I, 271 f.). Sie verlangt nur, daß Verdienst und Lohn oder Mißverdienst und Strafe zu einander im richtigen Verhältniß stehen, so daß, wer doppelt so viel verdient oder gefehlt hat, auch doppelt belohnt oder bestraft werde. Sie verlangt also aus sich keineswegs in allen Fällen absolute oder mathematische Gleichheit zwischen Mißverdienst und Strafe. Der Richter dagegen, der nach dem Gesetze die Strafe thatsächlich verhängt, ist vermöge der ausgleichenden Gerechtigkeit verpflichtet, nur das festgesetzte Strafmaß zu verhängen, so daß er diese Gerechtigkeit verletzt, wenn er dasselbe überschreitet.

IV. Begnadigungsrecht.

So unzweifelhaft die Staatsgewalt des Rechtes der Bestrafung bedarf, so muß sie doch auch, wenigstens in ihrem höchsten Träger, befugt sein, zu begnadigen. Unter Begnadigungsrecht versteht man das Recht, eine vom

[1] In diesem Sinne lehrt der hl. Thomas tief und wahr (Contr. gent. III, 140): Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur, sicut corruptio aeris est ignis generatio et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum, quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc, quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem.

Gerichte zuerkannte Strafe ganz oder theilweise zu erlassen oder in eine mildere zu verwandeln. Dieses auch heute noch allgemein dem obersten Träger der Staatsgewalt, dem Souverän, zugestandene Begnadigungsrecht beruht auf einem dreifachen Grunde.

1. Das menschliche Gesetz ist, wie jeder todte Buchstabe, starr und unbeugsam, es kann unter Umständen den Richter zu einem Urtheile nöthigen, das nach dem Sachverhalt viel zu hart und unbillig ist und deshalb einer Milderung und Abänderung bedarf. Es muß also jemand im Staate die Vollmacht haben, aus wichtigen Gründen die vom Richter verhängte Strafe zu mildern oder selbst ganz nachzulassen.

2. Es kann auch geschehen, daß unter besonderen Umständen die starre Durchführung der Strafe große Nachtheile für die Gesammtheit nach sich zöge, während die Begnadigung vielleicht Vortheile verspricht oder jedenfalls nur geringen Nachtheil bringt.

3. Endlich soll in der Regierung des Staates nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern auch die Liebe zur Geltung kommen. „Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten, wenn Gnade bei dem Rechte steht" (Shakespeare). Die Unterthanen sollen das Staatsoberhaupt nicht bloß fürchten, sondern auch lieben; dann werden sie leichter und vollkommener gehorchen. Dazu ist aber nöthig, daß dasselbe sie nicht bloß die strafende Hand des Richters, sondern auch die nachsichtige Milde und Liebe des Vaters fühlen lasse.

4. Durch den zuletzt vorgebrachten Grund ist auch die Frage gelöst, wem das Begnadigungsrecht zustehe. Der Träger desselben kann naturgemäß kein anderer sein als der Souverän oder der Gesetzgeber. Der untergeordnete Richter hat das Gesetz, wenn dasselbe gerecht ist, auszuführen, und wenn es in einem einzelnen Fall zu Härten oder Unzuträglichkeiten Anlaß gibt, so ist es Sache des Gesetzgebers, dessen Wirksamkeit aufzuheben oder zu suspendiren. Würde die Vollmacht, die gesetzlich bestimmte Strafe zu mildern oder nachzulassen, den untergeordneten Richtern anheimgegeben, so könnte leicht die Strafrechtspflege erschlaffen oder von Privatinteressen ungebührlich beeinflußt werden; es könnte auch die nöthige Gleichmäßigkeit in der Bestrafung der Verbrechen kaum bestehen bleiben.

§ 4.

Von der Todesstrafe im besondern.

Obwohl das Strafrecht der Staatsgewalt im allgemeinen außer Zweifel steht, so ist doch dasselbe kein unbegrenztes, und es gibt nicht wenige, welche ihr das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, direct absprechen. Als der erste, der wissenschaftlich die Zulässigkeit der Todesstrafe zu bestreiten suchte, kann wohl Beccaria genannt werden[1]. Seither ist der Streit über diese Frage nicht mehr von der Tagesordnung gekommen. Um die Mitte dieses Jahrhunderts

[1] In seinem Werke Dei delitti e delle pene. 1764. Bezüglich der Ansichten älterer Häretiker, z. B. der Waldenser, die jede Todesstrafe verwarfen, verweisen wir auf Aberle, Todesstrafe, im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (1. Aufl.). Daselbst finden sich auch die Lehren der Heiligen Schrift und des canonischen Rechts kurz zusammengestellt.

waren die Gegner der Todesstrafe so zahlreich und mächtig geworden, daß sie eine Reihe von Staaten zur Abschaffung der Todesstrafe vermochten oder wenigstens deren regelmäßige Umwandlung in Gefängnißhaft durchsetzten. Erst in neuerer Zeit, zum Theil infolge der Einführung des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich und der Attentate auf das Leben mehrerer Monarchen und anderer hochgestellten Persönlichkeiten, hat sich mancherorts ein Umschwung zu Gunsten der Todesstrafe für das Verbrechen des Mordes bemerklich gemacht.

Bezüglich der Todesstrafe müssen zwei wesentlich verschiedene Fragen auseinandergehalten werden. Erstens: Ist die Todesstrafe rechtlich zulässig? Zweitens: Ist die Verhängung derselben zweckmäßig? Die erste ist eine Frage des Rechts, die zweite eine Frage der Politik. Denn auch unter Voraussetzung eines Rechtes kann man fragen, ob es zweckmäßig sei, von demselben Gebrauch zu machen.

I. Rechtmäßigkeit der Todesstrafe.

1. Für die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe scheint uns schon der ganz übereinstimmende Gebrauch der Völker schwer in die Wagschale zu fallen. Hat überhaupt in allen praktischen Fragen die Uebereinstimmung aller Völker ein großes Gewicht, so gilt das gewiß besonders in unserer Frage, wo das höchste zeitliche Gut, das allen Menschen gleichmäßig theuer ist, in Betracht kommt. Nie hätten die Menschen allgemein der Staatsgewalt das Recht zuerkannt, ihnen im Falle schwerer Verbrechen das Leben zu nehmen, wenn dieses Recht nicht eine nothwendige Forderung der Vernunft wäre.

2. Nach dem, was wir über den Rechtsgrund und Zweck der Strafe überhaupt gesagt haben, läuft die Streitfrage über die rechtliche Zulässigkeit der Todesstrafe darauf hinaus, ob der Staatsgewalt zur wirksamen Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit das Recht nothwendig sei, für gewisse enorme Verbrechen die Todesstrafe anzudrohen und gegebenen Falls auszuführen.

Die Tödtung eines Menschen ist nur dann unerlaubt, sittlich verwerflich, wenn sie ungerecht ist. Gott, als der höchste Herr über Leben und Tod, kann dem Menschen das Leben ohne Ungerechtigkeit nehmen, wann und wie er will. Er konnte also auch der Staatsgewalt das Recht der Tödtung für gewisse Fälle verleihen, wenn er wollte. Hat er es gethan? Die Frage hängt davon ab, ob dieses Recht der Staatsgewalt nothwendig ist oder nicht. Läßt sich beweisen, daß sie dieses Rechtes benöthigt, so hat sie es. Denn Gott hat ihr alle die Vollmachten verliehen, die ihr zur angemessenen Erhaltung und Leitung des Staates nothwendig sind.

Ist der Staatsgewalt das Recht, die Todesstrafe anzudrohen und gegebenen Falls zu vollziehen, zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung nothwendig? Wir glauben es unbedingt, wenigstens wenn es sich um das Verbrechen des Mordes handelt. Wir beschränken unsere Betrachtung auf diesen Fall, weil er allein praktisch in Frage kommt. Wir läugnen also nicht, daß unter Umständen die Todesstrafe auch für andere schwere Verbrechen nothwendig sein kann. Aber diese Nothwendigkeit ist keine allgemeine. In Bezug auf den Mord, d. h. die bewußte und vorsätzliche Tödtung, aber halten wir die Todesstrafe für immer nothwendig in Anbetracht der Menschen, wie sie thatsächlich allezeit und überall sind.

Das Verbrechen des Mordes unterscheidet sich dadurch von allen anderen Verbrechen, daß es jede Möglichkeit eines Ersatzes oder einer Genugthuung gegen das Opfer von seiten der Menschen völlig ausschließt. Es ist eine vollständige Vernichtung des irdischen Daseins mit allen seinen Gütern, Hoffnungen und Aussichten, und zwar eine nicht mehr gutzumachende. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Hand des Mörders unversehens ihr Opfer überfällt und es unvorbereitet vor den Richterstuhl Gottes bringt, wo über seine Ewigkeit entschieden wird. Es ist gewiß eine Grundforderung der öffentlichen Sicherheit, daß dieses scheußliche Verbrechen möglichst wirksam verhindert werde. Dieses geschieht aber in Anbetracht der Menschen, wie sie vielfach sind und bleiben werden, nur durch die Todesstrafe, und zwar aus einem doppelten Grund: einmal, weil nur die Androhung der äußersten Strafe, der Todesstrafe, den wild empörten Leidenschaften, die zum Morde treiben, ein genügendes Gegengewicht schafft oder vor dem Morde genügend zurückschreckt, und zweitens, weil nur die Todesstrafe selbst die Gesellschaft gegen den Mörder für die Zukunft genügend sicherstellt.

Bloße lebenslängliche Zuchthausstrafe oder Deportation oder Verbannung schrecken nicht genügend ab, weil sie dem Menschen nicht nur das Leben, sondern auch die Hoffnung auf Befreiung lassen. Und aus diesem selben Grunde gewähren sie der Gesellschaft auch nicht genügende Bürgschaft für die Zukunft. Wer einmal vorsätzlich die Hand in das Blut des Nebenmenschen getaucht, wird in den meisten Fällen die Verbrecherlaufbahn nicht mehr verlassen, wenn es ihm gelingt, zu entkommen. Und selbst wenn es gelänge, ihn für immer in sichern Gewahrsam zu bringen, wozu soll die Gesellschaft Kosten und Mühen tragen, um ein ihr schädliches und gefährliches Glied zu erhalten und zu pflegen? Diese Sicherheit, daß der Mörder nicht der Freiheit wiedergegeben werde, ist aber keineswegs vorhanden. Oder ist es denn etwas so Unerhörtes, daß die Gefängnisse zur Zeit öffentlicher Unruhen und Umwälzungen ihre Insassen der Freiheit und dem Verbrechen wiedergeben? Die Geschichte weiß von manchen Mördern zu berichten, die aus dem Gefängniß entkamen und bald zu neuen Mordthaten schritten [1].

[1] Aehnlich wie wir es in der obigen Beweisführung gethan, leitet auch der hl. Thomas überall die Berechtigung der Todesstrafe aus der Nothwendigkeit derselben für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit her, und zwar hauptsächlich nach der doppelten Rücksicht der Abschreckung und der wirksamen Verhinderung des Verbrechens. Gleichwie man, so führt er wiederholt aus (z. B. Summa th. 2. 2 q. 64 a. 2), ein Glied vom menschlichen Leibe entfernt, wenn diese Lostrennung zur Erhaltung des ganzen Leibes erfordert wird, kann auch ein Glied vom Leibe der Gesellschaft durch Hinrichtung entfernt werden, wenn dies für die Erhaltung der Gesellschaft nothwendig ist. Denn der Theil ist dem Ganzen untergeordnet. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, *ut bonum commune conservetur.* Man vgl. ibid. a. 3: Occidere malefactorem licitum est, *in quantum* ordinatur ad salutem totius communitatis; a. 7: Occidere hominem non licet nisi publica auctoritate *propter bonum commune.* Aehnlich an unzähligen anderen Stellen der Summa, z. B. 2. 2 q. 65 a. 1 c. et ad 2um; q. 25 a. 6 ad 2um; q. 108 a. 3 ad 1um; De malo q. 1 a. 5 ad 12um. Nur noch eine charakteristische Stelle aus der Summa contr. gent. III, 146: Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum: ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium

Wir haben die Todesstrafe die *äußerste* Strafe genannt. Man hat sich zwar in neuerer Zeit viele Mühe gegeben, zu beweisen, lebenslängliche Gefängnißhaft und ein elendes Leben im Zuchthaus sei ein härteres Loos als ein schnell und verhältnißmäßig schmerzlos eintretender Tod. Aber diese Mühe wird an eine unhaltbare Sache verschwendet. Eine Strafe ist um so größer, je höher und werthvoller das Gut ist, dessen sie uns beraubt. Gewiß, wenn man an die Güter der sittlichen Ordnung denkt, so kann man sagen: „Der Güter höchstes ist das Leben nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld." Aber unter den Gütern der physischen Ordnung steht das Leben oben an, es ist die Grundlage und Voraussetzung aller andern. Deshalb ist auch der Tod, mit Ausnahme der Schuld, das größte Uebel, vor dem sich der Mensch am meisten entsetzt[1].

Selbst Fr. v. *Holtzendorff*, vielleicht der bedeutendste Gegner der Todesstrafe, sieht sich genöthigt, in dieser Frage den Auslassungen mancher seiner Gesinnungsgenossen entgegenzutreten. „Ebenso wenig ist der Satz zu bestreiten, daß schwere Uebel überall mehr gefürchtet werden als minder bedeutende, und daß nach der allgemein herrschenden Meinung der Tod das denkbar größte Uebel für den Menschen darstellt. *Die Todesstrafe ist also mit Recht als die schwerste Strafe zu bezeichnen. Es wäre vergeblich, dies bestreiten zu wollen.* . . . Am wenigsten ist zu bezweifeln, daß *nach der Würdigung des Verbrechers*, von seltenen Ausnahmen abgesehen, der Tod als schwerste Strafe angesehen wird. Mögen ihn auf dem Richtplatze Philosophen und Geistliche zu überzeugen suchen, daß lebenslängliche Freiheitsberaubung nach *ihrer* Ansicht das schrecklichste Leiden bedeute: *seine* Meinung wird fast immer die sein, daß er die Begnadigung zu lebenslänglicher Zuchthausstrafe vorzieht. In dem Augenblick, da er sterben soll, scheint ihm das Leben an sich den Vorrang zu haben. Und dieses Leben, das er sich zu erhalten wünscht, ist nicht einmal hoffnungslos in seinen Augen. Aus der lebenslänglichen Haft vermag eine nachmalige Begnadigung ihn der Freiheit wiederzugeben. Wer die Todesstrafe damit zu bekämpfen glaubt, daß er versichert, lebenslängliche Freiheitsentziehung sei ein schwereres Strafübel und werde mehr gefürchtet werden als Lebensverlust, darf nicht darauf zählen, für seine Ansicht eine größere Anzahl von Anhängern zu gewinnen. Die Delinquenten auf dem Richtplatz und in den Gefängnissen widerlegen ihn. Die *Scheu vor dem Tode*, dem nächsten Selbsterhaltungstrieb entstammend, ist eine natürliche, menschliche und darum *unwiderlegliche Thatsache*, welche der Gesetzgeber unbedingt als feststehend anzunehmen hat."[2]

Mögen sich also die Bekämpfer der Todesstrafe noch so viele Mühe geben, die Hinrichtung als minder schrecklich denn lebenslängliche Kerkerhaft hinzustellen: den gesunden Menschenverstand werden sie immer zum Gegner haben. Ist es nicht eine unläugbare Thatsache, daß die Umänderung der Todesstrafe in lebenslängliches Gefängniß als eine „Begnadigung" angesehen und erbeten

---

ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur. Mit dem hl. Thomas stimmen die Theologen allgemein überein. Hierauf bezügliche Stellen von Suarez, de Lugo haben wir schon oben (S. 576—577) angeführt. Man vgl. noch *Dom. Soto*, De iustit. et iure l. V. q. 1 a. 2.

[1] *Aristot.* Ethic. Nic. III. 6, 1115 a. 26: Φοβερώτατον ὁ θάνατος· πέρας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι.

[2] Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe (1875) S. 16—17.

wird? Ist es nicht ebenso unläugbar, daß die Verbrecher erblassen und nicht selten in Ohnmacht fallen, wenn ihnen das Todesurtheil verkündet wird? Bei Gefangenschaft bleibt immer die Hoffnung auf Begnadigung oder auf Befreiung. Es mag ja ausnahmsweise einmal Menschen geben, denen der Tod erwünschter erscheint als lebenslängliches Gefängniß. Aber das sind und bleiben Ausnahmen, und der Gesetzgeber darf bei Aufstellung der allgemeinen Gesetze sein Augenmerk nicht auf Ausnahmen, sondern nur auf den Durchschnitt richten.

Um das Schreckliche der Todesstrafe abzuschwächen, macht Fr. v. Holtzendorff darauf aufmerksam, daß das Gesetz ein Uebel androhe, welches nach den unabänderlichen Gesetzen der Natur für jeden Menschen ohne jede Rücksicht auf guten oder bösen Lebenswandel eintreten muß und in jedem Augenblick unerwartet eintreten kann. Als ob der natürliche Tod und der Tod durch Henkershand dasselbe wäre! Wer gewaltsam unter dem Beil stirbt, verliert nicht nur einen vielleicht beträchtlichen Theil seines Lebens, auf den er im natürlichen Verlauf gegründete Hoffnung hätte, was schon an sich ein großes Uebel ist, sondern er muß auch sein Leben auf die schimpflichste und entehrendste Weise verlieren. Wie ein mit moralischem Aussatz Behafteter, der für die andern eine schwere Gefahr ist, wird er von dem Leibe der Gesellschaft abgeschnitten und ausgestoßen. Er ist das Opfer seiner eigenen Missethaten. Deshalb ist es auch keine so seltene Erscheinung, daß die zum Tode Verurtheilten im Gefängniß Hand an sich selbst legen. Sie wollen dem tief Demüthigenden, Erniedrigenden entgehen, welches darin liegt, daß sie wie ein Opfer gebunden zur Richtstätte geführt und dort gegen ihren Willen des Lebens durch Henkershand beraubt werden[1].

Aber gibt es nicht, so ließe sich noch einwenden, waghalsige Verbrecher und Abenteurer, die mit ihrem Leben spielen und für die der Tod längst allen Schrecken verloren hat? Was vermag gegen solche verwegene Menschen die Androhung der Todesstrafe? Wird nicht lebenslängliche Zuchthausstrafe sie wirksamer vom Verbrechen zurückschrecken? Keineswegs. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Aufsuchen der Todesgefahr in waghalsigen Unternehmungen mit ihren eigenthümlichen Reizen und dem Erdulden des schimpflichen Todes durch Henkershand. Die Thatkräftigsten und Entschlossensten werden vielleicht am ehesten erzittern, wenn der Tod in der Gestalt des Scharfrichters die Gefängnißthüre öffnet, um ihnen ein ehrloses Ende zu bereiten. Gerade das Schimpfliche und Demüthigende, das in der Todesstrafe liegt, diese physische und moralische Herabminderung des Menschen gehört zum Bittersten an der Hinrichtung. Außerdem ist es etwas anderes, sich in den heißen Kampf zu stürzen und in wilder Betäubung dem Tode zu trotzen, als im stillen Gefängniß und in banger Erwartung der Ankunft des Henkers entgegenzusehen.

---

[1] Als der Berliner Mörder Grothe sich im Gefängniß lebensgefährlich am Halse verwundete, um seinem Leben ein Ende zu machen, ward er mit Mühe wiederhergestellt und dann hingerichtet. Dazu macht *Holtzendorff* (Das Verbrechen des Mordes &c. S. 359) die Bemerkung: „Dieser Contrast der Humanität, welche rettet mit der berechnenden Ueberlegung, welche das Opfer pflegt, um es bequem tödten zu können, ist fürchterlich!" Wenn hier etwas fürchterlich ist, so ist es die Begriffsverwirrung. Der Selbstmord ist ein grausiges Verbrechen, das dem Menschen nicht bloß das zeitliche, sondern auch das ewige Leben raubt. Es ist gewiß Pflicht der öffentlichen Gewalt, dasselbe nach Möglichkeit zu hindern, besonders wenn der Selbstmörder sich dadurch dem strafenden Arm der Gerechtigkeit entziehen will. In der gerechten Hinrichtung eines Verbrechers dagegen erfüllt die Obrigkeit nur ihre Pflicht gegen die Gesammtheit. Der Hinzurichtende selbst aber kann, wenn er in Reue und Demuth zur Sühne für seine Verbrechen den Tod über sich ergehen läßt, das zeitliche Unglück zu seinem ewigen Heile wenden. Thut er es nicht, so ist das nicht die Schuld der Obrigkeit, die an ihm ihre Pflicht erfüllt, sondern seine eigene Schuld. Nur keine falsche Sentimentalität in dieser wichtigen Rechtsfrage!

II. Einwendungen.

Die allermeisten der unzähligen Einwendungen, die man gegen die Todesstrafe erhoben, sind durch unsere Ausführungen schon erledigt. So z. B. die Einwendung, daß lebenslängliche Zuchthausstrafe mehr abschrecke und ebenso große Sicherheit gewähre als die Todesstrafe.

1. Viele wollen die Todesstrafe nicht gelten lassen, weil sie dem wesentlichen Zwecke jeder Strafe, der Besserung des Schuldigen, widerspreche. Diese Einwendung beruht auf der falschen Voraussetzung der Bentham'schen Besserungstheorie (574). Der erste Zweck der staatlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen, sondern die Erhaltung des Gesammtwohles[1]. Uebrigens ist auch die Besserung des Delinquenten durch die Todesstrafe keineswegs ausgeschlossen. Lebenslängliches Gefängniß bessert die Menschen vielleicht seltener als die Todesstrafe. Thatsache ist, daß viele Missethäter angesichts des sichern Todes reuig in sich gehen und innerlich umgewandelt vor den Richterstuhl des Ewigen treten[2].

2. Die Einrede Beccaria's[3], Schleiermachers u. a. — der Staat habe nur jene Rechte, welche ihm die Bürger abtreten konnten; diese aber hätten ihm das Recht auf ihr Leben weder abtreten können noch wollen — geht von der unrichtigen Vertragstheorie aus (574). Die Staatsgewalt an sich kommt unmittelbar von Gott.

3. Holtzendorff wendet gegen die Todesstrafe ein, daß sie die Abschreckung, welches ihr Hauptzweck sei, nicht nur nicht erreiche, sondern im Gegentheil zu den Verbrechen anlocke, um derentwillen sie verhängt werde. In vielen Fällen soll erst die Hinrichtung zu solchen Verbrechen den Anreiz gegeben haben, um derentwillen sie stattfand. „Die Hinrichtung des Verbrechers sei die Wiederbelebung seines bereits in der Erinnerung der Zeitgenossen absterbenden Verbrechens.“[4]

Das scheint uns doch eine zu starke Zumuthung an die Leichtgläubigkeit der Leser. Holtzendorff verwechselt offenbar das Beispiel des Verbrechens und die Bestrafung desselben. Das Beispiel des Verbrechens lockt allerdings zu ähnlichen Thaten. Aber die Bestrafung desselben bildet ein wirksames Gegengewicht gegen die Macht des Beispiels. Wenn man von Missethätern berichtet,

[1] Kurz und bündig sagt der hl. Thomas (Summa th. 1. 2 q. 87 a. 3 ad 2um): Latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant.

[2] Cf. S. Thom. Contr. gent. III, 146 in fine.

[3] Beccaria widerspricht sich übrigens. Nach seiner Theorie müßte er die Todesstrafe unbedingt verwerfen, und er thut dies auch anfänglich; gleichwohl gibt er hinterher die Berechtigung der Todesstrafe für zwei Fälle zu: erstens, wenn das längere Dasein eines Verbrechers für die Existenz des Staates gefährlich wird, und zweitens, wenn dessen Tod das wirksamste Mittel ist, andere vom Verbrechen abzuhalten. Sieh Abhandlung über Verbrechen und Strafe, übersetzt von Bergt, Thl. I. § 16 S. 172. Mit diesem Zugeständniß stößt er seine ganze Theorie über den Haufen. Dasselbe läßt sich von den meisten neueren Gegnern der Todesstrafe sagen, z. B. von Holtzendorff u. a., die wenigstens für das Standrecht und Seerecht die Todesstrafe als zulässig erkennen. Durch diese Zugeständnisse werden fast alle ihre principiellen Ausführungen hinfällig. Wenn dieselben etwas beweisen, beweisen sie ganz allgemein.

[4] Das Verbrechen des Mordes &c. S. 122 ff.

welche erst beim Anblick der Hinrichtung den Entschluß zu ihrem Verbrechen faßten, so wäre die Richtigkeit dieser Thatsache erst zu beweisen. Daß die Hinrichtung selbst sie zur verbrecherischen That bestimmt, ist zu absurd, um geglaubt zu werden.

Was die Behauptung betrifft, die Hinrichtung rufe das Verbrechen von neuem ins Gedächtniß, so ist darauf zu erwiedern, daß sie nicht bloß das Verbrechen, sondern auch dessen strenge Ahndung ins Gedächtniß ruft und so die Macht des Beispiels bei vernünftigen Menschen mehr als aufhebt. Und dann: würde nicht auch die Einkerkerung des Verbrechers, seine beständige Gegenwart und vielleicht seine Freilassung das Verbrechen ins Gedächtniß zurückrufen?

4. Manche bekämpfen die Todesstrafe aus dem Grunde, weil es verkehrt sei, den Menschen oder sein Leben zu einem ihm fremden Zweck zu mißbrauchen. Ahrens drückt denselben Gedanken in folgender Weise aus: Der Mensch ist Selbstzweck und darf deshalb nie als ein bloßes Mittel zu einem höhern Zweck mißbraucht werden. Das widerspricht der Achtung, welche der menschlichen Persönlichkeit gebührt.

Wir antworten: Durch die Bestrafung wird der Mensch nicht als bloßes Mittel gebraucht, sondern es kommt nur die Wahrheit zum Ausdruck, daß das Wohl der Gesammtheit über dem des Einzelnen steht, und daß deshalb der Einzelne vom Leibe der Gesellschaft entfernt werden darf, wenn dies zur Erhaltung derselben nothwendig erscheint. Die Gesellschaft muß das Recht haben, sich mit Gewalt der schädlichen Glieder zu entledigen, wenn dies zu ihrer Erhaltung erforderlich ist. Man kann deshalb die Hinrichtung des Verbrechers als eine Art Nothwehr im weitern Sinne auffassen: der Uebermuth der Verbrecher würde Ordnung und Sicherheit beständig bedrohen, ja zerstören, wenn er nicht durch energische Strafen, zu denen auch, und zwar vorzugsweise, die Todesstrafe gehört, gebrochen würde[1].

Wenn man uns die menschliche Würde und Unverletzlichkeit entgegenhält, so ist allerdings richtig, daß dieselbe von niemand angetastet werden darf, solange sie das Individuum in sich selbst wahrt. Wenn aber der Mensch, seine eigene sittliche Würde mißachtend und vergessend, die blinden thierischen Leidenschaften zur Herrschaft gelangen läßt, wenn er die Rechtsordnung mit Füßen tritt und Frieden und Sicherheit der Mitbürger bedroht, so hat die Gesellschaft das Recht, den Frevler mit Gewalt unter die Rechtsordnung zu beugen und ihn im Nothfall als gemeinschädliches Glied aus ihrer Mitte zu entfernen[2]. Der Mensch ist durch seine Natur zum Leben in der Gesellschaft bestimmt und

[1] De Lugo, De iust. et iure disp. 10 sect. 2 n. 58: Si respublica non posset se a sceleratis debito modo *defendere* eos puniendo et, quando necesse est, occidendo, gravissime ab iis vexaretur.

[2] Diesen Gedanken hebt sehr schön der hl. Thomas hervor (Summa th. 2. 2 q. 64 a. 2 ad 3um): Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scil. homo est naturaliter liber et propter se ipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scil. de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis secundum illud Psalmi 48, 21: Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. . . . Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior est enim malus homo quam bestia et plus nocet.

deshalb auch an die nothwendigen Gesetze der Gesellschaft gebunden und mit seinen irdischen Gütern dem Wohle der Gesammtheit untergeordnet. Wenn also das zeitliche Wohl des Einzelnen mit dem Wohle der Gesammtheit sich nicht mehr in Einklang bringen läßt, muß es dem letztern weichen. Durch diese gewaltsame Beugung unter das Recht wird der Mensch seinem höhern Zweck, der Einhaltung der rechten Ordnung, nicht nur nicht entfremdet, sondern dienstbar gemacht.

5. A. Geyer[1] macht nach dem Vorgange Holtzendorffs gegen die Todesstrafe geltend, daß sie als absolute Strafe, welche keine Mehrung oder Minderung zulasse, keine gerechte Vergeltung sein könne. Denn es gebe keine Verbrechensart, welche in allen Fällen ebenfalls eine sich gleichbleibende Größe der Verschuldung und des Uebels zeige. Diese Einwendung mag vielleicht denen Schwierigkeiten machen, welche sich zu einseitig an den Begriff der Sühne und Wiederherstellung klammern. Erblickt man aber Grund und Zweck und Maß der Strafe in der Nothwendigkeit für die öffentliche Ordnung, so bietet sie keine Schwierigkeit. Die menschliche Gerechtigkeit verlangt bloß, daß niemand über sein Verdienst gestraft und daß das größere Verbrechen auch schwerer geahndet werde, soweit sich dies nach menschlichem Urtheil bewerkstelligen läßt. Keineswegs aber erheischt die menschliche Gerechtigkeit, daß immer Gleichheit herrsche zwischen Verbrechen und Strafe, oder daß ein Verbrechen ungestraft bleibe, wenn keine irdische Strafe dasselbe vollkommen auszugleichen oder zu sühnen vermag. Gewisse Verbrechen verdienen die Todesstrafe. Wenn es nun noch größere Verbrechen gibt und diese auch nur mit dem Tode bestraft werden können, ist das kein Verstoß gegen die Gerechtigkeit[2]. Das menschliche Gericht thut, was es kann, und überläßt das übrige dem ewigen Richter, der jedem nach seinem Verdienste vergilt.

Wenn Geyer vor dem Todesurtheil warnt, weil man über dessen Tragweite keine Auskunft geben könne — denn „wer weiß es, was sich hinter der Pforte zum Jenseits verbirgt, die man dem Verbrecher öffnet" —, so verräth dieser Ausspruch den Zweifler oder Agnostiker, der das Jenseits als ein unbekanntes X betrachtet. Anders spricht die vernünftige Philosophie und noch mehr die christliche Offenbarung. Oder meint vielleicht Geyer, der Verbrecher wisse nicht, welcher Richterspruch seiner harrt? Nun, das weiß kein Mensch mit voller Sicherheit, mag ihn nun der Tod auf dem Bette oder auf dem Schafott ereilen. Es folgt daraus nur für den Verurtheilten die Pflicht ernster, aufrichtiger Buße, um Gnade bei dem zu finden, der auch den reuigen Schächer voll Barmherzigkeit aufzunehmen bereit ist; für den menschlichen Richter die Obliegenheit, dem Sträfling die Hilfe und den Trost der Religion sowohl im Gefängniß als auf seinem letzten Gange zu verschaffen.

Allerdings, vom Standpunkte des ungläubigen Liberalismus, der entweder alles Unsterbliche am Menschen positiv läugnet oder wenigstens nichts davon wissen zu können vorgibt, hat die Todesstrafe etwas Furchtbares. Sie ist von diesem Standpunkte eben die völlige physische und moralische Vernichtung

[1] In Holtzendorffs Encyklopädie des Rechts (2. Aufl.) S. 903.

[2] Auf diesem Grundsatz der schärfern Bestrafung beruht die ältere Rechtspraxis, welche der Todesstrafe noch leibliche und Ehrenstrafen hinzufügte.

des Menschen, ein ehrloses Ende ohne Trost und ohne Hoffnung. Wohl begreiflich deshalb, daß die Anhänger des Liberalismus sich mit solcher Entschiedenheit gegen die Todesstrafe aussprechen[1], und daß der im Unglauben verharrende Verbrecher mit stumpfer Verzweiflung dem Tode entgegensieht oder vor Wuth knirschend und tobend um sich schlägt.

6. Daß die Todesstrafe die Möglichkeit der Wiedergutmachung völlig abschneidet, ist nach Holtzendorff[2], Geyer[3] u. a. ein geradezu „ausschlaggebender Vorwurf" gegen dieselbe. „Es ist einleuchtend," meint der letztere, „daß eine Strafe, welche ein ganz unbestimmbares (?) Uebel ohne die Möglichkeit einer Rückgängigmachung über einen Menschen und möglicherweise über einen Unschuldigen verhängt, etwas so Unheimliches und Grauenhaftes an sich trägt, daß von ihr die Göttin der Gerechtigkeit sich unwillig abwendet."

Die „Göttin der Gerechtigkeit" nimmt sich etwas sonderbar aus in einem juristischen Werke und im Munde eines Mannes, der in der Rechtswissenschaft von Gott sonst nie spricht und nicht weiß, was das Jenseits birgt. Doch lassen wir diese rhetorischen Floskeln.

Es ist gewiß nicht zu läugnen, daß möglicherweise ein Unschuldiger zum Tode verurtheilt und ihm so ein nicht wieder gutzumachender Schaden zugefügt werden kann. Die Geschichte weiß von manchen derartigen Fällen zu berichten, und die Gegner der Todesstrafe suchen sie mit peinlicher Genauigkeit zu registriren. Soll ja doch die mit Beccaria beginnende Bewegung gegen die Todesstrafe durch die Hinrichtung des unschuldigen Jean Calas zu Toulouse im Jahre 1762 veranlaßt worden sein. Und Holtzendorff bezeichnet solche Verurtheilungen Unschuldiger als Justizmorde, begangen „im heiligen Namen des Rechts, durch die Obrigkeit, die ihr Schwert von Gott haben will".

Aber wenn die Möglichkeit eines nicht wieder gutzumachenden Schadens gegen die Todesstrafe spricht, dann spricht sie auch gegen die lebenslängliche

[1] Die Bewegung gegen die Todesstrafe ging von der sogenannten aufgeklärten Richtung des vorigen Jahrhunderts, besonders von den „Encyklopädisten" aus. Beccaria selbst gibt uns darüber Aufschluß in einem Briefe an A. Morellet, einen Mitarbeiter an der „Encyklopädie", der sein Werk über die Verbrechen und Strafen ins Französische übersetzt hatte. „Mit Dankbarkeit und Beschämung habe ich die verbindlichen Sachen angenommen, die Sie mir von seiten berühmter Männer sagen, welche der Menschheit, Europa und Ihrer Nation so viel Ehre machen. D'Alembert, Diderot, Helvetius, Buffon, Hume, berühmte Namen, die man nie ohne die innigste Bewegung hören kann, eure unsterblichen Werke sind meine stete Lectüre, der Gegenstand meiner Beschäftigung bei Tage und meines Nachdenkens in dem Schweigen der Nacht. Voll von den Wahrheiten, die ihr lehrt, wie könnte ich angebeteten Irrthümern räuchern und mich bis dahin erniedrigen, die Nachwelt zu belügen? . . . Sagen Sie dem Baron Holbach, wie sehr ich ihn verehre, und wie begierig ich bin, mich seiner Freundschaft würdig zu machen. . . . Seit fünf Jahren her schreibt sich meine Bekehrung zur Philosophie (d. h. zur Aufklärung!), und ich verdanke sie der Lectüre der Persischen Briefe. Das zweite Werk, das die Revolution in meinem Geiste vollendete, ist das Buch des Helvetius vom Geiste. . . . Der Lectüre seines Werkes vom Geiste verdanke ich einen großen Theil meiner Ideen u. s. w." Der höchst charakteristische Brief findet sich in der deutschen Uebersetzung des Beccaria'schen Werkes von Bergk (1798) I, 1 ff. Die Encyklopädisten sorgten für rasche Verbreitung der Schrift Beccaria's. Eines der Häupter der Encyklopädisten, Diderot, versah dieselbe mit erläuternden Anmerkungen.

[2] Das Verbrechen des Mordes 2c. S. 296.

[3] Holtzendorffs Encyklopädie des Rechts S. 904.

Zuchthausstrafe. Kann es denn nicht ebenso gut vorkommen, daß ein Unschuldiger für Lebenszeit zu Zuchthausstrafe verurtheilt wird und erst nach seinem Tode die Unschuld an den Tag kommt? Kann hier von einer Wiedergutmachung gegen den unschuldig Verurtheilten die Rede sein? Ja selbst wenn wir annehmen, jemand sei bloß für zehn Jahre unschuldig zum Zuchthaus verurtheilt gewesen, er habe diese Zeit im Kerker ferne von seiner Familie verbüßen müssen, das Herzeleid und die Schmach und das Ungemach des Gefängnisses habe seine Gesundheit untergraben und seine Haare gebleicht: läßt sich dieser Schaden wieder gutmachen? Kann man dem Unglücklichen die zehn Jahre seines Lebens, die Gesundheit und Kraft, die verlorenen Freuden seines Familienlebens wiedergeben? Also, wenn der Einwand einen Werth hat, muß man auch die Gefängnißhaft aufheben, wenigstens die lebenslängliche.

Doch der Einwand ist hinfällig. Die Möglichkeit einer unschuldigen Verurtheilung ist bei einer geordneten und gewissenhaften Rechtspflege eine sehr geringe, besonders wenn das Richteramt in die Hände eines wohlunterrichteten, fähigen und gewissenhaften Richterstandes gelegt ist. Je größer übrigens die zu verhängende Strafe ist, mit um so mehr Sorgfalt muß der Richter vorgehen, um sich nicht der Gefahr einer ungerechten Verurtheilung auszusetzen. Freilich trotz aller Sorgfalt bleibt die absolute Möglichkeit eines Irrthums bestehen. Das liegt in der Unvollkommenheit der menschlichen Verhältnisse. Dürfte sich die Strafrechtspflege erst dann bethätigen, wenn die Möglichkeit eines Irrthums absolut ausgeschlossen ist, so würde sie ihren Zweck nicht mehr erreichen. Denn eine solche Gewißheit ist selten vorhanden. Der unschuldig Verurtheilte hat es übrigens in seiner Gewalt, das von der Vorsehung zugelassene harte Mißgeschick in unvergängliche Kronen zu verwandeln, wenn er es in geduldiger Ergebung über sich ergehen läßt. Es gibt unzähliges Mißgeschick hier unter der Sonne, das sich nicht abwenden läßt und deshalb mit Geduld ertragen werden muß.

III. Zweckmäßigkeit der Todesstrafe.

In der gegebenen Begründung der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe liegt bereits die Antwort auf die Frage nach der Zweckmäßigkeit derselben enthalten. Wenn jemals die Todesstrafe nicht mehr nothwendig sein sollte, um die Rechtsordnung durchzuführen oder den Gesetzen Achtung zu verschaffen, so wäre sie auch nicht mehr berechtigt. Aber ein solcher Zustand wird in Anbetracht der Menschen, wie sie thatsächlich sind, nie eintreten. Es wird immer sehr viele geben, die nur durch die Furcht vor der äußersten Strafe von schweren Verbrechen abgehalten werden können, und ebenso viele, denen nur der Tod die Hoffnung und Möglichkeit zu neuen Verbrechen gänzlich abschneidet.

Ist die Todesstrafe immer für besonders schwere Verbrechen nothwendig, so wäre es auch unzweckmäßig, ja unvernünftig, sie ein für allemal aus dem Strafgesetzbuche zu entfernen. Die öffentliche Gewalt ist verpflichtet, von den ihr verliehenen Rechten Gebrauch zu machen, soweit es das allgemeine Wohl erheischt. Damit ist auch ausgesprochen, daß die Todesstrafe wenigstens so weit praktisch zur Anwendung kommen muß, als erfordert wird, um dem Gesetze seine Wirksamkeit zu sichern. Es ist unvernünftig, die Todesstrafe gesetzlich für bestimmte Verbrechen festzusetzen und dann doch das Todesurtheil regelmäßig auf dem Wege der Begnadigung in lebenslängliche Kerkerhaft oder Deportation zu verwandeln, wie dies in mehreren Staaten geschieht. So besteht ein beständiger Widerspruch zwischen Gesetz und Praxis, und besser wäre es, den todten Buchstaben des Gesetzes vollständig zu beseitigen, als den Gesetzgeber beständig Lügen zu strafen. Ein Gesetz, das nicht ausgeführt wird, schwächt das Ansehen aller Gesetze, besonders wenn es ein sehr wichtiges ist.

Verschieden von der Frage nach der Zweckmäßigkeit der Todesstrafe an sich ist die Frage, für welche Verbrechen im einzelnen sie festzusetzen und in welcher Weise sie ausgeführt werden solle. Je besser eingerichtet ein Staatswesen ist, je mehr sich die Sitten und Anschauungen mildern, um so seltener wird es nothwendig sein, die Todesstrafe zu verhängen. Man muß sich aber hüten, die allgemeine Milderung des Strafverfahrens immer als ein Zeichen wahrer Sittenverbesserung anzusehen; dieselbe kann auch in einer übertriebenen Sentimentalität, in einem falschen Mitleid mit dem Verbrecher ihren Grund haben. Wie viele gibt es heute, die sich um das Loos der gefangenen Verbrecher und der Thiere härmen und für die herbe Noth und das bittere Elend unschuldiger Armen kein Herz haben! Es erinnert das an die Affenliebe gewisser Mütter, die es nicht übers Herz bringen, ihr Kind zu züchtigen, selbst wenn es ihnen trotzig ins Gesicht schlägt und sich jede Roheit gegen andere Kinder erlaubt.

Was die Art und Weise der Hinrichtung angeht, so besteht heute meist schon das sogenannte Intramuransystem; die Todesstrafe wird in geschlossenen Räumen und nicht mehr öffentlich vollzogen. Man braucht die Beseitigung der Oeffentlichkeit bei der Hinrichtung gerade nicht zu bedauern. Nur verschone man uns mit den Witzeleien über die früheren „Henkerprocessionen“. Wir glauben, daß auch hier die Scheu und das Entsetzen vor dem Tode, das den gottentfremdeten Naturalismus kennzeichnet, wesentlich mitgewirkt hat. Wenn man überhaupt jede Erinnerung an den Tod möglichst zu entfernen sucht und denselben als des Menschen „allerletztes Ende“ auffaßt, dann ist leicht erklärlich, warum die Hinrichtung den Schein des einfachen Abschlachtens bekommt, welches an die Arbeit des Metzgers erinnert, und warum sich dann der Mensch mit Entsetzen von diesem Schauspiele abwendet. Ganz anders wird derjenige urtheilen, der in der Hinrichtung einen Act der Gerechtigkeit, sozusagen einen ernsten und feierlichen Protest der verletzten Rechtsordnung sieht und den Verurtheilten nicht nur mit dem Wunsche, sondern auch mit der Hoffnung zur Richtstätte begleitet, er werde für diese irdische Sühne einen gnädigen Richter im Jenseits finden.

Sechstes Kapitel.

Erwerb und Verlust der Staatsgewalt.

Erster Artikel.

Von dem Erwerb der öffentlichen Gewalt.

Wie jedes Recht, so kann auch die Staatsgewalt nicht in der Luft hangen, sondern erheischt einen concreten Träger, mag derselbe nun eine physische oder moralische Person sein. Die Bezeichnung dieses Trägers kann nur durch positive Thatsachen erfolgen, da niemand durch die bloße Natur zum Herrscher über andere berufen ist. Welches sind nun diese Thatsachen oder Er-

werbstitel, durch welche bestimmte Personen die öffentliche Gewalt rechtmäßig erlangen?

Bei dieser Frage handelt es sich nicht um die untergeordneten Staatsbeamten, da dieselben ihre Gewalt durch Vertrag oder Ernennung erhalten, sondern um den obersten Träger der Staatsgewalt, den Souverän. Wir fragen auch nicht mehr nach dem ursprünglichen Erwerbstitel, da wir hiervon schon früher (436 ff.) ausführlich gehandelt haben. Wofern nicht jemand bei Entstehung eines Staates durch die Umstände als ausschließlich geeigneter Träger der öffentlichen Gewalt bezeichnet ist, kann nur die Gesammtheit der Bürger oder derjenige, den sie durch ausdrückliche oder stillschweigende Wahl dazu bestimmt, Träger der Staatsgewalt sein.

Es bleiben uns also bloß die abgeleiteten Erwerbstitel zu erörtern, und von diesen kann nur in der Monarchie die Rede sein, da in den Demokratien und Aristokratien ein plötzlicher Wechsel im Inhaber der höchsten Gewalt nicht stattfindet.

§ 1.

Erbfolge, Wahl, Sieg und Vertrag.

1. Erbfolge. In den Monarchien (Erbmonarchien) geschieht die Uebertragung der öffentlichen Gewalt meistens durch Erbfolge, indem bei Ableben des Fürsten ein Glied seiner Familie nach einer bestimmten Reihe an seine Stelle tritt. Dieser Erwerbstitel der öffentlichen Gewalt setzt schon einen bestimmten Träger derselben voraus und ist ebendeshalb ein abgeleiteter.

In den heutigen Erbmonarchien ist die Thronfolge grundgesetzlich geregelt, und da diese Regelungen thatsächlich wohl überall auf einer Vereinbarung zwischen einer bestimmten Person (Dynastie) und den Ständen oder Vertretern eines Landes beruht, so hat der Monarch kein Recht, einseitig die Thronfolge zu ändern und den gesetzlichen Thronerben zu übergehen. Fehlen alle gesetzlich bestimmten Kronerben und ist auf andere Weise nicht für die Regelung der Thronfolge gesorgt, so hat die Gesammtheit der politisch vollberechtigten Bürger das Recht, ein neues Herrscherhaus zu wählen oder auch die Monarchie in eine Republik umzugestalten.

2. In der Wahlmonarchie — von der uns nur die Geschichte die Erinnerung aufbewahrt hat — wird der Thronfolger durch Wahl, sei es des ganzen Volkes oder der durch Herkommen oder Verfassung dazu Berechtigten, bezeichnet. Selbstverständlich darf nur ein wahrhaft fähiger und würdiger, seiner hohen Stellung gewachsener Mann zum Monarchen erkoren werden. Wenn schon bei Anstellung der Beamten darauf zu sehen ist, daß die Wahl nur auf fähige und gewissenhafte Männer fällt, so gilt dies in unvergleichlich höherem Grade vom Monarchen, durch den das Wohl und Wehe eines ganzen Landes so wesentlich bedingt ist.

Obwohl der Monarch eines Wahlreiches ähnlich wie der Präsident einer Republik gewählt wird, so besteht doch zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied, und zwar nicht bloß deshalb, weil der eine auf Lebenszeit gewählt wird, der andere nicht — denn an und für sich ließe sich auch ein Präsident auf Lebenszeit wählen —, sondern vor allem, weil der Gewählte in der Monarchie Souverän, Inhaber der höchsten Gewalt wird, was beim Präsidenten nicht der Fall ist. In der Republik bleibt immer das Volk oder die Aristokratie der eigentliche Souverän, der Präsident (Consul, Doge, Suffete u. s. w.) ist nur der erste Beamte.

Vergleicht man die erbliche mit der Wahlmonarchie, so verdient erstere unstreitig den Vorzug. Das beweist die Geschichte und ist in der Natur der Verhältnisse begründet. Der Regentenwechsel ist zwar immer für ein ganzes Volk ein höchst wichtiger, entscheidender Augenblick, aber für die Wahlmonarchie in ungleich höherem Grade, weil er den Ehrgeiz und die Selbstsucht durch die verlockendste Aussicht aufstachelt und das ganze Land durch Partei-Intriguen und Unruhen unterwühlt. Der daraus entstehende Nachtheil für den sittlichen Charakter eines Volkes ist größer, als man glaubt. Hierzu kommt, daß der Throncandidat sich den Thron meistens durch Zugeständnisse und Versprechen erkaufen muß, die seine Regierung von vornherein lähmen und in Abhängigkeit bringen. Durch die Parteifehden wird auch das Ansehen der Nation nach außen geschwächt und den Nachbarstaaten beständig Gelegenheit zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Landes geboten. Polen ist an seinen Königswahlen zu Grunde gegangen, und auch das Deutsche Reich hat an seinen Königswahlen schwer zu tragen gehabt.

Allerdings hat auch die Erbmonarchie ihre Schattenseiten. So kann z. B. kraft des Erbrechtes ein Herrscher den Thron besteigen, dessen Begabung und Charakter keineswegs auf der Höhe seines Berufes stehen. Diese Nachtheile werden jedoch von Vortheilen weit überwogen. Die Erblichkeit bildet eine feste Stütze des Thrones, weil sie dem Ehrgeiz einen viel geringern Spielraum läßt, weil sie den Fürsten mit einem größern Glanze umgibt und ihn inniger mit dem Volke verknüpft. In der Erbmonarchie umschlingt ein Band gemeinsamer Interessen die Herrscherfamilie und das Volk. Schon durch ihre Stellung ist die auf dem Thron befindliche Dynastie darauf hingewiesen, die Interessen des Landes zu den eigenen zu machen. Das Volk hinwiederum hängt an einer Herrscherfamilie, deren Schicksale mit der Geschichte und dem Loose seines Landes seit langem innig verknüpft sind. Willig folgt es ihr und schützt nicht selten ihren Thron mit den äußersten Opfern. Auch für die Erziehung und Heranbildung zum Herrscherberuf kann in der Erbmonarchie besser gesorgt werden als in einem Wahlreich.

3. Die Souveränität über ein Land kann auch erworben werden durch einen gerechten, siegreichen Krieg. Der Sieg allein gibt zwar an sich noch kein Recht, ein fremdes Volk seiner politischen Unabhängigkeit zu berauben; wenn aber ein Staat einen andern in einem gerechten Krieg überwunden hat und für seine eigene Sicherheit und Erhaltung gegen erneuerte Angriffe nicht anders genügend sorgen kann als durch gänzliche oder theilweise Unterjochung, so ist er zu dieser Unterjochung berechtigt. Mit Recht unterwarf sich Karl der Große die Sachsen, die durch beständige Einfälle sein Reich verheerten und auf andere Weise nicht wirksam an ihren Raubzügen gehindert werden konnten.

Auch zur Strafe kann unter Umständen ein Volk nach einem gerechten Krieg seiner Unabhängigkeit beraubt werden, wenn es eine solche Strafe verdient hat.

4. Die Erlangung der Souveränität auf dem Wege des **Vertrages** (Kauf, Umtausch) vollzog sich in früheren Zeiten sehr häufig; in unseren Tagen ist sie seltener geworden. Doch fehlt es auch heute nicht an dergleichen Beispielen. Man denke nur an die Gebietsabtretungen (Helgoland, Besitzungen in Afrika und auf den Südsee-Inseln) oder an den Umtausch gewisser Provinzen zum Zweck der „Abrundung“. Ob die Abtretung oder der Verkauf eines Landes durch einen absoluten Monarchen oder durch eine Volksvertretung mit einem Monarchen oder ohne ihn geschehe, ändert an der Sache nichts. Die Erlangung der Oberhoheit über ein neues Land verleiht natürlich kein Recht, sich über die wohlerworbenen Rechte desselben hinwegzusetzen.

§ 2.

Usurpation und Verjährung.

Die Geschichte bis in die neueste Zeit herein beweist, daß die Frage, ob ein **Usurpator**, d. h. ein Monarch, der widerrechtlich die Regierung eines Landes an sich gerissen hat, im Laufe der Zeit ohne andere Rechtstitel rechtmäßiger Fürst werden könne, keine überflüssige, bloß theoretische ist.

Die **Legitimisten**[1] verneinen diese Frage unbedingt. Nach ihnen kann nur der vom Gesetze Bezeichnete (Legitime) oder durch Erbfolge zum Throne Berufene rechtmäßiger Kronerbe werden, und dieses Recht kann ihm durch Volksabstimmung oder Plebiscit nicht genommen werden. Der Usurpator und seine Nachkommen werden nie rechtmäßige Fürsten, sie bleiben unbefugte Eindringlinge, welche die Regierung des Landes an die rechtmäßige Dynastie abzutreten verpflichtet sind. Die legitime Herrscherfamilie behält auch in der Verbannung ihr Recht auf die Krone und ist, sobald günstige Aussichten auf Erfolg vorhanden sind, befugt, die Unterthanen gegen den Usurpator zu den Waffen zu rufen oder auch sonst mit Heeresmacht ihr Recht zu erzwingen.

Darin stimmen alle mit den Legitimisten überein, daß der rechtmäßige Herrscher befugt ist, sich gegen den Eindringling mit Gewalt zur Wehr zu setzen, und daß die Unterthanen die Pflicht haben, ihn in der Vertheidigung seiner Stellung zu unterstützen. Das ist eine elementare Forderung des Rechts. Obwohl der eigentliche Zweck der öffentlichen Gewalt das Gemeinwohl ist, so hat doch die legitime Herrscherfamilie ein Recht auf den **Besitz** dieser Gewalt, weil sie denselben rechtmäßig erworben hat und große zeitliche Vortheile damit verbunden sind. Wer sie deshalb unbefugt aus dieser Stellung zu verdrängen sucht, verletzt nicht nur die Gesammtheit als solche, die er ihres rechtmäßigen Hauptes beraubt, sondern auch die legitime Dynastie, und diese ist zweifelsohne berechtigt, sich zur Wehr zu setzen.

[1] Der Name **Legitimist** ist in Frankreich entstanden und bezeichnete dort ursprünglich die Anhänger der Bourbonen, die auch nach der Vertreibung Karls X. ihrer Dynastie als der **legitimen** treu blieben. Seit dem Tode des Grafen Chambord erkennen die meisten Legitimisten die Linie Orleans als die legitime an, ohne ihr Princip der Legitimität aufzugeben. Die eigentlichen Legitimisten bekennen sich auch zum Königthum von Gottes Gnaden, das also nicht vom Volke kommt, während die Orleanisten, ähnlich wie die Bonapartisten, das Bürgerkönigthum oder Königthum von Volkes Gnaden anerkennen und sich mithin auf das souveräne Volk stützen.

Dieses Recht des gewaltsamen Widerstandes dauert jedenfalls so lange, als der Usurpator noch nicht im ruhigen Besitze seiner Macht ist. Auch verleiht der bloße Besitz der Regierung aus sich dem Eindringling noch kein Recht. Insofern die Legitimisten nur Verwahrung einlegen gegen die Theorie der **vollendeten Thatsachen**, der zufolge alles thatsächlich Bestehende auch zu Recht besteht, sind sie ohne jeden Zweifel im Recht. Die Theorie der vollendeten Thatsachen ist die Theorie der Gewalt und der Revolution, die Längnung jedes Rechts.

Was aber, wenn der Usurpator einmal im ruhigen Besitz der Regierung ist? Solange er in seiner Stellung bleibt, sind die Unterthanen seinen Befehlen, wofern sie nichts in sich Unerlaubtes gebieten und zur Erhaltung des Gemeinwohles nothwendig erscheinen, Gehorsam schuldig. Das ist eine unerläßliche Forderung des öffentlichen Wohls. Dies muß auch jeder Legitimist zugeben. Salus publica suprema lex. Es muß jemand da sein, der den Staat leitet und alles zu seinem Wohl Nöthige anordnet, und ist sonst kein Regent vorhanden, so muß der Usurpator, **solange er in seiner Stellung verharrt**, alles Nothwendige anordnen, und die Staatsangehörigen schulden diesen Anordnungen Gehorsam. Sonst würde in kürzester Zeit die größte Unordnung um sich greifen, ja ein Zusammenleben unmöglich werden.

Mehr speculativ als praktisch ist die Frage, woher die Befehle und Gesetze des Usurpators unmittelbar ihre verpflichtende Kraft erlangen? Nach einigen besitzt der Usurpator thatsächlich, wenn auch ungerecht, die öffentliche Gewalt und kann vermöge derselben die Unterthanen verpflichten[1]. Nach anderen erhalten die Gesetze und Erlasse des Usurpators ihre bindende Kraft vom Volke. Dies ist die Ansicht der älteren Scholastiker und ergibt sich als naturgemäße Folgerung aus ihrer Theorie vom ursprünglichen Träger der Staatsgewalt. Nach dieser Annahme hat der Usurpator zwar nicht die habituelle Gewalt, zu regieren und mithin zu verpflichten; aber seine jedesmaligen Befehle haben Rechtskraft, weil die Gesammtheit oder das Volk jedesmal die fehlende Jurisdiction und Rechtskraft ersetzt[2]. Nach einer dritten Ansicht endlich, die uns die wahrscheinlichste scheint, hat zwar der Usurpator keine habituelle Befugniß, zu herrschen oder zu befehlen (potestatem per modum habitus); aber solange er in seiner Stellung bleibt, ist es eine Forderung des Naturgesetzes, daß man seinen in sich gerechten Anordnungen zum Gemeinwohl gehorche. Das Naturgesetz selbst verpflichtet also unmittelbar, den Geboten des Usurpators zu gehorchen, obwohl sich dieser jedesmal eine Gewalt anmaßt, die er nicht hat.

Nun entsteht aber die Frage: Kann denn der Usurpator oder sein Thronfolger nicht im Laufe der Zeit durch eine Art Ersitzung oder Verjährung zum rechtmäßigen Herrscher werden, so daß die entgegenstehenden Ansprüche der frühern legitimen Dynastie erlöschen?

Die Scholastiker, welche das gesammte Volk als den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt ansehen, bejahen diese Frage ziemlich unbedingt, weil es geschehen könne, daß das Volk in die Herrschaft des Usurpators einwillige und

[1] **Tongiorgi**, Philosophia moral. n. 452.

[2] **De Lugo**, De iust. et iure disp. 37 n. 33: Ea quae tyrannus agit ad iustam et debitam reipublicae gubernationem, facit, ut vidimus, approbante et auctoritatem praestante republica; ergo licet non prout a tyranno, saltem prout a republica vim habent obligandi subditos ad vitanda maiora inconvenientia, quae ex illa subditorum libertate nascerentur.

ihm die Gewalt übertrage [1]. Allein diese Erklärung hängt mit ihrer Theorie von der Uebertragung der Staatsgewalt zusammen, und da wir uns dieser Ansicht nicht anschlossen, so können wir auch die Folgerung daraus nicht gelten lassen.

Trotzdem behaupten auch wir, daß ein Usurpator zuweilen unter gewissen Voraussetzungen durch *eine Art Ersitzung* rechtmäßiger Fürst werden könne, so daß die entgegenstehenden Ansprüche der früher legitimen Dynastie erlöschen [2].

Eine Unterscheidung scheint in unserer Streitfrage ganz unerläßlich. Das Recht des vertriebenen legitimen Herrschers bleibt ganz gewiß so lange in Kraft, als er ohne allzu schwere Opfer für die Gesammtheit wieder in seine Stellung eingesetzt werden kann, sei es nun durch freiwilligen Verzicht von seiten des Usurpators oder mit Waffengewalt.

Sollten sich aber die Verhältnisse im Laufe der Zeit so gestalten, daß eine Aenderung der Herrscherfamilie auf die Dauer *moralisch unmöglich wird*, d. h. sich nicht mehr bewerkstelligen läßt, ohne daß man schwere Gefahren und Unruhen für die Gesammtheit mit Grund befürchten müßte, und zwar auch unter Voraussetzung des freiwilligen Verzichtes von seiten des Usurpators, so scheint es uns eine Forderung des Gesammtwohls, daß man das Recht des Prätendenten als erloschen ansehe, oder daß es dem Recht der Gesammtheit auf das öffentliche Wohl weiche.

Wir läugnen gewiß nicht, daß der vertriebene rechtmäßige Fürst ein Recht auf den Thron habe; aber dieses ist ein Privatrecht, das dem öffentlichen Recht der Gesammtheit auf Ordnung, Ruhe und Wohlfahrt nachsteht und ihm weichen muß, wenn es für dasselbe eine Gefahr wird. Dieses ist aber der Fall, wenn ein Regierungswechsel ohne schwere Nachtheile für die Gesammtheit kaum noch möglich ist und der Kronprätendent beständig an den Thoren des Landes steht, bald offen, bald im geheimen mit den Unzufriedenen Unterhandlungen anknüpft und auf die günstige Gelegenheit zu einem Handstreiche wartet.

Wir wagen keineswegs zu behaupten, daß schon zu Lebzeiten des ersten Usurpators Verhältnisse eintreten, welche eine Aenderung moralisch unmöglich machen; wohl aber *kann* dies geschehen, wenn eine Dynastie durch mehrere Geschlechtsfolgen hindurch im ruhigen Besitz der Regierung eines Landes gewesen ist, wenn sie daselbst tiefe Wurzeln gefaßt, wenn sich eine mächtige Aristokratie um sie gebildet hat, deren Interessen mit den Interessen der Herrscherfamilie innig verwachsen sind, und wenn der Herrscher selbst nicht mehr auf seine Stellung verzichten kann, ohne dem heftigsten Widerstand von den Mitgliedern seiner Familie und einer mächtigen Partei zu begegnen. In derartigen Fällen scheint es eine Forderung des Staatswohls, daß die Ansprüche des Prätendenten erlöschen. Sonst könnte derselbe oder seine Erben für

[1] *De Lugo*, De iust. et iure disp. 37 n. 27; *Suarez*, De legib. l. III. c. 4 n. 4: Quando regnum per solam vim iniustam possidetur, non est vera potestas legislativa in rege; fieri autem potest, ut successu temporis populus consentiat et admittat talem principatum, et tunc reducetur potestas ad *populi traditionem et donationem*. Nichts beweist besser, daß nach den Scholastikern die öffentliche Gewalt in radice oder in habitu beim Volke bleibe, als diese und ähnliche Stellen.

[2] *Zigliara*, Philosophia mor. (1880) p. 261 n. 9: Manifestum imprimis est tyrannum usurpatione evadere posse principem legitimum, *ut omnes conveniunt.*

ewige Zeiten von auswärts auf eine gewaltsame Vertreibung der regierenden Familie und somit auf einen Bürgerkrieg hinarbeiten und die Unzufriedenheit im Lande schüren. Es würde auch auf ewige Zeiten ein Land ohne ein rechtmäßiges Haupt, also in einem unnatürlichen, gewaltsamen Zustande bleiben.

Wann nun der Augenblick eintrete, wo ein Regierungswechsel ohne Beeinträchtigung des Gesammtwohls für die Dauer moralisch unmöglich wird, läßt sich nicht mathematisch bestimmen, ebenso wenig wie man den Augenblick bestimmen kann, in dem der Jüngling zum Manne wird. Genug, daß ein Zeitpunkt eintritt, wo man klar sieht: eine Aenderung der Dynastie ist dauernd moralisch unmöglich geworden, ohne schweres Unglück für einen ganzen Staat heraufzubeschwören. Ist dieser Zeitpunkt gekommen, so ist die thatsächlich regierende Familie in den rechtmäßigen Besitz der Herrschaft eingetreten.

Ob man nun diese Erwerbsart der öffentlichen Gewalt *Verjährung* bezw. *Ersitzung* oder sonstwie nennen wolle, ist ein bloßer Wortstreit. Gerne geben wir zu, daß diese öffentlich-rechtliche Verjährung, von der wir hier reden, von der gewöhnlichen, privatrechtlichen Verjährung wesentlich verschieden ist, insbesondere, daß in unserem Fall weder der gute Glaube von seiten der Erben des Usurpators noch eine genau abgegrenzte Zeit erfordert wird, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Privatrecht des Prätendenten auf den Thron dem öffentlichen Rechte der Gesammtheit auf das Gemeinwohl weichen muß, sobald sie nicht mehr zusammen bestehen können. Trotzdem kann man den schon gebräuchlichen Namen Verjährung, in Ermangelung eines bessern, ganz gut beibehalten, weil die dargelegte Erwerbsart der Staatsgewalt mit der gewöhnlichen Verjährung eine gewisse äußere Aehnlichkeit hat.

Noch ein Gedanke scheint sehr zu Gunsten der von uns vertretenen Ansicht zu sprechen. Es gibt wohl wenige Staaten, welche nicht die eine oder andere Provinz oder vielleicht gar den größten Theil ihres Gebietes durch sehr fragwürdige Mittel und Wege an sich gebracht haben. Was würde nun aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn man die bestehenden Verhältnisse nicht respectiren, sondern auf alte, vergilbte Documente Rücksicht nehmen wollte, mit denen ein Sprößling eines alten Geschlechtes sein Anrecht auf dieses oder jenes Ländergebiet zu beweisen trachtet? Des verderblichen Streites würde kein Ende sein. Es ist deshalb eine Forderung der öffentlichen Sicherheit und Ruhe, daß derartige alte Ansprüche als erloschen angesehen werden.

Zweiter Artikel.

Verlust der öffentlichen Gewalt.

§ 1.

Abdankung.

Aehnlich wie die Frage betreffs des Erwerbes der Staatsgewalt, hat auch die nach dem *Verlust* derselben nur für die Monarchie praktische Bedeutung. Die gewöhnliche Art des Verlustes der Herrschergewalt durch den *Tod* spricht für sich selbst und bedarf keiner weitern Erörterung.

Eine andere Art der Uebertragung der Staatsgewalt ist die Abdankung, d. h. der freiwillige Verzicht auf den Besitz der Regierungsgewalt, sei es nun zu Gunsten des gesetzlichen Erben oder der Gesammtheit.

Aeltere Rechtslehrer bestreiten dem Monarchen das Recht der Abdankung. Burlamaqui[1] hält es für schimpflich und eines Monarchen unwürdig, freiwillig vom Throne zu steigen. Man kann zugeben, daß die Abdankung zuweilen mit Nachtheilen und Gefahren für einen Staat verbunden ist, und daß es unter solchen Umständen Pflicht des Herrschers sein kann, auf seinem Posten auszuharren oder die Abdankung wenigstens zu verschieben. Aber allgemein die Abdankung als Pflichtverletzung oder gar als rechtswidrig zu bezeichnen, geht zu weit. Für eine solche Behauptung lassen sich keine stichhaltigen Gründe vorbringen. Warum will man es einem Monarchen unter allen Umständen zur Pflicht machen, auf seinem verantwortungsschweren und deshalb für einen gewissenhaften Mann oft sehr dornenvollen Posten bis zum Tode auszuharren? Ja unter Umständen kann es wenigstens sehr räthlich sein, daß der Herrscher abdanke: dann nämlich, wenn es ihm nicht mehr möglich ist, Ruhe und Sicherheit herzustellen, und zugleich gegründete Aussicht vorhanden ist, daß dies dem Nachfolger besser gelingen werde. Das Beispiel vieler edlen und gewissenhaften Fürsten, die freiwillig vom Throne stiegen (Kaiser Karl V., Kaiser Ferdinand von Oesterreich, Papst Cölestin V. u. s. w.) ist eine nicht zu verachtende Bestätigung für die Zulässigkeit der Abdankung.

§ 2.

Absetzung und Nothwehr.

I. Vorbegriffe.

Wie alles Irdische, ist auch die Staatsgewalt dem Mißbrauche ausgesetzt, und nur zu oft ist von der Stelle, welche der Hort des Rechtes und der Schirm der Schwachen sein sollte, übermüthige Gewalt und Bedrückung ausgegangen. Ganz naturgemäß kamen die Unterdrückten in solcher Bedrängniß auf die Frage, ob sie nicht schließlich zum letzten und äußersten Mittel der Selbsthilfe, der gewaltsamen Erhebung und der Absetzung des Tyrannen greifen dürften.

Am besten wäre es, wenn, dem Rathe eines geistreichen Engländers zufolge, die Fürsten die Revolution für erlaubt, die Unterthanen aber für unerlaubt hielten. Leider geschieht oft das Umgekehrte, und deshalb dürfen wir diese dornige Frage nicht mit Stillschweigen übergehen.

Man pflegt einen doppelten Widerstand zu unterscheiden: den activen und den passiven. Unter passivem Widerstand versteht man das bloße Nichtbefolgen der Gesetze und Anordnungen oder den bloßen Nichtgehorsam. Genau gesprochen ist das gar kein Widerstand. Daß ein solcher passiver, in bloßem Ungehorsam bestehender Widerstand unter Umständen erlaubt, ja sogar geboten sein kann, haben wir bei Besprechung der positiven Gesetze (I, 354) dargethan. Der active Widerstand besteht darin, daß man positiv sich

[1] Principes de droit nat. et pol. l. II. p. 1 ch. 4.

dem Gesetze entgegenstellt und dasselbe bekämpft. Dies kann wieder in doppelter Weise geschehen: mit gesetzlichen Mitteln und mit Waffengewalt. Daß auch der active gesetzliche Widerstand oft erlaubt und selbst geboten ist, bedarf nach dem über den Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze Gesagten keines besondern Nachweises. Man darf durch öffentliche Versammlungen, Petitionen, Zeitungsartikel, Broschüren, durch energische Betreibung besserer Wahlen das bestehende Unrecht zu beseitigen suchen. Wenn man also fragt, ob der active Widerstand erlaubt sei, so versteht man darunter den gewaltsamen, bewaffneten Widerstand.

Begrifflich verschieden von diesem activen Widerstand ist die Revolution (Empörung), d. h. der gewaltsame Umsturz der zu Recht bestehenden staatlichen Ordnung. Revolution sagt also an sich mehr als der bloße active Widerstand. Von activem Widerstand kann eigentlich nur gesprochen werden, wenn ein Angriff vorhanden ist und man sich demselben mit den Waffen widersetzt. Dagegen umfaßt die Revolution alle Gewaltmaßregeln, die von einer Partei zum Zwecke des Umsturzes der zu Recht bestehenden Ordnung unternommen werden. Mit der Revolution verbindet man deshalb den Begriff des Unerlaubten, Ungerechten.

II. Geschichtliches.

1. Die Anhänger der Volkssouveränität im Sinne Rousseau's und anderer schrieben von jeher, ganz folgerichtig zu ihrer Anschauung, dem Volke das Recht zu, sich gewaltsam gegen den Monarchen oder die bestehende Regierung überhaupt zu erheben, sie zur Rechenschaft zu ziehen, abzusetzen und zu bestrafen. Den Monarchen sehen sie ja nur als einen vom Volke angestellten Beamten und die Beamten als die vom souveränen Volke ernannten und ihm verantwortlichen Vollstrecker seines Willens an. Die Hinrichtung Ludwigs XVI. von Frankreich war nur eine Folgerung aus der Lehre von der Volkssouveränität. Nach dieser Theorie wird im Grunde eine eigentliche Revolution unmöglich, da sich das Volk nicht gegen sich selbst erheben kann. Die gewaltsamen Volkserhebungen sind nur rechtmäßige Aeußerungen des souveränen Volkswillens. In den „Menschenrechten" der französischen Constitution von 1793 heißt es § 35: „Wenn eine Regierung die Volksrechte verletzt, so ist für das Volk und jeden Theil desselben die gewaltsame Erhebung (l'insurrection) die heiligste und unerläßlichste Pflicht." Da wir die Theorie der unveräußerlichen Volkssouveränität schon früher (414 ff.) widerlegt haben, so brauchen wir auch das daraus gefolgerte Recht die Absetzung des Fürsten nicht weiter zu berücksichtigen.

2. Obwohl die Theorie der älteren Rechtslehrer über den Ursprung der Staatsgewalt von den Aufstellungen Rousseau's weit verschieden ist (429 ff.), so kommen doch auch sie zu der Schlußfolgerung, das Volk dürfe in gewissen Fällen äußerster Bedrückung sich mit Gewalt gegen Tyrannen erheben. Ja einige gingen so weit, für einzelne derartige Fälle den Tyrannenmord zu erlauben.

3. Weil die Lehre vom Tyrannenmord von jeher als Anklage gegen die Jesuiten benutzt wurde und noch neuestens nicht nur Hetzprediger, sondern auch Geschichtschreiber die Behauptung gewagt haben, die größten Theologen der Gesellschaft Jesu hätten allgemein den Tyrannenmord für erlaubt erklärt,

so sei uns hier ein kleiner historischer Rückblick auf diese Frage gestattet, damit jeder, dem es um die Wahrheit zu thun ist, sich selbst ein Urtheil bilden könne.

a) Zum Verständniß der älteren Schriftsteller muß man vor allem wissen, daß sie das Wort Tyrann in einem doppelten Sinne gebrauchen: erstens bezeichnen sie damit den Usurpator, der die Herrschaft eines Landes ungerecht an sich zu reißen strebt, also nicht rechtmäßiger Herrscher ist (tyrannus tituli oder tyrannus usurpationis); zweitens den rechtmäßigen Herrscher, der seine Gewalt zur Bedrückung seiner Unterthanen mißbraucht (tyrannus regiminis oder potestatis abusu).

b) In Bezug auf den Usurpator (tyrannus tituli) lehrten die älteren Juristen und Theologen mit dem hl. Thomas[1] fast allgemein, man dürfe demselben nach Eröffnung des Krieges, solange er noch nicht im ruhigen Besitze der Regierung sei, mit Gewalt widerstehen, ja ihn im Nothfalle tödten, wenigstens wenn man nicht an einen höhern Vorgesetzten appelliren könne, dem das Recht zustehe, den Usurpator zu richten. Denn das geschehe nur zur Vertheidigung des rechtmäßigen Fürsten gegen einen öffentlichen Feind des Staates und im stillschweigenden Auftrage der Gesammtheit, also nicht auf bloße Privatautorität hin[2]. Mit dem Tyrannenmord im heutigen Sinn hat diese Lehre nichts zu schaffen, weil man nach dem heutigen Sprachgebrauch unter einem Tyrannen den thatsächlich im ruhigen Besitz seiner Macht befindlichen Herrscher versteht, welcher seine Gewalt zur ungerechten Bedrückung der Unterthanen mißbraucht.

c) Anders dachte man in Bezug auf den Tyrannen in diesem eben bezeichneten Sinne (tyrannus regiminis).

Einige wenige Gelehrte waren allerdings der Ansicht, auch der rechtmäßige Herrscher, der seine Gewalt in unerträglicher Weise mißbrauche, dürfe von einem Privatmann getödtet werden. Wie es scheint, hat der Engländer Johann von Salisbury zuerst diese Lehre vorgetragen[3]. Nach der am 23. November 1407 auf Befehl des Herzogs Johann von Burgund erfolgten Ermordung des Herzogs Ludwig von Orleans stellte der Franzose Jean Petit in Paris die These auf, jedem Unterthanen sei es erlaubt, einen treulosen Tyrannen zu ermorden. Diese Lehre wurde auf Antrag Gersons auf dem Kirchenrath von Konstanz 1415 verurtheilt[4]. Die verurtheilte These enthielt aber so viel Verwerfliches und konnte aus so vielen Gründen mißbilligt werden, daß es erklärlich ist, warum trotz derselben nach wie vor der Tyrannenmord noch Vertheidiger finden konnte.

Besonders seit Beginn der kirchlichen Umwälzung wurde wieder lebhaft über die Frage des Tyrannenmordes gestritten. Zahlreiche Protestanten sprachen sich unumwunden zu Gunsten des Tyrannenmordes aus. Auch unter den Katholiken fand diese Ansicht einige Anhänger. Zu ihnen gehört der spanische Jesuit Joh. Mariana,

---

[1] Auf die Einwendung, Cicero lobe die Mörder seines Freundes Cäsar, da dieser wie ein Tyrann die Herrschaft an sich gerissen habe, mithin müsse es erlaubt sein, den Tyrannen zu widerstehen, antwortet der hl. Thomas (In II. dist. 44 q. 2 a. 2 ad 5um): Tullius loquitur in casu illo, quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit nolentibus subditis vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit. Aehnlich Suarez, Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 7; Zigliara, Philos. mor. p. 261 n. 9.

[2] Suarez, Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 13. [3] Polycr. l. III. c. 14.

[4] Die verurtheilte These lautet: Tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum et subditum, etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito iuramento seu confoederatione facta cum eo, non spectata sententia vel mandato iudicis cuiuscunque.

der in seinem Werke De rege et regis institutione libri tres mit vielen Einschränkungen und Verclausulirungen für gewisse Fälle die Ermordung eines Tyrannen billigt. Das Werk erschien im Jahre 1599 zu Madrid mit königlicher Genehmigung und trägt die Widmung an König Philipp III. auf dem Titelblatt, woraus wohl zur Genüge ersichtlich, daß weder er selbst noch der spanische Hof in demselben eine Gefahr für die Sicherheit des Thrones erblickte.

Nach Mariana soll man die Bedrückungen eines Tyrannen so lange als möglich ertragen; erst wenn dieser alle göttlichen und menschlichen Rechte schnöde verletzt, soll zunächst die ganze Nation zu einer öffentlichen Versammlung zusammentreten, und falls alle Mahnungen und Warnungen sich als fruchtlos erweisen, ihn als öffentlichen Feind erklären und schließlich mit Gewalt absetzen und tödten. Zur Ausführung dieses Beschlusses darf jeder Privatmann mitwirken. Was aber, wenn solche öffentliche Versammlungen nicht möglich sind? Auch dann, antwortetet Mariana, darf jeder, um dem öffentlichen Wunsche entgegenzukommen (votis publicis favens), den Tyrannen umbringen[1]. Das Bedenkliche dieser Lehre selbst fühlend, wendet er sich ein: Werden dann nicht viele unter dem Vorwand der Tyrannei sich an dem Leben der Fürsten vergreifen? Nein, entgegnet er, denn darüber zu urtheilen, wer ein solcher Tyrann sei, stehe nicht dem einzelnen Privatmann zu, ja nicht einmal vielen; darüber habe nur die öffentliche Stimme des Volkes im Bunde mit dem Rathe gelehrter und gewissenhafter Männer zu entscheiden[2]. Ueber das Bedenken, diese Lehre sei vom Concil von Konstanz verurtheilt worden, setzt er sich mit der Bemerkung hinweg: diese betreffende Entscheidung sei nie von den Päpsten genehmigt worden; ferner habe das Concil zunächst bloß die Ansicht der Hussiten zu verwerfen beabsichtigt, jeder Fürst verliere durch jedes Verbrechen die öffentliche Gewalt; sodann habe es auch die Meinung des Jean Petit verurtheilen wollen, jeder dürfe auf Privatautorität hin den Tyrannen tödten, das sei aber falsch[3]. Dann schließt er mit den Worten: „Das ist meine Ansicht, die nur der Liebe zur Wahrheit entspringt; da ich aber als Mensch irren kann, so werde ich gerne demjenigen Dank wissen, der etwas Besseres vorbringt.“[4]

Diese Lehre lautet bei weitem nicht so schrecklich, als sie von vielen Gegnern dargestellt wird; trotzdem hat sie bis in die neueste Zeit den Gegnern der Gesellschaft Jesu einen willkommenen Anlaß zu gehässigen Anschuldigungen geboten. Aber ganz mit Unrecht. Was Mariana in seinem Werke gelehrt, haben, wie schon bemerkt, eine große Anzahl Protestanten, unter ihnen die Koryphäen der Reformation, in noch viel schärferer Weise vorgetragen.

Melanchthon schrieb im Jahre 1540 über Heinrich VIII.: „Wie richtig heißt es doch in der Tragödie: kein angenehmeres Opfer könne Gott geschlachtet werden als das eines Tyrannen; möchte Gott einem starken Manne diesen Geist

---

[1] Jedoch nur mit offener Gewalt, nicht durch Vergiftung, wie Mariana später (l. I. cap. 7) ausdrücklich hinzufügt.

[2] De rege et regis institutione l. I. c. 6: Neque periculum est, ut multi eo exemplo in principum vitam saeviant quasi tyranni sint. *Neque enim id in cuiusquam privati arbitrio ponimus, non in multorum,* nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur.

[3] L. c. c. 6 in fine: Proprie Joannis Parvi Parisiensis theologi vanitatem improbare animus erat, Ludovici Aurelianensis caedem a Joanne Burgundo Lutetiae factam, eo commento excusantis, quasi tyrannum opprimere fas sit *privata auctoritate. Quod non licet,* praesertim violato iuramento neque expectata sententia superioris, si facultas suppetat, videlicet. Sic enim Patres loquuntur.

[4] L. c. c. 6 in fine: Haec nostra sententia est a syncero animo certe profecta, in qua, cum falli possim ut humanus, si quis meliora attulerit, gratias habeam.

eingeben!"[1] Aehnliche Lehren wurden auch von Zwingli und Calvin vorgetragen[2]. Der Schotte Goodman, der Genosse John Knox', forderte seine Landsleute auf: „Die Regenten, welche das Volk vom wahren Gottesdienst abwenden, müssen zum Galgen geschleppt und aufgeknüpft werden."[3]

Selbst wenn die Jesuiten allgemein den Tyrannenmord gelehrt hätten, so könnten ihnen die Protestanten daraus keinen Vorwurf machen, weil die Anhänger der letzteren dieselbe Lehre in viel schärferer Fassung vortrugen. Es ist aber ganz und gar nicht wahr, was noch in neuester Zeit Kolb in seiner „Culturgeschichte" zu behaupten wagt, kein einziger Jesuit habe die Frage, ob der Tyrannenmord erlaubt sei, verneint, dagegen hätten wenigstens ein Viertelhundert Jesuiten sie bejaht. Welches Vertrauen Kolb verdient, geht schon daraus hervor, daß er mehrere als Jesuiten aufführt, die gar nicht Jesuiten gewesen sind, so z. B. Rainold (Wilh. Rosseus alias Rossäus)[4]. Außerdem hütet er sich wohl, die Stellen anzugeben, an denen die genannten Jesuiten die Lehre vom Tyrannenmord vorgetragen haben sollen. Die meisten der genannten erklären sich mit aller nur wünschenswerthen Entschiedenheit gegen den Tyrannenmord[5].

Wie wenig man berechtigt ist, wegen der Lehre vom Tyrannenmord die ganze Gesellschaft Jesu anzuschuldigen, geht aus dem lebhaften Widerspruch hervor, den Mariana unter seinen Ordensgenossen fand. Der Ordensgeneral Aquaviva gab bald nach Erscheinen des Werkes Mariana's den Auftrag, die betreffenden Stellen zu verbessern, und verbot unter den schärfsten Strafen allen Mitgliedern des Ordens, öffentlich oder heimlich zu lehren, „irgend jemand, wer es auch immer sein möge, dürfe unter irgend einem Vorwand von Tyrannei Könige oder Fürsten tödten oder ihnen nach dem Leben streben. Sonst könnte man nämlich den Vorwand der Tyrannei dazu benutzen, die Fürsten zu verderben, den Frieden zu stören und die Sicherheit derjenigen zu gefährden, denen man vielmehr nach Gottes Gebot alle Ehre erweisen muß als geheiligten Personen, welche Gott der Herr zu jener Würde erhoben hat, damit sie die Völker gedeihlich regieren"[6].

---

[1] Corp. Reform. l. III. p. 1076.

[2] Vgl. bei Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V, 537 ff.

[3] In der Schrift „Quando superioribus magistratibus obediendum sit", bei Gretser Opp. VII, 54. Man vgl. auch Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 485 ff.

[4] Ueber diesen Weltpriester vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V, 541. Als der Jesuit C. Vetter bei einem Religionsgespräch den lutherischen Theologen J. Heilbrunner fragte, weshalb er den Wilh. Rosseus und andere Schriftsteller, welche jeden häretischen Fürsten für einen Tyrannen ausgäben, als Jesuiten bezeichnet habe, da sie doch bekanntlich niemals dem Orden angehört hätten, antwortete Heilbrunner: diese Schriftsteller seien wenigstens Papisten gewesen; Papisten aber und Jesuiten hätten doch die gleiche Lehre, und deshalb verschlage es nichts, daß er den Rosseus und andere zu Jesuiten gemacht habe. Es sei ein falscher „Schwank", sagt P. Jak. Keller, daß Rosseus ein Jesuit gewesen. Janssen a. a. O. Das hindert natürlich J. Huber nicht, den Rosseus wieder als Jesuiten aufmarschiren zu lassen, und Kolb, es ihm getreulich nachzuschreiben. Das nennt man „Geschichte"! Man sehe Duhr, Jesuitenfabeln S. 393.

[5] So lehrt z. B. Suarez, den Kolb als Vertheidiger des Tyrannenmordes aufführt, ausdrücklich: Dicimus ergo principem propter tyrannicum regimen vel propter quaevis crimina non posse ab aliquo privata auctoritate iuste interfici. Assertio est *communis* et certa (Defens. fid. l. VI. c. 4 n. 2). Als Autoritäten für diesen Satz werden u. a. genannt: der hl. Thomas, Soto und die Jesuiten Molina (tom. IV. de iustit. tr. 3 disp. 6), Azor und Toledo. Er ist sogar der Meinung, die gegentheilige Ansicht sei auf dem Konstanzer Concil als häretisch verurtheilt, und beweist dann seine These eingehend.

[6] Institut. Societat. Jesu (Rom. 1870) II, 51.

Obwohl sich, wie gezeigt, die katholischen Gelehrten in ihrer großen Mehrheit und die Jesuiten alle mit Ausnahme eines einzigen entschieden gegen den Tyrannenmord erklärten, so waren sie doch darin ziemlich einig, das Volk dürfe in seiner Gesammtheit und auf geordnetem Wege im Falle äußerster, unerträglicher Bedrückung dem Tyrannen den Krieg erklären und ihn unter Umständen absetzen. Denn der Monarch habe die Gewalt vom Volke unter der Bedingung erhalten, daß er gerecht und nicht tyrannisch regiere; setze er sich über die übernommene Pflicht hinweg, so könne sich das Volk als Gesammtheit die oberste Gewalt wieder aneignen, dem Fürsten den Krieg erklären und ihn vertreiben oder vor Gericht stellen[1]. Diese Lehre war im 16. Jahrhundert allgemein verbreitet, unter Protestanten ebenso gut als unter Katholiken[2].

Auch heute ist die Streitfrage, ob es den Unterthanen jemals erlaubt sei, einem übermüthigen, alle Rechte der Unterthanen mit Füßen tretenden Herrscher mit Gewalt entgegenzutreten, noch nicht erledigt. Während C. L. v. Haller, Dahlmann, Ahrens, Bluntschli, Rob. v. Mohl[3] u. a. den activen Widerstand unter gewissen Einschränkungen gestatten, verwerfen ihn andere, wie Stahl, Trendelenburg, F. Walter, unbedingt[4]. Die katholischen Gegner des activen Widerstandes im früher (596 f.) erklärten Sinne berufen sich für ihre Ansicht auf die im Syllabus verworfene These: Man darf den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern, ja selbst sich gegen sie empören[5].

---

[1] Bellarmin. Controv. 2 lib. II. c. 16: Pater familias, etiamsi pessimus sit, nunquam potest a familia iudicari et expelli, *sicut potest rex*, quando degenerat in tyrannum. Aehnlich Bañez, De iustit. et iure q. 64 a. 3; Suarez, De bello s. 8 n. 2 etc. Sieh oben S. 441 Anm. 2.

[2] Viele Belegstellen für diese Behauptung sieh bei Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 485 ff.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V, 537 ff. Der Protestant Buchanan schreibt in seinem Buche „De iure regni apud Scotos" p. 13: Populo ius est de sceptro regis pro debito suo disponendi; p. 62: Populus principem in ius capitis vocare potest. Nach Calvin verlieren die Könige ihre Macht, sobald sie sich gegen Gott erheben; sie sind nicht mehr würdig, unter die Zahl der Menschen gezählt zu werden; man muß deshalb eher auf ihre Häupter ausspeien als ihnen gehorchen. Auf die Frage, ob man einen Tyrannen umbringen dürfe, erwiederte Luther: „Einem Privat- oder gemeinen Mann, der in keinem öffentlichen Amt oder Befehl ist, gebührt es nicht, wenn er es gleich könnte"; wenn aber „die Bürger und Unterthanen zusammenträten und könnten seine Gewalt und Tyrannei nicht länger dulden, so möchten sie ihn umbringen wie einen Mörder und Straßenräuber". Sämmtl. Werke (Erlanger Ausgabe) LXII, 206—207. So weit ging man katholischerseits nicht. Wenn man auch dem gesammten Volke das Recht zuerkannte, im Fall unerträglicher Bedrückung den Tyrannen abzusetzen, so verlangte man doch, daß das auf geordnetem Rechtswege durch die Vertreter des Volkes geschehe.

[3] Encyklopädie der Staatswissenschaft (1871) S. 168 und 531. In „Staatsrecht, Völkerrecht und Politik" (II, 352) nimmt er sogar an, es könne eine vom Sittengesetz gebotene Revolution geben. Auch Ziegler (Sittliches Sein und sittliches Werden S. 114) spricht von einem „Recht zur Revolution", das unter Umständen in einem tyrannisch regierten Staat vorhanden sein kann.

[4] Walter, Naturrecht und Politik § 362. Man vgl. L. v. Hammerstein, Kirche und Staat S. 75 ff.

[5] Prop. 63: Legitimis principibus obedientiam detrectare, imo et rebellare licet.

III. Positive Darlegung.

Wir wollen unsere eigene Ansicht kurz in folgenden Sätzen darlegen:

1. *Nie darf ein Privatmann aus was immer für einem Grunde eigenmächtig den rechtmäßigen Fürsten zur Rechenschaft ziehen, strafen, verletzen oder gar tödten.* Das ist eine verwerfliche Empörung und Anmaßung einer Gewalt, die ihm nicht zusteht. Nur ein Vorgesetzter darf andere zur Rechenschaft ziehen und strafen. Was würde auch aus der öffentlichen Sicherheit werden, wenn es jedem Privatmann freistände, sich unter dem Vorwande der Tyrannei gegen die Autorität zu erheben, ja sogar den Fürsten nach dem Leben zu trachten?

Hiervon gänzlich verschieden ist die Frage, ob eine Privatperson sich mit Gewalt zur *Wehr* setzen dürfe gegen einen völlig ungerechten *Angriff*, wenn z. B. ein Fürst offenbar ungerecht sie tödten oder ihre Ehre schänden will? Setzen wir den Fall, ein Herrscher dringe mit gezücktem Degen in die Wohnung eines Privatmannes, um ihn niederzumetzeln, um sich seine Frau und sein Vermögen anzueignen; darf sich der Bedrohte mit Waffengewalt zur Wehr setzen, um sein Leben, die Ehre seiner Frau zu retten? Auf diese Frage antwortet der hl. *Thomas*: wenn jemand offenbar ungerecht, d. h. ohne Einhaltung eines rechtlichen Verfahrens, zum Tode verurtheilt werde, so sei die Ausführung eines solchen Urtheils einem gewaltsamen Angriff von Räubern gleichzuachten, und „wie es erlaubt ist, den Räubern Widerstand zu leisten, so ist es auch in einem solchen Falle erlaubt, den schlechten Fürsten Widerstand zu leisten; wofern nicht etwa das Aergerniß zu vermeiden ist, wenn sich nämlich aus dem Widerstand eine große Störung der Ordnung befürchten läßt“ [1]. Der Grund dieser Antwort ist leicht einzusehen. Es handelt sich hier einfach um die augenblickliche *Nothwehr* gegen einen völlig *ungerechten* Angriff. Nun ist es aber ein allgemeines Gesetz, daß man sein Leben gegen einen rechtswidrigen Angriff vertheidigen kann [2]. Das ist auch kein Nachtheil gegen die Gesammtheit, solange nicht etwa sehr schwere öffentliche Unruhen deswegen zu befürchten sind. In diesem Falle müßte das Privatwohl dem öffentlichen Wohle weichen.

2. *Auch dem Volke in seiner Gesammtheit ist es nicht erlaubt, dem rechtmäßigen Fürsten unter dem Vorwande der Tyrannei den Krieg zu erklären und ihn abzusetzen.*

Das Recht der Kriegserklärung ist ein wesentliches Hoheitsrecht der öffentlichen Gewalt; nur wer die öffentliche Gewalt besitzt, darf einem andern den Krieg erklären. Ebenso kann nur ein Vorgesetzter einen andern seines Amtes entsetzen, ihn zur Rechenschaft ziehen und strafen. Nun aber hat das Volk, das einem rechtmäßigen Fürsten unterworfen ist, die öffentliche Gewalt nicht. Die Ansicht Rousseau's u. a. von der wesentlichen Souveränität des Volkes ist unhaltbar und verderblich (414 ff.). Auch die Ansicht, daß der Fürst

[1] Summa th. 2. 2 q. 69 a. 4 c. Sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu (nämlich quando condemnatur aliquis iniuste) malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur. Cf. 1. 2 q. 96 a. 4 c. et ad 3um.

[2] Cicero, Pro Milone.

immer nur kraft einer Uebertragung von seiten des Volkes die öffentliche Gewalt innehabe und deshalb von diesem unter besonderen Umständen derselben beraubt werden könne, halten wir für unrichtig.

Das Volk hat also kein Recht, mit Gewalt gegen den Fürsten vorzugehen, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen und abzusetzen. Das Gegentheil ist der Unfug der Revolution. Wohl aber hat es das Recht, alle *gesetzlichen* Mittel zu gebrauchen, um der Tyrannei ein Ende zu machen. Hieraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: a) Steht einem Volke durch Herkommen oder Verfassung unzweifelhaft die Wahl seines Herrschers zu, so hat es auch das Recht, den Besitz der Krone an gewisse Bedingungen (Wahlcapitulationen) zu knüpfen. Hält der Gewählte die vertragsmäßig eingegangenen Verpflichtungen nicht, so verwirkt er sein Recht auf die Krone, und das Volk oder die dazu berechtigten Stände können an und für sich zu einer Neuwahl schreiten, wenn dadurch nicht noch größere Uebel heraufbeschworen werden. b) Ein ähnliches Recht könnte den Ständen auch in einer Erbmonarchie zukommen, wenn ihnen die Verfassung ausdrücklich die Vollmacht beilegte, in bestimmten, genau angegebenen Fällen dem Fürsten den Krieg zu erklären und ihn nöthigenfalls abzusetzen. Die Geschichte weist mehrere dergleichen Beispiele auf. So erkannte Karl der Kahle im Jahre 856 den Großen des Reiches, Johann ohne Land im Jahre 1215 den englischen Baronen (Magna charta art. 61), Andreas II. im Jahre 1222 den ungarischen Ständen das Recht des bewaffneten Widerstandes in gewissen Fällen zu. Ein derartiger Widerstand ist keine Revolution oder Rebellion, obwohl anzuerkennen ist, daß solche Zugeständnisse leicht dem schwersten Mißbrauche ausgesetzt sind.

3. Was aber, wenn keine derartigen gesetzlichen Mittel zu Gebote stehen und ein ganzes Volk unter der schwersten Tyrannei seufzt? Soll es sich ruhig jede Bedrückung gefallen und wie eine Schafheerde abschlachten lassen? Hierauf erwiedern wir mit einer Unterscheidung. Ist die Bedrückung nicht eine übermäßige, völlig unerträgliche, so muß das Volk sie ruhig über sich ergehen lassen. Nicht als ob die tyrannischen Befehle und Anordnungen des Fürsten *aus sich* die Unterthanen verpflichteten, wohl aber, weil dies eine nothwendige Forderung des Gemeinwohles ist. Ein gewaltsamer Widerstand gegen einen mächtigen Tyrannen mit seinem Anhang hat unausbleiblich große Unruhen und Störungen und mancherlei Gewaltthaten und Unglück im Gefolge, die vielleicht schlimmer sind als die Uebel einer nicht ganz unerträglichen Tyrannei.

Ist aber die Bedrückung eine *völlig maßlose*, werden von einem tyrannischen Fürsten die heiligsten Rechte der Unterthanen gewohnheitsmäßig verletzt, spielt er launenhaft mit dem Leben, Gewissen und Vermögen der Unterthanen und der Ehre der Frauen, so gestatten viele gewichtige Autoritäten den activen Widerstand gegen actuelle Angriffe. So unterscheidet Cardinal Zigliara [1] einen doppelten activen Widerstand, die resistentia defensiva und offensiva. Die resistentia defensiva, die sich nur auf die Abwehr *actueller* Angriffe erstreckt, ist nach ihm unter Umständen erlaubt. Quo in casu non resistitur auctoritati, sed violentiae, non iuri sed iuris abusui, non principi sed iniusto aggressori proprii iuris in actu aggressionis. Doch verlangt er, daß

[1] Philosophia moralis (1880) n. 55 p. 266.

dieser Widerstand auf geordnetem Wege vor sich gehe und durch Vermittlung der Gemeinden oder Provinzen organisirt werde, weil sonst nur noch größere Uebel aus dem Widerstand folgen würden. Aehnlich Rutten[1], L. v. Hammerstein[2]. Auch von liberaler Seite erklären Bluntschli[3], Paulsen[4] und andere den gewaltsamen Widerstand unter Umständen für moralisch gerechtfertigt.

Wir sehen nicht ein, was man gegen diese Ansicht mit Grund einwenden könnte, wofern es sich nur um den Widerstand gegen actuelle gewaltsame Angriffe handelt und derselbe möglich ist, ohne noch größeres Unglück für die Gesammtheit heraufzubeschwören. Wenn der Einzelne sein Leben gegen einen offenbar ungerechten Angriff des Fürsten vertheidigen darf, warum sollte dieses Recht nicht allen zustehen? Warum dürften sie sich nicht zum Zweck wirksamerer Vertheidigung miteinander vereinigen und der ungerechten Gewalt des Tyrannen Gewalt entgegensetzen? Das Recht des letzten Unterthanen ist nicht minder heilig als das Recht des Fürsten, außer insofern letzteres zum Schutze der Rechte aller übrigen bestimmt ist. Man wende nicht ein, das Volk habe keine öffentliche Gewalt, es maße sich die Souveränität an, die ihm nicht gebühre; denn zur Selbstvertheidigung gegen einen augenblicklichen ungerechten Angriff — und darum handelt es sich ja bloß — braucht man keine öffentliche Gewalt. Diese Lehre verstößt auch nicht gegen den Syllabus, denn in der oben angeführten These wird bloß die Ansicht verworfen, daß man beliebig den rechtmäßigen Fürsten den Gehorsam verweigern und gegen sie rebelliren dürfe. Das ist eine verwerfliche Lehre, die mit der Lehre von dem Vertheidigungsrecht oder vom bloßen Widerstand in dem äußersten Fall der Noth nichts zu schaffen hat[5].

Uebrigens bemerken wir noch, daß diese Lehre, die wir als unsere rein persönliche Ansicht vertheidigen, praktisch von sehr geringer Bedeutung ist. Denn wenn überhaupt selten eine so maßlose Tyrannei vorkommt, wie wir sie voraussetzen, und noch seltener der bewaffnete Widerstand Aussicht auf Erfolg hat, was zu seiner praktischen Erlaubtheit nothwendig ist, so ist das besonders bei den heutigen Verfassungen der Fall, wo dem Volk eine so große Mitwirkung an

---

[1] Ethicae seu philosophiae moralis elementa (1886) p. 302.

[2] Kirche und Staat S. 74. [3] Die Lehre vom modernen Staat II, 674.

[4] System der Ethik S. 818: „Wenn der Rechtsbruch der einzig mögliche Weg für die Erhaltung eines Volkes ist, so gilt das Princip: Das Recht ist um des Volkes, nicht das Volk um des Rechtes willen.“ Zum Verständniß dieser Worte muß man wissen, daß Paulsen Rechtspositivist ist. Deshalb kommt er auch zu der widersinnigen Schlußfolgerung: die Revolution sei immer unrecht, aber zuweilen nothwendig und moralisch gerechtfertigt.

[5] Daß nicht jede Gewalt gegen einen Herrscher, der seine Macht mißbraucht, als Empörung (seditio) oder Revolution bezeichnet werden dürfe, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich (Summa th. 2. 2 q. 42 a. 2 ad 3um): Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in III. Polit. c. 5 et in VIII. Ethic. c. 10. Et ideo *perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis;* nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento. Hiermit stimmt nicht überein, was der Verfasser der Schrift De regimine principum l. I. c. 6 lehrt.

der Regierung eingeräumt ist, mithin kaum je die Regierung dauernd mit der großen Mehrheit in Widerspruch gerathen kann. Deshalb könnte auch nur Unverstand oder Böswilligkeit diese Lehre als gefährlich denunciren.

Siebentes Kapitel.

Von den Staatsverfassungen.

§ 1.

Begriff und Arten der Staatsverfassungen.

Während alle Familien, wenigstens wenn sie ganz den naturrechtlichen Forderungen entsprechen, gleicher Art sind, lassen sich verschiedene Arten von Staaten unterscheiden. Der Grund hiervon ist, weil der Träger der Autorität im Hause durch die Natur selbst allgemein bezeichnet ist, während der Träger der Staatsgewalt erst durch die Umstände oder die Menschen selbst — wenn auch nicht immer durch freie Wahl — bestimmt wird und demgemäß sehr verschieden sein kann. Denn die wesentlichen Elemente bleiben bei beiden natürlichen Gesellschaften dieselben, ebenso ändert sich der Zweck nicht; wenn es also trotzdem mehrere Arten von Staaten, aber nicht mehrere Arten von Familien gibt, so hat das nur darin seinen Grund, daß der Träger der Autorität in der Familie immer derselbe ist, im Staate aber wechseln kann. Die Formen bezw. Arten oder Verfassungen der Staaten unterscheiden sich also nach der Anordnung oder Vertheilung der öffentlichen Gewalt oder genauer nach dem Träger derselben[1].

Genau gesprochen, kommt bei der Staatsverfassung nicht bloß der Souverän oder Inhaber der höchsten Gewalt in Betracht, sondern überhaupt die ganze Vertheilung der öffentlichen Gewalt; weil aber der Souverän hierin hauptsächlich den Ausschlag gibt, so wird auf ihn bei Eintheilung der Staatsverfassungen Rücksicht genommen.

Nach der Verschiedenheit des Souveräns unterscheidet man zunächst die beiden Urformen aller Staatsverfassungen: Monarchie und Polyarchie. In der Monarchie ist der Träger der höchsten Gewalt eine einzelne physische Person, in der Polyarchie (Republik) eine Mehrheit von Personen. In der Polyarchie ist jedes Glied des Staates, einzeln genommen, nicht souverän, sondern unterthan, nur eine Mehrheit von Personen bildet den Souverän.

Die Polyarchie zerfällt wieder in die Demokratie und Aristokratie, je nachdem die Gesammtheit der Bürger oder nur eine bevorzugte Klasse im Besitze der höchsten Gewalt ist. Im Sinne des großen Staatslehrers von Stagira kommt es bei der Unterscheidung zwischen Aristokratie und Demokratie nicht allein auf die Zahl, sondern auch auf die Eigenschaften an. In der Aristokratie sollen, wie es der Name besagt, die Besten, d. h. die Tugendhaften und Weisen herrschen, und weil diese immer die geringere Zahl ausmachen, so ist die Aristokratie ihrer Natur nach die Herrschaft weniger. Als praktisches Eintheilungsprincip kann dieses selbstverständlich nicht gelten, denn Tugend

---

[1] Aristot. Polit. III. c. 6.

und Weisheit sind nicht an ein bestimmtes äußeres Merkmal, z. B. an Geburt oder Reichthum, gebunden. In der Demokratie dagegen herrscht unter den Bürgern das Princip der Gleichheit in Bezug auf die höchste Gewalt[1].

Durch Zusammensetzung aus den drei einfachen Verfassungen: Monarchie, Aristokratie, Demokratie, entstehen neue, sogenannte *gemischte* Staatsformen, die sich aber immer auf die drei Urformen zurückführen lassen, weil immer entweder eine einzelne Person oder eine bevorzugte Klasse oder die Gesammtheit der Bürger im Besitze der höchsten Gewalt ist. So sind die neuen constitutionellen Verfassungen, wenigstens nach einer Ansicht, zu den Monarchien zu rechnen, weil trotz der aristokratischen oder demokratischen Beimischungen eine einzelne Person als Souverän gilt.

Die aufgezählten Staatsverfassungen werden von Aristoteles die *richtigen* genannt, weil sie auf das wesentliche Ziel jedes Staates, das Gemeinwohl, gerichtet sind. Parallel zu diesen richtigen Staatsformen laufen drei verkehrte Abarten oder *Entartungen* der Staatsverfassung, welche nicht das Gemeinwohl bezwecken. Durch Hinordnung auf das Privatwohl der Regierenden wird das Königthum zur despotischen *Tyrannis*, die Aristokratie zur *Oligarchie*, die Demokratie (Politie) zur *Ochlokratie*. Die *Tyrannis* dient nur dem Vortheil des Monarchen, die *Oligarchie* dem Nutzen der Reichen, die *Ochlokratie* oder besser Aporokratie dem der Armen. Genau genommen, sind das keine neuen Verfassungen, weil die Vertheilung der öffentlichen Gewalt dieselbe bleibt und die Hinordnung auf das Privatwohl nur ein zufälliger Mißbrauch von seiten der Regierenden ist.

Die Monarchie kann *absolut* oder *gemäßigt* (beschränkt) sein, je nachdem dem Volke eine Theilnahme an der Gesetzgebung und Regierung zukommt oder nicht. Der absolute Monarch ist aber keineswegs allmächtig oder unumschränkt, er ist bloß in dem Erlaß der Gesetze, der Ernennung der Beamten und seinen sonstigen Regierungshandlungen unabhängig von der Einwilligung seiner Unterthanen; aber er darf seine Gewalt nur zum Wohl der Gesammtheit gebrauchen; außerdem ist er durch die natürlichen und wohlerworbenen Rechte der Untergebenen gebunden.

§ 2.

Die Frage nach der besten Staatsverfassung.

Seit den Tagen der großen hellenischen Denker, insbesondere seit Plato, ist viel, vielleicht zu viel über die Frage gestritten worden, welches die beste Staatsverfassung sei: die *Monarchie*, *Aristokratie* oder *Demokratie*. Die Frage ist gewiß an sich interessant, aber läßt sie sich endgiltig und allgemein entscheiden?

1. Es mag nicht überflüssig sein, zunächst die Bemerkung vorauszuschicken, daß *keine von den drei genannten* oder den durch Mischung aus ihnen entstandenen Verfassungen *einfachhin als ungerecht oder verwerflich* bezeichnet werden kann. Noch jüngst haben einige Anhänger des Königthums in Frankreich die Demokratie als eine in sich unsinnige, absurde und verwerf-

[1] Bei Aristoteles bedeutet *Demokratie*, was wir heute meist mit Ochlokratie bezeichnen, d. h. die Herrschaft des großen Haufens. Die Demokratie in unserem Sinne nennt er einfachhin *Politie* (πολιτεία), was auch allgemein Staatsverfassung bedeutet.

liche Staatsform zu brandmarken gesucht. Solche Uebertreibungen richten sich selbst und schaden nur der Sache, die man vertheidigen will.

Jede Staatsform ist in sich zulässig und gerecht, durch die sich der wesentliche Zweck des Staates: das Gemeinwohl, erreichen *läßt*. Das kann aber durch die Demokratie und Aristokratie ebenso gut geschehen als durch die Monarchie. Oder läßt sich etwa die Staatsgewalt deshalb nicht zum Gemeinwohl gebrauchen, weil sie in den Händen mehrerer ruht? Wir kennen aus der Geschichte aristokratisch und demokratisch regierte Völker, welche nicht minder glücklich waren als solche, die unter einem Monarchen lebten, obwohl wir gerne zugeben, daß das Urtheil der Geschichte eher zu Gunsten der Monarchie lautet.

Wenn gewisse Anhänger des Königthums die Demokratie grundsätzlich verabscheuen, so kann man ihnen mit der Frage entgegentreten, warum denn die Gesammtheit der Bürger eines Staates nicht im Stande sein sollte, ihr eigenes Interesse zu kennen und auch ernstlich zu wollen? Es ist allerdings unmöglich, daß ein zahlreicheres Volk selbst alle Aemter versehe. Das gehört aber auch gar nicht zum Wesen eines demokratischen Staates. Zur Demokratie ist bloß erforderlich, daß das Volk in seiner Gesammtheit als der Träger der höchsten Gewalt angesehen werde und deshalb an letzter und höchster Stelle auf die Verfassung und die Gesetzgebung entscheidend einwirken könne, mag nun dies mittelbar durch gewählte Vertreter oder unmittelbar durch das Volk selbst in großen Versammlungen (Landsgemeinden) oder endlich durch Berufung auf die Volksentscheidung (Referendum) in wichtigen Angelegenheiten geschehen[1].

2. Um nun der aufgeworfenen Frage näher zu treten, scheint uns, daß *keine der genannten drei Staatsverfassungen unbedingt und unter allen Umständen den Vorzug vor den anderen verdient.*

Eines schickt sich nicht für alle. Das gilt auch in Bezug auf die Staatsverfassungen. Wir würden es gewiß für höchst naiv ansehen, wollte jemand eine bestimmte Kleidung oder Lebensweise als die absolut beste für alle Menschen aller Zonen anempfehlen. Die Lebensführung muß sich nach den örtlichen und zeitlichen Bedürfnissen richten. Die Kleidung, welche für den Eskimo die beste ist, mag für den Bewohner tropischer Gegenden die schlechteste sein, und weder die des Eskimo noch die des Südländers würde sich für den civilisirten Europäer schicken. Etwas Aehnliches gilt in Bezug auf die Staatsverfassungen, welche gewissermaßen das politische Gewand des Volkes sind. Wie die Individuen, so sind auch die Völker in Bezug auf Anschauung, Bildung, Charakter und Bedürfnisse weit voneinander verschieden. Dieselbe Verfassung, welche für ein Volk die beste ist, kann für ein anderes geradezu schädlich sein.

Ja selbst für Völker auf ziemlich gleicher Culturentwicklung könnte nur dann eine Regierungsform allgemein den Vorzug beanspruchen, wenn sie keinerlei

[1] Weil man von gewisser Seite so gern die katholische Kirche als grundsätzliche Gegnerin der Demokratie hinzustellen sucht, hat Papst Leo XIII. wiederholt und öffentlich diese Behauptung zurückgewiesen, so z. B. in dem Rundschreiben Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 und wiederum in der Encyklika Immortale Dei vom 1. November 1885. Im erstgenannten Schreiben heißt es: Nihil est, cur non Ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modo iustus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem salva iustitia non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio aut maiorum institutis moribusque magis apte conveniat.

Mängel enthielte und die Gefahr des Mißbrauches der öffentlichen Gewalt wirksam ausschlösse[1]. Eine solche Regierungsform gibt es aber nicht. Den Lichtseiten jeder Staatsverfassung stehen auch Schattenseiten gegenüber[2].

Die Monarchie verschafft dem Träger der höchsten Gewalt ein großes Ansehen und erleichtert so den Gehorsam und die Unterwürfigkeit der Unterthanen. Die Vereinigung der höchsten Gewalt in einer Person verleiht der Regierung Einheit, Raschheit in der Entschließung und Kraft in der Durchführung, was namentlich in kritischen Zeiten, z. B. im Kriege, von großer Wichtigkeit ist. Aber weil sie eine so große Macht in die Hand einer einzigen Person legt, die menschlichen Fehlern und Leidenschaften ausgesetzt ist, so birgt sie auch die Gefahr eines launischen Regimentes in sich und des Mißbrauchs der Gewalt zu Gunsten der Privatinteressen des Herrschers und seiner Günstlinge.

Die demokratische Republik gewährt den Bürgern, die im Besitze der obersten Gewalt sind, eine große Bürgschaft für ihre Freiheit und sonstigen Rechte gegen übermäßige Bedrückung; sie weckt das Interesse aller für die öffentlichen Angelegenheiten und hebt durch das Gefühl der Verantwortlichkeit. Gar leicht aber wird sie durch leidenschaftliche Parteikämpfe beunruhigt, bei großen Unternehmungen ist sie sehr gehindert, da rascher Entschluß und schnelle Durchführung eines Planes wegen der Parteiungen unmöglich ist. Ganz dasselbe ließe sich von der aristokratischen Republik sagen, die außerdem noch die beständigen und oft gehässigen Kämpfe zwischen Patriciern und Plebejern, zwischen dem Adel und dem „gemeinen Volk" in den Kauf nehmen muß.

3. Relativ, d. h. für ein bestimmtes Volk zu einer bestimmten Zeit, ist die seit alters zu Recht bestehende Regierungsform an und für sich die beste. Wir läugnen die Möglichkeit nicht, daß eine bestehende Verfassung unhaltbar geworden und eine Abänderung derselben dringend geboten sein kann. Aber diese Nothwendigkeit muß von Fall zu Fall bewiesen und der Vorzug der geplanten neuen Verfassung einleuchtend dargethan werden. Schon in Bezug auf die einzelnen Gesetze ist es eine Forderung praktischer Staatsweisheit, daß die bestehenden Gesetze geachtet und nur, soweit nothwendig, abgeändert werden. Das gilt in noch viel höherem Grade von der zu Recht bestehenden Verfassung. Solange also die Streitfrage über die beste Staatsverfassung abstract erörtert wird, muß die Entscheidung immer zu Gunsten der bestehenden lauten. Der erste Grund dieser Behauptung ist, weil jede der drei Staatsverfassungen gewisse Bedingungen in der socialen Organisation voraussetzt, die sich nicht willkürlich durch ein Machtwort hervorzaubern lassen, sondern nur durch allmähliche Entwicklung entstehen können. Eine demokratische Republik in einer feudal gegliederten Gesellschaftsordnung wäre ein Widersinn und ebenso eine aristokratische Republik in den heutigen Vereinigten Staaten von Nordamerika. Auch die Monarchie wird sich in einem seit langer Zeit demokratisch regierten Lande kaum dauernd einführen lassen, solange das Volksleben und der Freiheitssinn energisch pulsirt. Hierzu kommt noch, daß ganz neue Dynastien nur in den seltensten Fällen in einem freisinnigen Volke tiefe Wurzeln fassen können.

[1] Cf. Liberatore, Ethica et ius nat. (1880) p. 264.

[2] Vgl. F. Walter, Naturrecht und Politik Nr. 265 ff., der die Staatsformen eingehend miteinander vergleicht.

Für die Wirksamkeit einer Staatsverfassung ist ferner nothwendig, daß das gesammte Volk mit deren Einrichtungen wohl vertraut sei, daß es dieselbe achte und liebe. Dazu ist aber erfordert, daß sie den Anschauungen und Gewohnheiten, die es sich von Jugend auf angeeignet, entspreche. Das wird aber durchschnittlich nur der Fall sein, wenn sie sich allmählich mit dem Volke ausgebildet. Nichts ist verderblicher als der engherzige Doctrinarismus, der alle Völker nach derselben Schablone regeln und ordnen will. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Achtung dem historisch Gewordenen; Pietät gegen das, was wir von unsern Ahnen geerbt. Nur soweit schwerwiegende Gründe vorliegen, soll man Schritt vor Schritt den neuentstehenden Bedürfnissen Rechnung tragen.

4. Vergleicht man die Staatsverfassungen rein abstract unter sich und sieht man von allen concreten Voraussetzungen ab, so dürfte wohl durchschnittlich die gemäßigte, d. h. mit aristokratischen und demokratischen Bestandtheilen ausgerüstete Erbmonarchie vor der Republik den Vorzug verdienen. Diese Ansicht war früher die allgemeine. Plato, Aristoteles[1], Thomas von Aquin[2], Bellarmin[3], Suarez theilen sie; ebenso Trendelenburg[4], Dahlmann[5] und andere. Der Hauptgrund für dieselbe findet sich schon bei Aristoteles entwickelt. Der allein richtige Maßstab für die Beurtheilung des Werthes oder Unwerthes einer Verfassung ist die Bürgschaft, welche sie für die sichere Erreichung des Staatszweckes bietet. Nun scheint, von besonderen Umständen abgesehen, die gemäßigte Erbmonarchie in dieser Beziehung die meisten Bürgschaften zu bieten.

Der Zweck des Staates besteht zunächst in der Rechtssicherheit, Eintracht und Ordnung unter den Bürgern. Dieser Zweck wird am leichtesten in der Monarchie erreicht. In Demokratien ist der Parteikampf fast unvermeidlich, und im Hintergrunde desselben lauert der Bürgerkrieg. In der Erbmonarchie dagegen steht der Souverän als Einigungspunkt und als Vertreter der Gesammtheit über den Parteien. Schon in seinem eigensten Interesse muß sich der Monarch von den Parteikämpfen fernhalten und dieselben möglichst zu verhindern trachten. Auch die Rechtssicherheit ist in der Erbmonarchie durchschnittlich größer, weil nicht eine Partei, sondern der über den Parteien stehende König selbst oder durch seine Beamten die Gerechtigkeitspflege ausübt. Der Monarch ist der unparteiische Schirmherr des Rechts. Daß auch die Einheit in der Gesetzgebung und Verwaltung in der Monarchie leichter besteht als in einer Republik, scheint ebenfalls einleuchtend. Dadurch erlangt ferner die Regierung eines Landes größere Kraft und Energie sowohl nach innen als ganz besonders nach außen. Namentlich ist die rasche, energische Durchführung tiefgreifender Reformen, die Verwirklichung weitgehender Pläne zum Wohl des Staates in der Monarchie viel leichter möglich als in der Republik. Weiterhin ist auch für die Dauerhaftigkeit der Verfassung und die Stetigkeit der Regierung in der Monarchie besser gesorgt, weil sich die öffentliche Gewalt nicht in den Händen einer Partei befindet und deshalb auch nicht deren Wechselfällen unterworfen ist. Endlich sind auch die Bande der Liebe und Ehrfurcht, welche in der Erbmonarchie das Volk mit dem angestammten Herrscherhause verknüpfen, nicht zu unterschätzen: geistige Bande, die auch dann noch ihre Kraft nicht verlieren,

[1] Ethic. Nic. l. VIII. c. 12.

[2] Contra gent. l. IV. c. 76.

[3] De Rom. Pontif. c. 1.

[4] Naturrecht § 213.

[5] Politik § 137.

wenn die politische Macht des Königshauses auf ein Minimum herabgesunken ist. Ein auffallendes Beispiel hiervon haben wir an dem englischen Königshause. Der König gilt dem Briten als der Vertreter seiner Nation, in dem sich das Vaterland, die nationale Größe, die Geschichte des Volkes verkörpert. Daß darin eine große Gewähr für die Treue und den Gehorsam der Unterthanen und den Bestand des Staates liegt, ist unläugbar. Freilich lassen sich derartige mit dem Volke verknüpfte Dynastien nicht künstlich schaffen, sie können nur durch allmähliches Wachsthum entstehen und groß werden. Ob heute noch solche Dynastien entstehen werden?

Das Urtheil der Geschichte scheint unsere Ausführungen zu bestätigen. Unter dem Königthum ist die europäische Cultur entstanden und sind die meisten Staaten zur höchsten Blüte gelangt. Namentlich knüpfen sich die Blüteperioden in Kunst, Literatur und Wissenschaft fast regelmäßig an die Namen großer und mächtiger Herrscher.

Ein Bedenken erweckt die Monarchie wegen der ungeheuern Gewalt, die sie in die Hand eines sterblichen Menschen legt. Soll der Wille eines einzigen Menschen den Ausschlag geben für das Wohl und Weh, Glück und Unglück von vielen Millionen, und zwar eines Menschen, den vielleicht nicht Tugend und Weisheit, sondern der bloße Zufall der Geburt auf den Thron gehoben? Doch dieses Bedenken richtet sich nur gegen die absolute Monarchie, in welcher der Wille des Herrschers an keine positiv-rechtlichen Schranken gebunden und den Unterthanen keine Mitwirkung bei der Regierung eingeräumt ist. Eine solche Monarchie halten wir allerdings für kein Ideal. Sie ist gar zu leicht dem Mißbrauch eines launischen, von Günstlingen beherrschten Regenten ausgesetzt. Dieser Gefahr ist aber zum guten Theil in der gemäßigten Monarchie vorgebeugt, in welcher dem Volke eine Mitwirkung bei der Gesetzgebung und Regierung eingeräumt ist, namentlich wenn zwischen der Gesammtheit des Volkes und dem Herrscher ein aristokratisches, conservatives Element vermittelnd eingeschoben wird. Doch muß der König immer als der alleinige Träger der Souveränität angesehen werden und nur in seinen Handlungen an die Mitwirkung des Volkes als nothwendige Bedingung gebunden sein. So bleiben die Vortheile der monarchischen Regierung bestehen und werden die etwaigen Nachtheile derselben durch aristokratische und demokratische Elemente gehoben [1].

5. Uebrigens kommt es — und mit dieser Bemerkung wollen wir unsere vergleichende Betrachtung der verschiedenen Staatsformen beschließen — in Bezug auf das Gemeinwohl weniger auf die Staatsverfassung an als auf Gewissenhaftigkeit und Gerechtigkeitsliebe der Regierenden sowohl als der Unterthanen. Die Verfassungsparagraphen sind schließlich an sich nur todte Buchstaben, eine bloße Schale; der Kern, der innere Geist, von dem das Leben kommt, ist der Gerechtigkeitssinn. Die magna charta des Wohles und der

[1] Dies ist im wesentlichen auch die Ansicht des hl. Thomas (Summa th. 1. 2 q. 105 a. 1 c.), der sich selbst wieder auf Aristoteles beruft: Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eligi possunt. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *regno,* in quantum unus praeest, ex *aristocratia,* in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex *democratia* i. e. potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum. Der hl. Thomas scheint hier eine durch das Volk wählbare Aristokratie vorauszusetzen.

Freiheit der Völker sind und bleiben immer die natürlichen Grundsätze der Gerechtigkeit, die der Schöpfer in das Menschenherz geschrieben, und wo diese mit Füßen getreten werden, kann die beste Verfassung nichts helfen. Wir haben es ja noch in jüngerer Zeit in mehr als einem Land erlebt, daß man die wichtigsten und grundlegendsten Verfassungsparagraphen mit einem Federstriche beseitigte, als sie einer rücksichtslosen Kammermehrheit unbequem geworden waren.

§ 3.

Die constitutionelle Monarchie.

1. Montesquieu hat die Keime der englischen Verfassung und damit mittelbar auch der modernen constitutionellen Monarchien, denen jene als Vorbild diente, in den Urwäldern der germanischen Vorzeit finden wollen. Wahr an dieser Behauptung ist, daß die völlig absolute Monarchie den Germanen unbekannt war und auch das ganze Mittelalter hindurch unbekannt blieb. Die Versuche der Hohenstaufen, die unbeschränkte Herrschergewalt der römischen Kaiser auf deutschen Boden zu verpflanzen, mißlangen. Erst seit der Reformation, welche das oberste kirchliche Regiment in die Hände der Fürsten spielte, gelangte der Absolutismus zur Herrschaft und wurde schließlich so ungeheuer gesteigert, daß er naturgemäß eine heftige Gegenbewegung zu Gunsten der Volksrechte hervorrufen mußte. Diese Gegenbewegung ging in der französischen Revolution ins Maßlose, lenkte aber nach deren Niederwerfung in gemäßigtere Bahnen ein und hat auf diesem Wege die modernen Constitutionen erzeugt.

Die constitutionelle Monarchie, das Ideal vieler Liberalen, hat zwar in den verschiedenen europäischen Staaten verschiedene Formen angenommen, enthält aber gewisse überall wiederkehrende, charakteristische Merkmale. Die hauptsächlichsten sind folgende.

2. Die Grundidee, von der die constitutionelle Monarchie ausgeht, ist die Herstellung eines Gleichgewichtes zwischen den Interessen der herrschenden Dynastie, des Volkes und der Aristokratie, welche letztere jedoch nicht nur den Adel, sondern vorzugsweise das durch Reichthum und Bildung hervorragende Bürgerthum umfassen soll.

Die gesetzgebende Gewalt wird von zwei Kammern, einer Volkskammer und einem aus den höheren Ständen hervorgehenden Senat, in Vereinigung mit dem Könige ausgeübt, so daß alle drei oben genannten Factoren daran betheiligt sind und ein Gesetz nur mit Einwilligung der Kammern vom Monarchen giltig erlassen werden kann. Die Volkskammer ist der Vertreter der Interessen der breiten Volksschichten, der Senat vertritt die höheren Stände und soll das conservative Element bilden. Die Steuern müssen von den jährlich zu berufenden Kammern bewilligt werden. Die Executivgewalt ruht zwar formell in den Händen des Monarchen, dem man, um die Würde des Souveräns zum Ausdruck zu bringen, persönliche Unverantwortlichkeit gewährt; aber er kann die Gewalt nur unter Mitwirkung seiner Minister ausüben. Alle seine Befehle bedürfen zu ihrer Giltigkeit der Gegenzeichnung der Minister, und diese sind wie alle Staatsbeamten der Volksvertretung verantwortlich. Zum wirksameren Schutz der Rechte der Unterthanen ist die Rechtspflege von der Gesetzgebung und Verwaltung getrennt und unabhängig.

Innerhalb des Constitutionalismus haben sich wieder zwei verschiedene Systeme ausgebildet: der *Parlamentarismus* oder die parlamentarische Regierung, in welcher der Monarch — wenigstens durch Gewohnheit — gehalten ist, immer ein der Kammermehrheit genehmes Ministerium zu wählen und deshalb ein Ministerium zu entlassen, sobald es das „Vertrauen" der Kammermajorität nicht mehr besitzt. In der streng *constitutionellen Regierung* dagegen behält sich der Monarch das Recht vor, sein Ministerium beliebig zu berufen und zu entlassen. Hieraus entspinnen sich leicht Conflicte zwischen den Ministern und den Kammern, wenn es erstere nicht verstehen, durch Ausspielen der Parteien gegeneinander von Fall zu Fall eine Mehrheit künstlich zu schaffen; das ist natürlich nur möglich, wo die Karte der politischen Parteien eine sehr bunte ist.

3. Wir werden gewiß nicht in den Fehler fallen, den Constitutionalismus in Bausch und Bogen zu verwerfen; das wäre eine Uebertreibung. Vor allem muß man den Constitutionalismus *an sich* und den Constitutionalismus *im Sinne des Liberalismus* (den *modernen* Constitutionalismus) unterscheiden. *Thatsächlich* ist das constitutionelle System das Erzeugniß des Liberalismus, der dasselbe auf Grund der Volkssouveränität als ein *Recht* des Volkes forderte und dementsprechend auch jedem Bürger in gleicher Weise das Wahlrecht zugestanden wissen wollte. Namentlich war das allgemeine gleiche Wahlrecht (suffrage universel) eine Hauptforderung des Liberalismus[1]. Das ist geschichtliche Thatsache.

Der Liberalismus verband ferner mit dem constitutionellen System die Forderung der unbedingten Cultus-, Preß- und Vereinsfreiheit, die Gewerbefreiheit, Freizügigkeit, weil dieselben mit dem Grundprincip der politischen Gleichheit und Freiheit aller nothwendig zusammenhingen.

Wäre der Constitutionalismus nothwendig in diesem liberalen Sinne aufzufassen, so müßten wir ihn allerdings mit Entschiedenheit verurtheilen. Die Behauptung, daß das Volk immer und überall der eigentliche Souverän sei, ist die Theorie der Revolution. Ebenso ist es falsch, zu behaupten, dem Volke komme immer und überall das gleiche directe Wahlrecht zu, alle Bürger hätten ein natürliches *Recht*, den anderen in jeder Beziehung vor dem Gesetze gleichgestellt zu werden, oder alle Standesprivilegien seien als ungerecht zu verurtheilen.

4. Man kann aber auch den Constitutionalismus *an sich* und losgelöst von diesen Voraussetzungen und Forderungen des Liberalismus betrachten. Es ist demselben nicht wesentlich, daß man das Volk als souverän ansehe. Man kann den König für den eigentlichen Souverän halten, obwohl dem Volke zur Sicherung seiner Freiheit eine Mitwirkung bei Erlaß der Gesetze und Erhebung der Steuern und ein Recht der Kritik der Regierungsmaßregeln eingeräumt ist[2]. Ebenso ist die absolute Herrschaft der liberalen „Freiheiten" eine Zuthat, die sich wohl vom System als solchem trennen läßt. In dieser Auffassung braucht man den Constitutionalismus nicht unbedingt zu verwerfen. Die Richtung

[1] Sieh *Meyer*, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 203.

[2] Vgl. *Stahl*, Philosophie des Rechts I (2. Aufl.), 345; *Bluntschli*, Die Lehre vom modernen Staat I, 486.

auf eine Einschränkung der Monarchie zu Gunsten der Erweiterung der Volksrechte war, besonders nach der Periode der „Polizeistaaten", in welchen der Bureaukratismus alles in den Bereich der „landesväterlichen" Regierung zog und keine freiheitliche Regung duldete, bis zu einem gewissen Grade durchaus berechtigt. Daß die Wünsche und Bedürfnisse des Volkes bei Berathung und Erlaß der Gesetze energisch sich geltend machen können, ist eine vernünftige und gerechte Forderung. Je gebildeter und mündiger ein Volk wird, um so begründeter ist auch sein Wunsch, an der Regierung Antheil zu haben und auf dieselbe einzuwirken. Die absoluten Monarchien waren, wie schon bemerkt, eine dem christlichen Mittelalter unbekannte Erscheinung. Sie konnten nur allmählich und mit Gewalt auf den Trümmern der ständischen Vertretung aufgerichtet werden. Man kann sich also nicht zu ihren Gunsten auf die Vergangenheit berufen. Daß sich auch in einem constitutionell regierten Lande glücklich leben ließe, wenn es nicht am Gerechtigkeits- und Gemeinsinn mangelte, scheint uns zu einleuchtend, als daß wir es erst zu beweisen brauchten. Wir ziehen daraus den Schluß, daß die constitutionelle Monarchie dort, wo sie thatsächlich in den rechtlichen Formen entstanden ist, als zu Recht bestehend und verpflichtend anerkannt und geachtet werden muß.

Trotzdem fordert das constitutionelle System von mehr als einer Seite die Kritik heraus.

5. Vor allem leidet es am Gebrechen des *Doctrinarismus*, der keinerlei Rücksicht nimmt auf das geschichtlich Gewordene und auf die Verschiedenheit der Neigungen und Interessen bei verschiedenen Völkern. Wie wenig das geistlos mechanische Fabriciren von Staatsverfassungen nach einer gegebenen Schablone den praktischen Bedürfnissen entspricht, beweist schon der Umstand, daß das constitutionelle System, obwohl es in den meisten Ländern erst eine recht kurze Geschichte hat, dennoch sich bei den einzelnen Völkern ganz verschiedenartig entwickelt hat.

Der Doctrinarismus stand schon an der Wiege des Constitutionalismus auf dem Festlande. Montesquieu, den man mit Recht als den Vater des modernen Constitutionalismus ansieht, glaubte in der englischen Verfassung das höchste Ideal einer Staatsverfassung gefunden zu haben und ließ sich bestimmen, dieselbe allen gebildeten Völkern ohne Unterschied als Muster, ja als die einzig richtige Staatsform anzupreisen. Darin lag gewiß ein großer Irrthum. In England ist die Verfassung so wenig das Werk einer augenblicklichen Inspiration oder die literarische Arbeit einer Commission oder einer Volksvertretung, daß es dort noch heute keine einheitliche geschriebene Verfassung gibt. Die englische Verfassung ist ein aus den verschiedenartigsten Bruchstücken und Elementen zusammengesetzter, in allmählicher Entwicklung entstandener Bau, den alten Kathedralen oder Schlössern vergleichbar, an denen jedes Geschlecht einen neuen Anbau anbrachte oder eine kleine Aenderung, wie es eben die Noth des Augenblicks erheischte. Seit ungefähr sechs Jahrhunderten ist kaum eine plötzliche und tiefgreifende Aenderung an dem alten Bau der englischen Verfassung vorgenommen worden, nur sehen wir langsam aber beständig die Macht des Parlamentes, namentlich des Unterhauses, in den Vordergrund rücken, bis es endlich zum maßgebenden Mittelpunkt des politischen Lebens wird. In keinem Lande ist die Geschichte der Verfassung und des

ganzen Volkes so innig verwachsen wie in England. Die Geschichte des englischen Parlamentes ist die Geschichte Englands, und die Geschichte Englands die des Parlamentes[1].

Auf diesen Grundcharakter der englischen Constitution, den geschichtlichen ununterbrochenen Zusammenhang zwischen der fernsten Vergangenheit und der Gegenwart, dieses allmähliche Werden und Wachsen derselben hat man auf dem europäischen Festland bei Einführung der constitutionellen Verfassungen keinerlei Rücksicht genommen. Der Liberalismus hatte es einmal beschlossen, und gutwillig oder nicht, mußten alle civilisirten Völker dieselbe politische Tracht anlegen. Das ist auch der Grund, warum in vielen Gegenden sich das Volk noch heute nicht in die Anschauungen hineingelebt hat, welche der Constitutionalismus voraussetzt. Fast interesselos schaut es oft dem politischen Treiben zu und muß durch künstliche Agitation zur Theilnahme an demselben aufgerüttelt werden.

6. Ein anderer und wohl der bedeutendste Fehler in der constitutionellen Verfassung ist ihr Wahlsystem. Selbst nach den Verfechtern der constitutionellen Verfassungen soll das Wahlsystem gewissermaßen der Pulsschlag des Volkslebens sein. Durch die Wahlen sollen die berechtigten Wünsche und Interessen des Volkes ihre Vertretung finden. Dazu ist aber das mechanisch individualistische Wahlsystem des constitutionellen Staates ganz ungeeignet. Nicht das ist in diesem System zu tadeln, daß möglichst allen unbescholtenen Männern das Wahlrecht eingeräumt wird, sondern der Umstand, daß es einzig und allein auf die Kopfzahl Rücksicht nimmt. Es kommt hier die extrem individualistische Auffassung des Liberalismus zum Ausdruck, der den Staat nicht organisch erfaßt, sondern als eine bloße Summe von gleichberechtigten Individuen unter einer gemeinsamen Autorität ansieht. Ob hoch oder niedrig, gelehrt oder ungelehrt, ob adelig oder bürgerlich, ob Handwerker oder Bauer, jeder wird als eine gleichberechtigte Einheit gezählt. So kommen die wahren Interessen des Landes vielleicht gar nicht zum Ausdruck, was doch der Fall sein sollte. Das gleichheitliche Wahlsystem betrachtet im Menschen nur seine Eigenschaft als Glied des Staates. Die bessere Einsicht, die höheren Interessen, die berechtigten Ansprüche gelten nichts. Bei diesem System könnte sich nur dann das wahre und beste Interesse des Volkes widerspiegeln, wenn jeder einzelne Wähler einen vollen Ueberblick über die öffentlichen Angelegenheiten nach allen Richtungen hätte, wenn er ferner denjenigen Abgeordneten herauszufinden wüßte, welcher der Tauglichste zur Vertretung dieser Interessen ist, und wenn er endlich den Willen hätte, immer nur denjenigen Abgeordneten zu wählen, den er als den besten erkannt. Diese Einsicht und diesen Willen kann man aber bei der großen Menge unmöglich voraussetzen, und so kann es nicht ausbleiben, daß in sehr vielen, wenn nicht in den allermeisten Fällen die Stimmenabgabe entweder von verkehrten persönlichen Nützlichkeitsrücksichten oder von äußeren Zufälligkeiten: von gewandten Agitatoren, von falschen Darstellungen in der Presse oder in Versammlungen, von Bestechungen, von augenblicklichen Stimmungen oder Launen u. dgl. abhängt. Daher auch die Un-

[1] Sieh hierüber unsere Schrift „Die englische Verfassung" (Freiburg 1881; Ergänzungsheft XV zu den „Stimmen aus Maria-Laach").

gewißheit des Wahlergebnisses, das in den meisten Fällen auch der Klügste der Klugen nicht vorauszusehen vermag. Diese Abhängigkeit des Wahlergebnisses von äußeren und zufälligen Ursachen erzeugt naturgemäß die sogenannten „Wahlcampagnen" mit ihren Agitationsreisen, Volksversammlungen, Preßkämpfen mit den gegenseitigen Verdächtigungen und Beschimpfungen, die ein ganzes Land monatelang in Aufregung versetzen und eine große gegenseitige Erbitterung erzeugen.

Selbst Bluntschli, sonst ein Lobredner der constitutionellen Monarchien, sieht sich genöthigt, über das Wahlrecht nach der bloßen Kopfzahl den Stab zu brechen[1]. „Gewöhnlich werden die stimmberechtigten Staatsbürger in eine Anzahl von Wahlkreisen vertheilt, ohne Rücksicht auf ihre besonderen Eigenschaften, und jedem Wahlkreise nach der Kopfzahl seiner Glieder oder der Bevölkerung, die er umschließt, eine Anzahl Repräsentanten zugetheilt. Die Mehrheit wählt, und die Minderheit wird dann nicht weiter berücksichtigt.

„Diese Einrichtung empfiehlt sich meistens durch die Allgemeinverständlichkeit einfacher arithmetischer Verhältnisse und durch die demokratische Betonung der Gleichheit aller. Vor einer organischen Erkenntniß des Staates erscheint sie als roh und ungenügend. Weder die Vollständigkeit noch die Wahrheit der Volksrepräsentation finden in ihr ausreichende Garantien. Es ist nur zufällig, wenn die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft, welche die Gesammtheit der Regierten naturgemäß umschließt, in der Volksvertretung sichtbar erscheinen, und nur zufällig, wenn die verschiedenartigen Interessen des Handels, der Fabrikation, der Handwerke, der Landwirthschaft, wenn ferner die Interessen der Bildung und Wissenschaft, wenn die Kenntniß des Rechts[2] hinreichende Vertretung erhalten; die Wahlart selber weiß von alledem nichts. Diese Wahlmethode löst das Volk in lauter vereinzelte Bürger und Wähler auf. Sie läßt die Vertretung unmittelbar — ohne Zwischenstufen und ohne Mittelbildungen — aus der Menge der Individuen hervorgehen und gleicht so den niedersten Formen geschöpflicher Naturbildung, welche Zelle an Zelle anreiht, nicht den höheren Geschöpfen, in denen das Ganze, der eine Gesammtkörper, nach mannigfaltigen Gliedern mit besonderen Functionen wohlgeordnet ist. Sie beachtet die Minderheiten gar nicht, und sogar dann nicht, wenn die vereinigten Minderheiten die Mehrheit des ganzen Volkes darstellen.

„Sie hat auch nur eine geringe Gewähr dafür in sich, daß wirklich die tauglichsten und die fähigsten Männer gewählt werden. Nur allzu oft waren und sind diese Wahlen ein Spiel der Parteien und ihrer Leidenschaften. Anstatt einer Vertretung des gegliederten Volkes und der verschiedenen Volksinteressen gingen und gehen aus ihnen zuweilen Versammlungen hervor, in welchen die politischen Leidenschaften und Vorurtheile vornehmlich repräsentirt sind, und die wirklichen und dauernden Interessen des Volkes den wechselnden Stimmungen der Parteien unbedenklich hingeopfert werden."

So schlecht übrigens das allgemeine Wahlrecht nach der bloßen Kopfzahl ist, so halten wir doch das sogenannte Dreiklassensystem, bei dem der bloße Besitz den Ausschlag gibt, für noch viel fehlerhafter, weil es fast nur dem Interesse der Besitzenden dient. Fürst Bismarck selbst hat es das schlechteste aller Wahlsysteme genannt. In der That spiegelt dasselbe noch viel weniger die wahren Wünsche und Interessen der Mehrheit des Volkes wieder als die Wahl nach Kopfzahl. Wenn je, so gibt namentlich heute der größere Besitz noch keine Gewähr für größere Einsicht, Rechtschaffenheit und Liebe zum Gemeinwohl.

[1] Die Lehre vom modernen Staat II, 67.

[2] Fügen wir hinzu: die Interessen der Religion.

Vielfach ist — und wie uns scheint, mit Recht — die Forderung erhoben worden, die Wähler nach Ständen oder Berufsklassen (Interessensphären) zu scheiden. Dieses Wahlsystem setzt aber eine ständische Gliederung der verschiedenen Berufsklassen voraus. Wir wünschen lebhaft eine solche, den neugeschaffenen socialen Verhältnissen angepaßte ständische Organisation. In welcher Weise dieselbe aber zu stande kommen soll, ist eine äußerst schwierige Frage der praktischen Politik, deren Lösung wohl noch nicht so bald zu erwarten steht.

Drittes Buch.

Das Völkerrecht.

Erstes Kapitel.

Vom Völkerrecht im allgemeinen.

Erster Artikel.

Begriff des Völkerrechts.

1. Wären die Staaten völlig voneinander abgeschlossen, so ständen wir am Ende unserer Untersuchungen. Aber eine solche Abschließung ist weder möglich noch von Gott gewollt. Der Gesellschaftstrieb der menschlichen Natur gelangt im Staate nicht zum Abschluß. Wenn auch die Vereinigung der Individuen zu Familien und Staaten viel nothwendiger ist als die Vereinigung der Staaten untereinander, so ist doch auch diese in der Natur begründet und namentlich auf höheren Culturstufen geradezu nothwendig, wie wir bald eingehender darthun werden. Hierdurch entsteht die Frage, wie wir uns in sittlicher und besonders in rechtlicher Rücksicht die Beziehungen der Völker zu einander zu denken haben. Ist hier alles der Willkür der Staaten überlassen? Gilt im Verkehr der Völker das bloße Faustrecht, das Recht des Stärkern, oder gibt es gewisse Pflichten und Rechte, die auch von den Staaten im gegenseitigen Verkehr anerkannt werden müssen? Mit anderen Worten: Gibt es ein Völkerrecht?

2. Das Völkerrecht, von dem wir hier reden, ist nicht zu verwechseln mit dem *ius gentium* der römischen Juristen und der Scholastiker. Unter ius gentium verstanden die römischen Juristen jenen Theil der staatlichen Gesetze und Einrichtungen, welcher nothwendige Vernunftforderungen enthält und sich als nothwendige Schlußfolgerung aus den allgemeinen naturrechtlichen Grundsätzen herleiten läßt (I, 436). Diese Auffassung kehrt beim hl. Thomas und mehreren seiner Schüler wieder (I, 439). Die späteren Scholastiker und die protestantischen Rechtslehrer des 17. und 18. Jahrhunderts verstanden unter ius gentium ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein positivem Recht, nämlich jene positiven Gesetze und Einrichtungen, die zwar nicht einfachhin nothwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz, aber doch so angemessen und vernünftig sind, daß fast alle Völker sie durch Gewohnheit eingeführt

haben. Dieses ius gentium hat also nicht bloß die Beziehungen der Staaten zum Gegenstande, sondern auch, und zwar vorzüglich, die Beziehungen der Glieder eines und desselben Staates zu einander. Es gehört ferner vorwiegend zum Privatrecht. Das Völkerrecht dagegen, von dem wir jetzt handeln und das auch internationales Recht genannt wird, bezieht sich nur auf das Verhältniß der verschiedenen Staaten (Nationen) zu einander und gehört vorwiegend zum öffentlichen Recht, wie sich aus unseren weiteren Erörterungen ergeben wird. Dasselbe kann definirt werden: der Inbegriff der Pflichten und Rechte, welche die Beziehungen der Staaten zu einander regeln.

3. Das Völkerrecht wird eingetheilt: a) in das natürliche und positive Völkerrecht. Unter natürlichem Völkerrecht versteht man die internationalen Rechte und Pflichten, welche sich unmittelbar aus dem Naturgesetz ergeben und in ihrem Bestand von positiven Satzungen unabhängig sind [1]. Das positive Völkerrecht dagegen umfaßt jene Pflichten und Rechte, welche sich auf positive Gesetze und Gewohnheiten gründen. Ob es ein natürliches Völkerrecht gebe, werden wir gleich untersuchen.

b) Es gibt ferner ein öffentliches und privates Völkerrecht. Das öffentliche Völkerrecht betrifft die Beziehungen der Staaten als Gesammtheiten zu einander. Das private Völkerrecht (internationales Privatrecht) regelt die privatrechtlichen Beziehungen der Individuen verschiedener Staaten zu einander. Träger (Subjecte) des öffentlichen Völkerrechtes sind nicht die einzelnen Bürger, auch nicht die Monarchen, sondern die Staaten als solche, d. h. die organisirten Gesammtheiten. Nur die Vertretung oder Ausübung dieser Rechte und der entsprechenden Pflichten steht dem Staatsoberhaupte zu. Träger des internationalen Privatrechts sind die Privaten selbst. Soweit das Privatrecht sich unmittelbar aus dem Naturrecht ergibt, ist es, wie wir gleich sehen werden, seiner Natur nach international. Das öffentliche Völkerrecht ist das Völkerrecht im engsten und eigentlichsten Sinn. Spricht man im Deutschen von Völkerrecht ohne Zusatz, so versteht man darunter das öffentliche Völkerrecht.

c) Das positive Völkerrecht wird unterabgetheilt in allgemeines und besonderes, je nachdem es bei allen Völkern, wenigstens den civilisirten, oder bloß bei einigen anerkannt ist. Das allgemeine Völkerrecht ist bloßes Gewohnheitsrecht; das besondere kann auch auf schriftlichen oder mündlichen Verträgen beruhen. Das natürliche Völkerrecht ist seiner Wesenheit nach allgemein.

d) Endlich unterscheidet man noch das Völkerrecht im Krieg und im Frieden. Andere Rechtsregeln gelten zur Zeit des Friedens, andere in Zeiten des Krieges.

Wir werden im folgenden nur vom natürlichen Völkerrecht handeln, das allein einer philosophischen Betrachtung fähig ist. Die Erkenntnißquellen desselben sind keine anderen als die der gesammten Moralphilosophie. Nur was die Vernunft auf Grund allgemeiner Principien aus der Natur und

---

[1] Manche nennen das natürliche Völkerrecht philosophisches Völkerrecht. Dieser Ausdruck läßt zwar eine richtige Deutung zu; denn das natürliche Völkerrecht kann philosophisch aus der Natur und dem Zweck des Völkerverkehrs erkannt und begriffen werden. Trotzdem vermeiden wir den Ausdruck, weil die Anhänger der historischen Rechtsschule unter philosophischem Völkerrecht nicht ein eigentliches, unabhängig von menschlicher Satzung geltendes Recht, sondern bloß allgemeine Ideen und Ziele verstehen, nach denen sich die Rechtsbildung vollziehen soll.

dem Zweck des internationalen Verkehrs der Völker als Pflicht oder Recht zu erkennen vermag, gehört zum natürlichen Völkerrecht. Die Erkenntnißquellen des positiven Völkerrechts sind die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge. Zu den letzteren sind die thatsächlich anerkannten Rechtsgewohnheiten zu zählen.

Zweiter Artikel.

Geschichte des Völkerrechts.

Wenn wir auch nicht mit Guizot [1] und anderen behaupten wollen, es habe den vorchristlichen Heiden an allen Begriffen von Pflicht und Recht im internationalen Verkehr gemangelt, so ist doch nicht zu läugnen, daß das antike Heidenthum es nie zu einer würdigen und richtigen Auffassung des Völkerverkehrs gebracht hat. Rohe Gewalt und Hinterlist war wenigstens in der Praxis die oberste Regel. Die Hellenen, unstreitig das gebildetste aller alten Völker, betrachteten jeden Ausländer als Feind, der wenigstens außerhalb Griechenlands ungestraft beraubt und getödtet werden durfte. Zwar stand in Hellas der Fremde als Schutzflehender in besonderer Weise unter der Obhut des Zeus der Gastfreundschaft — Ζεύς ξένιος —, aber in diesem Glauben kam nur der Gedanke zum Ausdruck, daß es den Göttern mehr am Herzen liege, die Verbrechen gegen die Fremden als gegen die Mitbürger zu strafen, weil jene schutzloser und darum bemitleidenswerther seien [2].

Infolge dieser Auffassung des Völkerverkehrs galt, besonders in den älteren Zeiten, der Krieg als das normale Verhältniß unter den Völkern verschiedener Nationalität, welches nur auf Grund besonderer Verträge zeitweilig dem Frieden Platz machen mußte. Dem Sieger wurde das Recht zugesprochen, die Besiegten zu tödten, zu Sklaven zu machen und ihrer Habe völlig zu berauben. Daher das Vae victis.

Diese Anschauung über die internationalen Beziehungen hing wesentlich damit zusammen, daß das Bewußtsein der gemeinsamen Abstammung, der gemeinsamen Natur, des gemeinsamen Endziels, kurz, der Einheit des Menschengeschlechtes als einer großen Familie fast ganz verschwunden war. Jede Nation betrachtete sich als völlig von den übrigen verschieden, glaubte an einen eigenen ersten Stammvater, den der Nationalstolz meist noch vergötterte, um den eigenen Namen zu verherrlichen und der Verachtung fremder Völker einen Schein von Berechtigung zu geben. So konnte eine sich immer schroffer gestaltende nationale Abschließung gegen andere Völker, eine gegenseitige Befehdung bis zur Vernichtung nicht ausbleiben.

Das israelitische Volk vermochte trotz seiner reinern Lehre an diesem Verhältnisse nichts zu ändern, weil seine nationale Abgeschlossenheit mit seinem Beruf als Träger der göttlichen Verheißung innig zusammenhing. Doch war die mosaische Gesetzgebung den Fremden entschieden günstiger als die anderer Völker [3].

Erst das Christenthum als wesentlich inter- oder übernationale Religion (Weltreligion) hat den Menschen wieder das Bewußtsein ihrer Einheit, ihrer

[1] L'église ch. 14. [2] Schmidt, Die Ethik der Griechen II, 325. Das Fetialrecht beweist, daß die Römer auch dem Feinde gegenüber nicht alles für erlaubt hielten.
[3] Vgl. 4 Mos. 15, 15; 5 Mos. 10, 19.

Zugehörigkeit zu einer einzigen großen Gottesfamilie gebracht und dadurch die Grundlage zu einer ganz neuen Epoche des Völkerrechts gelegt. Wenn auch weder Christus noch die Apostel und ihre Schüler ein internationales Gesetzbuch abfaßten, so war doch die bisherige Auffassung des Völkerverkehrs mit den christlichen Ideen unvereinbar, ähnlich wie die antike Sklaverei dem christlichen Geiste nothwendig weichen mußte. Das Christenthum hat die Nationen, die bisher als geschworene Feinde sich gegenüberstanden, einander näher gebracht, und namentlich war es die alle Länder und Reiche umspannende katholische Kirche, welche die Völker zu einer großen, sichtbaren Gemeinschaft vereinigte. Unter dem römischen Papste als dem obersten Leiter und dem geborenen Schiedsrichter bildeten die christlichen Nationen ein großes Ganze, das in dem Kaiser als dem berufenen Schirmer der Kirche auch ein weltliches Haupt besaß.

In dieser innigen Vereinigung der christlichen Völker liegt auch der Grund, warum man an die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts wenig dachte. Es lag eben kein Bedürfniß nach wissenschaftlichen Erörterungen über die internationalen Beziehungen vor. Die christlichen Grundsätze waren das von allen anerkannte Gesetzbuch, Papst und Kaiser die höchste Instanz bei entstehenden Streitigkeiten.

Es ist nicht zufällig, daß die eingehendere wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechtes erst mit dem Zerfall der christlichen Völkerfamilie zur Zeit der Reformation beginnt.

Die ersten bedeutenden Leistungen rühren von katholischen Theologen her, nämlich von den Dominikanern Fr. Victoria [1] und Dom. Soto [2], denen der Jurist B. Ayala [3] und die Jesuiten L. Molina [4], Fr. Suarez [5] und andere folgten. Von protestantischer Seite sind Alb. Gentilis [6] und später Hugo Grotius [7] zu nennen. So gern wir die Verdienste des Grotius anerkennen, so ist es doch eine Uebertreibung, wenn man ihn protestantischerseits als den Erfinder oder ersten Bahnbrecher des wissenschaftlichen Völkerrechts feiert. Um davon zu schweigen, daß schon der hl. Thomas die grundlegenden Principien des Völkerrechts aufgestellt hat, enthalten die Arbeiten der späteren Theologen nahezu alles, was sich allgemein und principiell über den Völkerverkehr sagen läßt, und zwar vielfach in eigenen und abgeschlossenen Abhandlungen. Namentlich sind die Abhandlungen von Suarez De bello und De legibus auch heute noch sehr beachtenswerthe Leistungen.

Wendet man ein, daß die Theologen ihre völkerrechtlichen Grundsätze nicht bloß aus der natürlichen Vernunft, sondern auch aus den Glaubensquellen schöpfen, so ist das richtig, gilt aber gerade so gut von Grotius, der sich sehr häufig auf Schrift und Tradition beruft. Grotius selbst war auch weit entfernt, seine Vorgänger und Vorarbeiter auf dem Gebiete des Völkerrechts zu mißachten. Unzähligemal beruft er sich auf die Scholastiker, namentlich auf Thomas v. Aquin, Navarrus, Covarruvias, Victoria, Soto, Suarez, Lessius und andere [8]. Der Protestant Conring behauptet geradezu, Grotius verdanke sein Werk De iure belli et pacis der Lesung der Schriften

[1] Relection. theolog. de iure belli. [2] De iustitia et iure libri septem.
[3] De iure et officiis belli. [4] De iustitia et iure.
[5] De bello (im Tractat De charitate); ferner De lege et legislatore Deo l. X.
[6] De iure belli (1589) und De legationibus (1583).
[7] De iure belli et pacis (1625).
[8] Wie hoch Grotius die Scholastiker schätzte, beweisen seine eigenen, schon früher (I 48 Anm.) angeführten Worte. Man vgl. auch seine Epistol. ad Gallos, ep. 154.

des Fr. Victoria[1]. Das erste eigentlich systematische Werk über das Völkerrecht mit Ausschluß des innern Staatsrechtes dürfte wohl das Werk des Genfers Vattel Le droit des gens (1758) sein. Seitdem ist die Literatur über das Völkerrecht mächtig angewachsen[2]. Als eines der bedeutendsten Werke in deutscher Sprache gilt auch heute noch in weiten Kreisen Heffter, Das europäische Völkerrecht der Gegenwart[3]; außerdem sind noch Bulmerincq, Systematik des Völkerrechts (1858), Bluntschli, Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten (1868), Holtzendorff, Das europäische Völkerrecht[4], und desselben Handbuch des Völkerrechts, endlich das sehr brauchbare Lehrbuch von P. Resch, Das Völkerrecht der heutigen Staaten europäischer Gesittung[5], zu nennen.

Obwohl aber die wissenschaftliche Bearbeitung des Völkerrechts in der neuern Zeit eine regere geworden ist, so muß man doch den Fortschritt im Völkerrecht, sowohl was die Praxis als was die Theorie angeht, mindestens als einen höchst zweifelhaften bezeichnen.

Durch die Glaubensspaltung wurde die europäische Völkerfamilie zerrissen, und der religiöse Hader im Bunde mit nationaler Abneigung brachte Haß und Mißtrauen in den internationalen Verkehr. Namentlich seit dem Westfälischen Frieden fing man an, das „europäische Gleichgewicht" als den obersten Hort des Friedens unter den Völkern Europa's anzusehen. Man überwachte sich gegenseitig eifersüchtig und fiel gemeinsam über denjenigen her, der zu mächtig zu werden drohte. Daß man im diplomatischen Verkehr anfing, jedes, auch das verwerflichste Mittel, z. B. die Lüge, den gegenseitigen Betrug u. dgl., für erlaubt zu halten, ist bekannt. So konnte allmählich die Meinung aufkommen, der Politiker sei im Interesse des Staates nicht an die gewöhnlichen Sittengesetze gebunden.

Heute herrscht vielfach der krasse Materialismus im Völkerrecht. Das beweist die Art und Weise, wie man nicht selten Kriege anzettelt und beginnt, wenn günstige Aussicht auf Demüthigung eines verhaßten Gegners oder auf Raub einer neuen Provinz vorhanden ist. Das beweist die Art und Weise, in der man die internationalen Verträge, besonders die Concordate, bricht und die feierlichsten, selbst eidlich bekräftigten Versprechungen mißachtet, sobald sie dem augenblicklichen Staatsinteresse nicht mehr dienlich erscheinen. Das beweist endlich der wahrhaft unerträglich gewordene Militarismus mit seinen riesigen Armeen und Kriegsbudgets, mit seinem beständigen Wettlauf nach neuen Waffenrüstungen, um den Gegner im günstigen Augenblick überfallen und niederschmettern zu können. Nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gewalt scheint im Rathe der Völker zu entscheiden.

Entsprechend dieser materialistischen Auffassung läugnen auch neuere Rechtslehrer unverblümt jedes Völkerrecht. So sagt E. v. Hartmann[6] ganz offen: Die reser-

[1] Opera tom. IV. De Republ. Hispan. f. m. 77—78. Conring fügt bei: Qui igitur ad subtilissimam philosophiae moralis cognitionem adspirat, *comparet sibi Hispanos;* Germani enim et Galli, si cum iis conferantur, nihil sunt.

[2] Einen Ueberblick gibt Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft (2. Aufl.) S. 1200; R. v. Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaften § 56 und 57.

[3] 7. Aufl. 1882 (bearbeitet von Geffcken).

[4] In der Encyklopädie der Rechtswissenschaft a. a. O. S. 1187 ff.

[5] 2. Aufl. Graz 1890.

[6] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879) S. 361 und 498.

vatio mentalis, die jeder Staat macht, daß er alle Verträge nur so lange hält, als es ihm vortheilhaft ist, „ist das allein richtige und allein praktische Verhalten der Regierungen, da zwischen souveränen Nationen nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten besteht". Das ist klar. Der Kampf ums Dasein soll die einzige Regel im Verkehr der Staaten untereinander sein[1].

Dritter Artikel.

Begründung des natürlichen Völkerrechts.

1. Es ist nicht zufällig, daß das Vorhandensein jedes Völkerrechts in Theorie und Praxis heute vielfach geläugnet wird. Ein gemeinsames, alle Völker umfassendes Recht setzt voraus, daß das Menschengeschlecht eine wahre Einheit bilde, daß es denselben Ursprung, dasselbe Endziel, denselben Herrn im Himmel habe, kurz, daß es eine große Familie sei, die einen gemeinsamen Vater und Gesetzgeber hat.

Die atheistisch-materialistische Weltauffassung aber, die leider in immer weitere Kreise dringt, atomisirt auch in dieser Beziehung die Gesellschaft. Sie zerreißt das Menschengeschlecht in Rassen und Nationen, die sich wie die verschiedenen Horden derselben Thierart fremd, ja feindselig gegenüberstehen und keine andere Rechtsregel als das eigene Interesse anerkennen. Ganz folgerichtig zu dieser Anschauung läugnet sie das Völkerrecht. Giebt es kein gemeinsames, das ganze Menschengeschlecht umfassendes und im Gewissen verpflichtendes Gesetz, so gibt es kein allgemeingiltiges Naturrecht und folglich auch kein natürliches Völkerrecht. Ein solch allgemeines, alle Zeiten und Völker umfassendes Gesetz hat aber einen gemeinsamen Gesetzgeber zur Voraussetzung, für den die Schranken der Zeit und des Ortes nicht bestehen. Und weil man diesen Gesetzgeber nicht anerkennen will, so muß man folgerichtig das Naturrecht und noch mehr das Völkerrecht bestreiten. Gerade diese bedenkliche Folgerung zeigt aber auch die Unhaltbarkeit der Grundlage, von der man ausgeht. Eine tiefere Erfassung der Rechtsordnung weist überall auf denjenigen hin, welcher die gemeinsame Quelle jeder Ordnung und jedes Rechtes ist.

Für uns, die wir die atheistisch-materialistische Weltauffassung als eine abgethane Sache betrachten, kann der Nachweis des natürlichen Völkerrechtes nicht schwer fallen.

[1] Geradezu unbegreiflich ist, wie ein sonst geschätzter Schriftsteller schreiben konnte, der hl. Thomas, Suarez und die Scholastiker überhaupt hätten kein natürliches Völkerrecht (ius gentium) anerkannt. Hier liegt ein arges Mißverständniß vor. Unter ius gentium verstehen viele Scholastiker nicht das ganze internationale Recht wie wir, wenn wir von Völkerrecht reden, sondern ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein bürgerlichem Recht (sieh oben S. 616 f.). Daß nach den Scholastikern die Völker im gegenseitigen Verkehr viele Rechte und Rechtspflichten schon auf Grund des bloßen Naturgesetzes haben, beweisen ihre Ausführungen über die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges. Uebrigens sagen sie es auch an vielen Stellen ausdrücklich. Hier nur eine Stelle. Nachdem Suarez bewiesen, daß auch die Staaten sich untereinander zu einem größern gesellschaftlichen Ganzen vereinigen müssen, fährt er fort: Hac ergo ratione indigent (communitates perfectae) aliquo iure, quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. *Et quamvis magna ex parte hoc fiat per rationem naturalem;* non tamen sufficienter et immediate quoad omnia; ideoque aliqua specialia iura potuerunt usu earundem gentium introduci. De legib. l. II. c. 19 n. 9.

2. Daß es ein internationales Privatrecht gebe, ist nach dem, was wir über das Naturrecht gesagt haben, fast von selbst einleuchtend. Einige Andeutungen werden genügen, uns davon zu überzeugen. Jeder Mensch hat eine Summe von Rechten, so z. B. das Recht auf sein Leben, auf die Unversehrtheit seines Leibes, auf Ehre und guten Namen, auf seine Freiheit und sein Eigenthum, und zwar nicht erst auf Grund einer positiven Gesetzgebung, sondern auf Grund des natürlichen Sittengesetzes (I, 409 ff.). Dieses ist aber seiner Natur nach allgemeingiltig, und deshalb ist auch jene Summe von Rechten allgemeingiltig. Das Naturrecht ist seiner Wesenheit nach international. Jedem Menschen kommt das Recht auf seine persönliche Sicherheit und Freiheit zu, nicht weil er Angehöriger dieses oder jenes Staates, dieser oder jener Nation oder Rasse, oder weil er civilisirt oder uncivilisirt, Christ oder Heide ist, sondern weil er Mensch ist, Träger der vernünftigen Menschennatur.

Möchte deshalb auch keinerlei positive Rechtsordnung bestehen, so könnte doch jeder Mensch die Reise um die Welt antreten und alle Länder und Staaten durchwandern mit dem Bewußtsein, daß er nirgends rechtlos ist, daß es eine Rechtsordnung gibt, die über allen Staaten und Nationen steht und nicht deshalb gilt, weil sie von den Menschen anerkannt wird, sondern die deshalb anerkannt wird, weil sie gilt.

In der That, das jedem Menschen ins Herz geschriebene Gebot: „Du sollst nicht tödten", bedeutet nicht etwa: Du sollst deine Freunde, Stammverwandten, die Angehörigen desselben Staates oder Volkes oder die Civilisirten nicht tödten, sondern es verbietet allgemein die ungerechte Tödtung des Nebenmenschen oder jede Tödtung ohne rechtmäßigen Auftrag der öffentlichen Gewalt und außerhalb der dringenden Nothwehr. Aehnliches gilt von den Verboten des Ehebruchs, der Verleumdung, des Betrugs, Diebstahls u. s. w.

3. Eben haben wir bemerkt, das Naturgesetz gelte für alle Menschen in allen Verhältnissen, es sei seiner Natur nach international. Daraus folgt auch das Dasein des öffentlichen Völkerrechtes. Der Grundsatz Suum cuique gilt nicht bloß von Individuum zu Individuum, sondern auch von Gesellschaft zu Gesellschaft. Eine Privatgesellschaft darf die andere nicht in dem Ihrigen schädigen oder ihr dasselbe unbefugt wegnehmen oder vorenthalten, ohne sich einer Rechtsverletzung schuldig zu machen. Dasselbe gilt auch von jeder öffentlichen Gesellschaft anderen Gesellschaften ihresgleichen gegenüber. Ein Staat, der den andern unbefugt schädigt, seiner Freiheit oder Güter beraubt, begeht eine Rechtsverletzung, mag eine positive Rechtsordnung anerkannt sein oder nicht. Der Grundsatz Suum cuique schützt jeden Staat gegen willkürliche Angriffe von außen, mögen sie nun von Privatpersonen oder von Staaten ausgehen.

Hierzu kommt noch, daß Privatrecht und öffentliches Recht auch im Völkerverkehr sich gegenseitig sozusagen durchdringen, und das erstere nicht mißachtet werden kann, ohne das letztere zu verletzen. Das Naturrecht verbietet jeden unbefugten Eingriff in ein fremdes Privatrecht, mag dieses angeboren oder wohlerworben sein. Hat sich nun ein Staat gebildet und sind rechtmäßige Träger der öffentlichen Gewalt vorhanden, so haben diese ein Recht auf den Besitz der öffentlichen Gewalt, und ebenso haben die Unterthanen ein Recht, daß man sie nicht gegen ihren vernünftigen Willen der rechtmäßigen Obrigkeit beraube und einer fremden Herrschaft unterwerfe.

4. Um die Nothwendigkeit eines natürlichen öffentlichen Völkerrechtes noch besser einzusehen, müssen wir auf die menschliche Natur zurückgreifen. Es ist nicht Willkür, daß die Völker miteinander in Verkehr treten. Mit ähnlicher, wenn auch geringerer Nothwendigkeit, wie die menschliche Natur zur Bildung von Gemeinden und Staaten treibt, neigt sie auch zu gegenseitigem Verkehr unter den Völkern, und zwar sind auch hier dieselben Triebkräfte thätig. Der Staat ist zwar eine vollkommene, sich selbst genügende Gesellschaft, aber diese Selbstgenügung ist eine bloß relative. Auf sehr niederer Culturstufe kann sich allenfalls ein öffentliches Gemeinwesen genügen; je weiter aber die Cultur voranschreitet, um so weniger vermag es fremde Hilfe zu entbehren. Die Arbeitstheilung zieht immer weitere Kreise; zuerst wird sie in der Gemeinde, dann im Staate und endlich in der gesammten Menschheit durchgeführt. Die Völker theilen unter sich die gesellschaftlichen Aufgaben, und zwar nicht nach bloßer Willkür, sondern im Anschluß an die Verschiedenheit der Volksanlagen, der Beschaffenheit und Lage des Bodens und anderer Umstände.

Der Verkehr der Völker untereinander ergibt sich also nothwendig aus der menschlichen Natur und ist mithin von Gott gewollt. Daraus folgt weiter, daß Gott auch alles wollen mußte, was erfordert wird, damit der Völkerverkehr ein solcher sei, wie er sich für Gemeinschaften vernünftiger Wesen geziemt. Dazu gehört aber die gegenseitige Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe. Unter den Horden und Schwärmen der Thiere herrscht der rohe Kampf ums Dasein; die Menschen aber sollen in ihrem gegenseitigen Verkehre durch Gerechtigkeit und Liebe geleitet werden —, und das gilt auch von den Staaten, die sich ja aus Menschen zusammensetzen.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise entwickeln. Gott will den Bestand der Staaten. Er muß ihnen also auch das zu diesem Bestande nothwendige Mittel geben. Dieses Mittel ist aber vor allem das Recht auf die eigene Sicherheit und Freiheit, das Recht, unbehindert von fremden Eingriffen dem ihnen von Gott gestellten Zwecke zuzustreben. Sonst könnte ja beliebig der mächtigere Staat über den schwächern herfallen und ihn seiner Freiheit berauben, und es würde der wilde Kampf ums Dasein oder das rohe Faustrecht im Völkerverkehre platzgreifen.

5. Daß es wenigstens ein positives öffentliches Völkerrecht geben müsse, wird nicht nur von der ungeheuern Mehrheit aller Rechtslehrer, sondern auch von den Staaten selbst in der Praxis anerkannt. Die letzteren müssen doch z. B. Verträge miteinander schließen können, welche von beiden Parteien als verbindlich anzuerkennen sind, sonst ist kein geordneter Verkehr unter ihnen möglich. Nun kann aber ohne Voraussetzung eines natürlichen Völkerrechtes kein positives Völkerrecht zu stande kommen. Also muß es ein natürliches Völkerrecht geben.

Gibt es kein natürliches Völkerrecht, so gibt es keine über den Völkern stehende gemeinsame Rechtsordnung. Jeder einzelne Staat kann dann von niemand als höchstens von sich selbst verpflichtet werden. Niemand aber kann sich selbst verpflichten, wenn nicht eine höhere Rechtsordnung vorausgesetzt wird. Denn was bedeutet eine Pflicht, die man jeden Augenblick mit demselben Recht wieder aufheben kann, mit dem man sie übernommen?

Der Mensch kann sich allerdings durch ein freiwilliges Versprechen selbst binden, aber nur deshalb, weil es eine Forderung der natürlichen Rechtsordnung ist, daß man das rechtmäßig eingegangene Versprechen halte. Gäbe es keine solche Rechtsordnung, so könnte jeder die durch ein Versprechen übernommene Pflicht nach Belieben rückgängig machen.

Gerade so verhält es sich mit den Staaten. Gibt es keine über den Staaten stehende und von ihnen in ihrem Verkehr anzuerkennende Rechtsordnung, so können internationale Verträge gar nicht zu stande kommen. Die gegenseitigen Abmachungen sind dann, wie E. v. Hartmann und Ad. Lasson von ihrem Standpunkte ganz folgerichtig es aussprechen, beliebig widerrufliche Versprechungen oder Zusagen, die man nur so lange hält, als es einem nützlich erscheint[1]. Im Grunde müssen alle Gegner des Naturrechts diese Folgerung anerkennen, und es ist nur eine glückliche Inconsequenz, daß sie es nicht thun. Gibt es kein Naturrecht, so gibt es kein Völkerrecht, weder natürliches noch positives. Das Recht des Stärkeren ist dann die einzige Regel des Verhältnisses der Völker untereinander. Wer eine so absurde und verderbliche Folgerung nicht zugeben will, muß das Naturrecht annehmen.

Diejenigen, welche ein positives, aber kein natürliches Völkerrecht anerkennen, müssen auch nothwendig von vornherein die nicht europäischen oder wenigstens die nicht civilisirten Nationen vom Völkerrecht ausschließen. Das positive Völkerrecht kann nur auf Grund eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Uebereinkommens entstehen, es muß durch Wort oder That im gegenseitigen Verkehr anerkannt und geübt werden. Von einer solchen Uebereinkunft oder Anerkennung kann aber in Bezug auf uncivilisirte Stämme und Völkerschaften, die mit anderen Nationen nicht im Verkehre stehen, keine Rede sein. Man muß also annehmen, daß das Völkerrecht für sie keine Geltung hat[2]. Thatsächlich scheinen auch gewisse civilisirte Staaten gegen die Indianer und Neger nach diesen „Grundsätzen" zu verfahren.

[1] Ad. Lasson, System der Rechtsphilosophie S. 394: „Zwischen den Staaten als souveränen Wesen ist zwar ein eigentlicher Rechtszustand nicht möglich; aber da die Staaten zugleich klug sind (!) und das Nützliche suchen, so stellt sich auf Grund der Gemeinsamkeit der Interessen ein Zustand her, der mit einem Rechtszustand eine gewisse Aehnlichkeit hat." Und etwas weiter S. 402: „Der Staat behält sich vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, je nachdem er es in seinem Interesse finde." Aehnlich hatte Lasson schon früher gelehrt: „Der Staat ist nach außen ein ungebändigter, ungezügelter Wille der Selbstsucht. Da es für ihn keine sittliche Pflicht, keine Rechtsordnung gibt, der er zu gehorchen hätte, so dient er nur seinem Nutzen, und weil jeder Staat das thut, so gerathen die Staaten nothwendig in einen unablässigen und auch nach scheinbarer Unterbrechung doch immer sich erneuernden Streit" (Princip und Zukunft des Völkerrechts [1871] S. 31). Deshalb herrscht auch nach ihm von Natur aus zwischen den Staaten der Streit; das Völkerrecht trägt den Charakter des klugen Egoismus, und der Krieg ist ein Mittel der Unterhandlung u. s. w.

[2] Geffcken erkennt auch die Folgerung ausdrücklich an. Sieh Heffter, Das europäische Völkerrecht (7. Aufl.) S. 2 Anm. 4. Heffter wollte sogar das Völkerrecht auf die europäischen Nationen beschränkt wissen.

Zweites Kapitel.

Das Völkerrecht in Friedenszeiten.

Erster Artikel.

Allgemeine Grundsätze über die internationalen Pflichten und Rechte der Völker.

Wir werden im folgenden nur mehr vom öffentlichen Völkerrechte handeln, denn die Privatrechte behalten, soweit sie sich auf das Naturrecht stützen, an und für sich im internationalen Verkehr dieselbe Bedeutung, die sie gegenüber den Mitbürgern desselben Staates haben. Natürlich hat jedes Volk das Recht, den Aufenthalt der Fremden in seinem Gebiete und deren Rechtsfähigkeit um des Gesammtwohles willen gewissen Beschränkungen zu unterwerfen.

1. Wie die einzelnen Personen, so sind auch die Staaten als Individuen im großen oder als moralische Personen in Bezug auf die rein natürlichen oder angeborenen Rechte und Pflichten einander gleich. Denn diese Pflichten und Rechte ergeben sich unmittelbar aus dem Zweck und Wesen des Staates, und hierin ist unter den Staaten kein Unterschied. Also haben sie dieselben rein natürlichen Pflichten und Rechte.

Die erworbenen Rechte aber können sehr verschieden sein. In Wirklichkeit sind ja die Staaten, ähnlich wie die einzelnen Menschen, in Bezug auf Entstehung, Einrichtung, Geschichte, Reichthum, Bildung und Macht oft sehr voneinander verschieden. So kann ein Staat selbst in gewissen äußeren Beziehungen rechtmäßig von einem andern abhängig oder tributpflichtig werden, ohne deshalb die wesentlichen Rechte eines Staates einzubüßen.

2. Die Völker sind nicht nur durch Rechtspflichten, sondern auch durch Pflichten der Liebe miteinander verbunden. Wenn man von gewisser Seite mit Spott von Liebespflichten unter den Nationen redet, so beweist das nur, wie sehr der materialistisch-egoistische Geist schon alles beherrscht. Wie die einzelnen Menschen sich in Liebe zugethan sein sollen, so auch die Staaten, denn auch diese sind organische Glieder in der großen, weitverzweigten Gottesfamilie. Sie sind gewissermaßen Individuen im großen und sollen nach der Absicht des Schöpfers sich helfen und unterstützen, ähnlich wie die einzelnen Individuen und Familien untereinander.

Ja die gegenseitige Liebe unter den Staaten ist nicht nur irgendwie eine Pflicht, sondern auch die Voraussetzung und Grundlage aller internationalen Rechtspflichten. Wie nach Gottes Absicht der einzelne Mensch frei in werkthätiger Liebe mit den anderen verknüpft sein soll und das Recht nur als nothwendige Schutzwehr und dienendes Glied dieser Pflicht hinzutritt, damit er frei seine rein sittlichen Pflichten erfülle (I, 389): so sollen nach Gottes Absicht die Völker, durch Eintracht und Liebe verbunden, sich gegenseitig in der freien Erfüllung der ihnen im Weltplan zugewiesenen Aufgabe unterstützen. Die Rechtsordnung tritt als dienendes und schützendes Glied hinzu. Liebe und Gerechtigkeit sind die beiden Pole, um die sich der Verkehr sowohl der Individuen als der Völker dreht.

3. Wie im Privatverkehr, so gelten auch im Völkerverkehr die beiden obersten Grundsätze: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das thue auch anderen nicht", und „Was du willst, daß dir geschehe, das thue auch anderen." Der erstere Grundsatz enthält die negativen, der zweite die positiven Pflichten der Nächstenliebe. Insofern ist jedoch ein großer Unterschied im Verhältniß der Privatpersonen und der Staaten zu einander, daß ein Privatmann aus Liebe oft sein eigenes irdisches Wohl zu Gunsten des Nächsten opfern kann, ja manchmal sogar muß, während das Staatsoberhaupt in ähnlicher Lage das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens dem eines andern vorzuziehen gehalten ist. Der Grundsatz: Niemand muß von seinem Rechte Gebrauch machen (Nemo iure suo uti cogitur), gilt nicht vom öffentlichen, sondern bloß vom Privatrecht, und auch hier nicht immer.

4. Aus den aufgestellten Grundsätzen ziehen wir folgende Schlußfolgerungen: Ist ein Staat in schwerer Noth und Bedrängniß, mag diese nun von inneren oder äußeren Feinden herrühren, so ist es Pflicht der Nachbarstaaten, ihm zu Hilfe zu kommen, wenn er es verlangt und es ohne zu schwere eigene Nachtheile geschehen kann. Wenn es beim Nachbar brennt, so ist es Pflicht der Liebe, ihm zu helfen. Gerade so hat auch ein Staat die Pflicht, den andern zu unterstützen, wenn dieser von schweren Uebeln bedroht wird und um Hilfe fleht oder sie wenigstens mit Freuden annimmt.

Ebenso kann es Pflicht der Liebe sein, einer offenbar ungerecht unterdrückten und schwer mißhandelten Partei zu Hilfe zu kommen sowohl auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen als dem der Waffengewalt, wenn die Partei Hilfe sucht und ihr Hilfe gebracht werden kann, ohne größere Uebel heraufzubeschwören [1].

Im schroffen Gegensatz zu den hier ausgesprochenen Anschauungen hat der moderne Liberalismus das sogenannte Nichtinterventionsprincip aufgestellt. Wie der Liberalismus überhaupt je nach Bedarf „Principien" erfand und in seinem Interesse in Umlauf setzte [2], so geschah es auch mit dem Nichtinterventionsprincip. Dasselbe wurde von der italienischen Revolutionspartei aufgestellt, um von vornherein die Raubzüge, die man gegen mehrere Kleinstaaten der apenninischen Halbinsel und insbesondere gegen den Kirchenstaat vorhatte und deren Behinderung durch auswärtige Mächte man fürchtete, gegen mißliebige Einmischung sicherzustellen. Man wollte mit demselben jede Nation von den übrigen isoliren und ihr das Recht zuerkennen, auswärtige Einmischung beliebig zurückweisen zu dürfen.

[1] So sagt auch Heffter, Das europäische Völkerrecht § 46: Die Befugniß „zu thatsächlicher Cooperation eröffnet sich, wenn in einem Staate ein innerer Krieg wirklich ausgebrochen ist, und ein anderer Staat von dem im Recht befindlichen, aber widerrechtlich bedrängten Theile um Hilfe angerufen wird. Es ist schon das Recht jedes einzelnen Menschen, dem widerrechtlich Gekränkten zu seiner und seines Rechtes Erhaltung beizustehen; es muß auch das Recht der Staaten sein".

[2] Treffend sagt Th. Meyer: „Unter Principien verstand man ehedem etwas für alle Zeiten Gegebenes, Grundpfeiler alles vernünftigen Denkens und Handelns, ewig und unverrückbar wie die Wahrheiten, die ihnen als Unterlage dienten. Heute sind Principien ein billiger Fabrik- und Modeartikel geworden, der stets zur Auswahl je nach dem herrschenden Interesse zu Gebote steht" (Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 263).

Dieses Princip ist im Grunde nicht nur eine Verläugnung der Solidarität der christlichen Völkerfamilie, sondern auch im Widerspruch mit den natürlichen Geboten der Liebe und Gerechtigkeit. Daß es Pflicht der Nächstenliebe sein kann, den Nachbarstaaten zu Hilfe zu eilen, wurde eben gezeigt. Ein Staat kann aber auch das Recht haben, in seinem eigenen Interesse sich in die Angelegenheiten eines oder mehrerer anderen Staaten einzumischen. Das ist dann der Fall, wenn eine solche Einmischung zur Erhaltung der eigenen Sicherheit und der eigenen Rechte nothwendig wird. Jeder Staat hat zwar das Recht auf seine Freiheit und Selbständigkeit, und unter normalen Verhältnissen sind andere Staaten nicht befugt, in seine inneren Angelegenheiten einzugreifen. Aber auch die anderen Staaten haben das Recht auf ihre eigene Sicherheit. Wenn also deren Bestand oder Rechte durch das Verhalten eines Gemeinwesens bedroht sind, so haben sie die Befugniß, die zur Wahrung der eigenen Rechte nothwendigen Schritte zu thun.

Wenden wir diese Grundsätze auf den Fall des Kirchenstaates an, so war die Vergewaltigung desselben durch die piemontesische Regierung nicht nur eine offenbare Verletzung des Völkerrechtes, insofern der Kirchenstaat wie jeder andere Staat das Recht auf seine Selbständigkeit hatte, sondern er war auch eine Verletzung des Rechtes der ganzen Kirche bezw. aller Katholiken der Erde, insbesondere der katholischen Monarchen. Die auswärtigen Mächte hatten deshalb das Recht, zu Gunsten des Kirchenstaates zu interveniren, ja sie hatten die Pflicht, die Rechte ihrer Unterthanen und die eigenen in Bezug auf den Kirchenstaat zu wahren, um von der Pflicht der Liebe zu schweigen, welche ihnen der Hilferuf des Oberhauptes der Kirche auferlegte [1].

Zweiter Artikel.

Die subjectiven Grundrechte der Völker.

Die subjectiven Grundrechte der souveränen Staaten lassen sich auf das Recht der Selbsterhaltung und der freien Entwicklung oder Selbstvervollkommnung zurückführen.

1. Als gottgewollte moralische Person mit einer ihr vom Schöpfer zugewiesenen Aufgabe muß der Staat auch die nöthigen Mittel zu seinem Dasein und zur Erreichung seines Zieles haben. Zu diesen Mitteln gehört an erster Stelle das Recht der Selbsterhaltung nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Jeder Staat hat das Recht, von anderen Staaten zu verlangen, daß sie nicht unbefugt in seine Rechtssphäre eingreifen oder ihn im Besitze der rechtmäßig erworbenen Rechte stören. Hierin sind sich alle Staaten an und für sich gleich, und das Recht des einen hat seine natürliche Schranke an dem gleichen Rechte des andern.

In diesem Recht der Selbsterhaltung ist auch das Recht der Unabhängigkeit in den inneren Angelegenheiten enthalten. Jeder Staat hat das Recht, seine eigenen inneren Angelegenheiten frei und unabhängig zu ordnen und jede fremde Einmischung fernzuhalten, solange er durch sein Verhalten nicht ein fremdes Recht verletzt. Er darf also nach Belieben seine Verfassung

[1] Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 261 ff.

ändern oder ausbilden, fremde Gerichtsbarkeit von seinem Gebiete fernhalten u. dgl. Zur Sicherstellung seiner Unabhängigkeit hat ferner jeder Staat das Recht, die erforderliche Heeresmacht aufzubringen, seine Grenzen mit Festungen zu umgürten, übermäßige Truppenansammlungen an der Grenze von seiten des Nachbarstaates zu verhindern.

2. Das bloße Recht der Selbsterhaltung genügt aber dem Staate nicht; er soll seinen Zweck immer besser und vollkommener zu erreichen suchen. Dazu bedarf er des Rechtes, sich frei zu bewegen und zu vervollkommnen, sowohl nach innen als nach außen. Diese Freiheit kann selbstredend keine unumschränkte sein; sie ist an die Schranken gebunden, welche der sichere und geordnete Völkerverkehr erheischt. Innerhalb dieser Grenzen jedoch hat jeder Staat das Recht der freien, unbehinderten Bewegung. Er kann mit anderen Nationen in Verkehr treten, mit ihnen Handelsverbindungen anknüpfen, Bündnisse abschließen, ohne daß es dritten Staaten erlaubt wäre, dies zu hindern. Ebenso steht es ihm frei, durch erlaubte Mittel, wie z. B. durch Umtausch und Kauf oder durch Besitznahme herrenloser Striche, sein Gebiet zu erweitern, Kolonien anzulegen, soweit dadurch nicht schon bestehende Rechte verletzt werden [1].

Obwohl es im allgemeinen für die Völker nothwendig ist, gegenseitige Handelsbeziehungen zu unterhalten und deshalb eine allgemeine Unterdrückung des Handelsverkehrs eine schädliche und folglich auch unerlaubte Maßregel wäre, so hat doch jeder Staat das Recht, die Einfuhr fremder Waaren zu überwachen und im eigenen Interesse gewissen Beschränkungen zu unterwerfen. Hierauf beruht das Recht, Zölle auf die Einfuhr fremder Waaren zu setzen, sei es zum Schutz des heimischen Ackerbaues und Gewerbes (Schutzzölle) oder zur Gewinnung des nöthigen Einkommens (Finanzzölle).

Zum geordneten Verkehr und zur freien Entwicklung der Völker ist erforderlich, daß sie durch abgeordnete Vertreter (Botschafter, Gesandte, Geschäftsträger u. s. w.) miteinander unterhandeln können. Diese Gesandten müssen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, persönlich unverletzlich sein und frei mit ihren Souveränen verkehren können. Das ist eine nothwendige, naturrechtliche Vernunftforderung, weil sonst ein geordneter und sicherer Verkehr der Völker untereinander unmöglich wäre. Die nähere Bestimmung und Umgrenzung des Rechtes der fremden Gesandten ist Sache des positiven Völkerrechts. Thatsächlich besitzt nach dem herrschenden Gebrauch der civilisirten Staaten der Gesandte mit seinem Gesandtschaftspersonal das Recht der Exterritorialität, d. h. er ist in den meisten Dingen exemt von der Staatsgewalt desjenigen Territoriums, in welchem er sich befindet; insbesondere darf kein Act der polizeilichen oder richterlichen Gewalt gegen ihn ausgeübt werden [2]. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß diese Befreiung des Gesandten und seines Personals von der Jurisdiction des Staates, bei dem er beglaubigt

[1] Keineswegs haben die civilisirten Staaten das Recht, die uncivilisirten Stämme wider ihren Willen der politischen Freiheit zu berauben und ihr Gebiet als erobertes Land zu betrachten.

[2] Das Nähere hierüber sieh bei Heffter, Das europäische Völkerrecht § 42 ff.; Bluntschli, Das moderne Völkerrecht § 135 ff.; Resch, Das Völkerrecht S. 147 ff.

ist, ihm kein Recht gibt, demselben durch unerlaubte Mittel Verlegenheiten zu bereiten, z. B. durch Anzettelung von Verschwörungen, Aufreizung der Unzufriedenen, Verbreitung falscher Nachrichten und Aehnliches, wie dies in der Geschichte des neuern Gesandtschaftswesens nur allzu häufig vorkommt.

In dem doppelten Recht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung ist auch das Recht auf die Achtung eingeschlossen, welche dem Staat als einer selbständigen moralischen Person gebührt. Aehnlich wie dem Individuum und der Familie ein gewisses Maß von Achtung und Ehre zur Erhaltung und Entwicklung nothwendig ist, so auch dem Staat. Der Verkehr moralischer Personen setzt voraus, daß man sich gegenseitig achte, sich gegenseitiges Vertrauen entgegenbringe. Nur ein Gemeinwesen, von dessen Zuverlässigkeit, Macht, Ordnung und Reichthum man eine gute Meinung hegt, vermag seine Unterthanen wirksam zu schützen und zu fördern. Nirgends spiegelt sich die Nothwendigkeit der Achtung für den Staat greller wieder als in dem modernen Creditwesen, wo die kleinste Unordnung oder Veränderung in einem Lande dessen Papiere an der Börse sofort zum Steigen oder Sinken bringt. Auch der internationale Einfluß, den ein Volk in Bezug auf Krieg oder Frieden, in Bezug auf Handelsverkehr, Bündnisse u. s. w. besitzt, ist wesentlich von der Achtung bedingt, welche man vor ihm hat.

Hieraus ergibt sich für jeden Staat das Recht, von anderen Völkern zu verlangen, daß sie erstens die ihm gebührende Achtung nicht durch unerlaubte Mittel: durch öffentliche Beschimpfungen, Verbreitung falscher Nachrichten schmälern, und zweitens ihm positiv die Achtung und Ehre erweisen, welche Zeit und Umstände erheischen. Es ist also ungerecht, wenn eine Regierung ihren Unterthanen erlaubt, die Insignien der staatlichen Würde eines andern Volkes (Fahnen, Flaggen) zu beschimpfen, und die verletzte Macht hat das Recht, Genugthuung zu fordern. Jeder Staat ist ferner berechtigt, daß man seinen öffentlichen Vertretern je nach ihrem Rang, insbesondere seinem Souverän die gebührende Achtung erweise. Die genaue Bestimmung der einzelnen Ehrenrechte ist Sache des positiven Völkerrechts [1].

Dritter Artikel.

Von den völkerrechtlichen Verträgen.

§ 1.

Die Staatsverträge.

1. Als selbständige moralische Personen können die Staaten Verträge und Bündnisse miteinander abschließen. Solche völkerrechtliche Verträge sind nicht nur sehr nützlich, sondern auf die Dauer einfachhin nothwendig. Der Völkerverkehr muß ein geordneter sein. Das bloße Naturrecht mit seinen allgemeinen Rechtsgrundsätzen reicht aber nicht für alle Lagen und Verhältnisse aus. Es enthält vieles nur im allgemeinen und unbestimmt und muß nach Bedürfniß der zeitlichen und örtlichen Umstände im einzelnen näher bestimmt werden. Und da es für die Staaten keine höhere gemeinsame Autorität in

[1] Sieh Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft S. 1213.

den weltlichen Angelegenheiten gibt, so kann diese Bestimmung nur auf dem Wege ausdrücklicher oder stillschweigender Uebereinkünfte oder Verträge erfolgen. Auch die entstehenden Streitigkeiten bedürfen einer Schlichtung, und diese kann nur auf dem Wege des Vertrages zu stande kommen.

Die Staatsverträge unterscheiden sich dadurch von Privatverträgen, daß in den ersteren die Staaten als Gesammtheiten unter sich ein neues Rechtsverhältniß begründen, was bei den letzteren nicht der Fall ist. Auch der Zweck ist verschieden. Bei den Staatsverträgen ist der unmittelbare Zweck beider Contrahenten das öffentliche Wohl, während die Privatverträge, wenigstens von der einen Seite, das Privatwohl bezwecken. Hiermit hängt zusammen, daß sich die Staatsverträge nur ausnahmsweise auf geldwerthe Sachen beziehen.

2. Das Recht, Staatsverträge abzuschließen, steht nur dem Leiter des ganzen Staates zu. Die öffentlichen Verträge verpflichten nicht bloß die Person des Vertragschließers, sondern die Gesammtheit, und diese kann nur derjenige verpflichten, dem die Leitung und Vertretung der Gesammtheit anvertraut ist. In den heutigen constitutionellen Staaten bedürfen die völkerrechtlichen Verträge der Genehmigung der Volksvertreter. Von der Regierungsform ist übrigens die Giltigkeit der rechtmäßig eingegangenen Verträge nicht abhängig. Hat ein absoluter Monarch einen völkerrechtlichen Vertrag abgeschlossen, so wird dieser nicht hinfällig, wenn etwa die Staatsform geändert und an Stelle der absoluten die constitutionelle Monarchie oder die Republik tritt.

Selbstverständlich kann das Staatsoberhaupt nicht nur persönlich, sondern auch durch Vertreter Verträge abschließen. Hat der Vertreter eines Staates unbedingte Vollmacht, so hängt die Giltigkeit des abgeschlossenen Vertrags an und für sich nicht mehr von der nachherigen ausdrücklichen Genehmigung des Staatsoberhauptes ab. Verträge zwischen Souveränen in rein persönlichen, privaten Angelegenheiten gehören nicht dem öffentlichen, sondern dem privaten Völkerrecht an.

3. Zur Giltigkeit der Staatsverträge sind dieselben Bedingungen erforderlich wie zur Giltigkeit der Verträge überhaupt (307 ff.). Nur selbständige Staaten, welche die freie Verfügung über den Vertragsgegenstand haben, können Verträge schließen, und zwar nur durch Personen, welche die volle Handlungsfähigkeit besitzen. Gegenstand des Vertrags darf nie etwas seiner Natur nach Verwerfliches oder Ungerechtes sein. Uebereinkünfte zur Unternehmung eines ungerechten Krieges, zur ungerechten Gebietserweiterung sind von Haus aus ungiltig.

Die Staatsverträge haben verpflichtende Kraft, auch wenn sie einer Partei nachtheilig sind und durch Furcht abgenöthigt wurden, wofern diese Furcht nicht ungerecht verursacht war. Dieser Grundsatz ist ein nothwendiges Erforderniß der Ruhe und Sicherheit im Völkerverkehr. Der Verkehr der Nationen würde sehr gehindert und unsicher, ja der Kriege würde kein Ende sein, wenn die unter dem Eindruck der Furcht abgeschlossenen Verträge ungiltig wären oder von der benachtheiligten Partei beliebig rückgängig gemacht werden könnten.

4. Wie in Bezug auf die Verträge überhaupt, so pflegen die Staatsrechtslehrer namentlich in Bezug auf völkerrechtliche Vereinbarungen die Frage aufzuwerfen, welches die Grundlage und Quelle ihrer Verbindlichkeit sei. Die Rechtspositivisten gerathen hier in arge Verlegenheit. Die folgerichtigen, wie E. v. Hartmann (620) und A. Lasson (624), läugnen einfach die Rechtskraft der Staatsverträge. Sie sehen dieselben als widerrufliche Abmachungen an, welcher jeder nur so lange hält, als ihm räthlich erscheint. Andere berufen sich auf die allgemeine Rechtsgewohnheit oder die Rechtsüberzeugung der civilisirten Völker. Allein diese Gewohnheit und Ueberzeugung kann den völkerrechtlichen Verträgen nur unter der Voraussetzung eines eigentlichen Naturrechts bindende Kraft verleihen. Die souveränen Staaten erkennen keinen weltlichen Obern über sich an.

Uns kann die Begründung der Verbindlichkeit der Staatsverträge keine Schwierigkeit bieten. Diese Uebereinkünfte verpflichten wie alle anderen Vereinbarungen, weil es eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit ist, daß man rechtmäßig eingegangene Verträge halte. Das Gebot: Du sollst die Verträge heilig halten (Pacta sunt servanda), gehört zu den einleuchtendsten Grundsätzen des Naturrechts und gilt für die Staaten nicht minder als für Privatpersonen.

§ 2.

Die Concordate.

1. Zu den völkerrechtlichen Verträgen sind auch die Concordate zu rechnen, d. h. die gegenseitigen Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche bezw. zwischen den Fürsten oder anderen rechtmäßigen Vertretern der Staaten und dem Papste. Die Concordate sind keine Staatsverträge. Zwar kann auch der Papst als weltlicher Fürst des Kirchenstaates mit anderen Fürsten in weltlichen Dingen Staatsverträge abschließen, aber diese Verträge sind keine Concordate. In den letzteren trifft der Papst als Haupt der katholischen Kirche mit einem Staate ein Uebereinkommen.

In rein weltlichen Dingen ist der Staat souverän und in rein geistlichen die Kirche; in denjenigen Angelegenheiten, die unter verschiedener Rücksicht sowohl zur geistlichen als zur weltlichen Gerichtsbarkeit gehören, hat zwar die Kirche christlichen Fürsten und Völkern gegenüber das Recht der letzten Entscheidung über die Grenzen der beiderseitigen Gerichtsbarkeit (508), allein sie hat es von jeher im Interesse des Friedens vorgezogen, durch Uebereinkünfte mit den weltlichen Herrschern Mißhelligkeiten zu verhindern oder zu beenden.

2. Welches ist die Natur der Concordate? Nach der Ansicht der sogenannten Legalisten oder Staatscanonisten, welche die Kirche ganz der Souveränität des weltlichen Herrschers unterordnen, geben die Concordate der Kirche kein Recht auf die in denselben vereinbarte staatliche Leistung, und der Staat hat dementsprechend auch keine Rechtspflicht zu derselben. Sie sind nichts als staatliche Privilegien. Die Regierung nimmt mit Dank die kirchlichen Zugeständnisse an und verspricht dafür eine Gegenleistung, ohne jedoch eine eigentliche Rechtspflicht zu übernehmen [1]. Diese Ansicht ruht naturgemäß auf der unhaltbaren Voraussetzung, die Kirche sei die Dienerin des Staates und besitze nur so viel Rechte, als dieser ihr zu gewähren für gut finde. Denn warum sollte der Staat, wenn er mit der Kirche als einer selbständigen, vollkommenen Rechts-

[1] So z. B. Hinschius, Staat und Kirche (1887) S. 277; Friedberg, Die Grenzen zwischen Kirche und Staat, u. a.

gemeinschaft Verträge abschließt, nicht aus Gerechtigkeit zur Erfüllung seines Versprechens gehalten sein?

Im vollen Gegensatz zur Theorie der Anhänger des Staatskirchenthums lehren mehrere katholische Canonisten, die in den Concordaten von seiten der Kirche gemachten Zugeständnisse an die weltlichen Regierungen seien bloße Privilegien, die der Papst nach Belieben wenigstens giltig widerrufen könne; die Kirche sei folglich höchstens aus Treue, aber nicht aus strenger Gerechtigkeit zur Erfüllung der durch das Concordat übernommenen Verpflichtung gehalten. Die Anhänger dieser Ansicht verfehlen übrigens nicht darauf hinzuweisen, daß die ganze Frage nach der Natur der Verpflichtung der Concordate eine rein speculative sei, da nach Ausweis der Geschichte die Kirche dieselben stets mit der ängstlichsten Sorgfalt beobachtete. Die vielen Concordatsverletzungen sind bekanntlich nicht von der Kirche, sondern von den Staaten ausgegangen.

3. Eine dritte Ansicht endlich sieht in den Concordaten eigentliche Verträge, die beiderseitig aus Gerechtigkeit zur vereinbarten Leistung verpflichten. Diese Ansicht scheint uns die wahrscheinlichere, aber sie bedarf einiger näheren Bestimmungen.

a) Wie die Verträge überhaupt, namentlich die völkerrechtlichen, zu ihrer Giltigkeit einen erlaubten Gegenstand und beiderseitig die freie Einwilligung erfordern: so können auch die Concordate die Kirche nur dann verpflichten, wenn beide Bedingungen vorhanden sind. Der Papst kann also nie den Regierungen Zugeständnisse und Versprechungen machen, welche dem ihm von Christus verliehenen Amte zuwiderlaufen; ebensowenig ist er durch Concordate gebunden, welche ihm durch ungerechte Drohungen oder Betrug abgerungen wurden.

b) Wenn der Papst mit einem Fürsten Verträge schließt in Bezug auf zeitliche Dinge, z. B. auf Erwerb oder Veräußerung von Eigenthum, so sind diese Verträge den sonstigen Verträgen gleichzuachten und verpflichten aus strenger Gerechtigkeit. Denn hier liegt weder von seiten des Gegenstandes noch von seiten der Contrahenten ein Grund vor, warum diese Verträge den Papst oder die Fürsten weniger verpflichten sollten als andere.

c) Es handelt sich also in unserer Streitfrage um Verträge, in denen der Papst der weltlichen Regierung irgend ein der Kirche zustehendes, geistliches Recht verleiht und von dieser hinwiederum das Versprechen auf bestimmte zeitliche Leistungen (Dotationen) entgegennimmt.

4. Daß die Päpste durch die Concordate thatsächlich eine wahre Gewissenspflicht übernehmen, haben sie selbst oft und klar ausgesprochen und kann deshalb gar nicht zweifelhaft sein. So lautet der Schlußartikel 19 des Concordates zwischen Leo X. und Franz I. von Frankreich, welches auf dem fünften Lateranconcil von 1516 bekannt gemacht und zwischen Pius VII. und Ludwig XVIII. von Frankreich im Jahre 1817 erneuert wurde: *Haec concordata vim habent veri contractus utrimque obligantis.* In der Bulle Pastor aeternus, durch die Leo X. das ganze Concordat promulgirte, sagt er von dieser Convention: Illamque inviolabiliter observari desideramus, illam *veri contractus et obligationis* inter Nos et Sedem Apostolicam ex una, et praefatum regem et regnum suum ex altera partibus, *legitime*

initi vim et robur obtinere. Dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke kommen in sehr vielen Concordaten vor[1]. Das österreichische Concordat von 1855 bestimmt im Artikel 35: *Utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos* omnia et singula, de quibus conventum est, *sancte servaturos.* Hier wird auch ausdrücklich gesagt, daß die Verpflichtung auf die Nachfolger der Contrahenten übergehe. Leo XIII. sagt von den Concordaten: Incidunt quandoque tempora, cum alius quoque modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui principes rerumpublicarum et Romanus Pontifex de re aliqua separata *in idem placitum consenserint*[2]. Nun ist aber duorum in idem placitum (et) consensus die Definition, welche die Canonisten von den gegenseitig verpflichtenden (synallagmatischen) Verträgen geben. — Als im Jahre 1850 die piemontesische Regierung den Concordaten den Vertragscharakter absprach, erklärte der Staatssecretär Cardinal Antonelli in einer Depesche von 19. Juli, die Concordate seien feierliche Verträge, zu deren Haltung sich sowohl der Papst als der König verpflichte, und obwohl dieselben sich auf die kirchliche Disciplin bezögen, so hätten sie doch den Charakter internationaler Verträge[3].

5. Hieraus ergibt sich nun die Natur der Verpflichtung, welche der Papst durch die Concordate übernimmt. Uns scheint, die Verpflichtung müsse als eine eigentliche Rechtspflicht angesehen werden, wenn sich nicht aus der Natur der Sache nachweisen läßt, daß der Papst sich nicht auf Grund der Gerechtigkeit, sondern bloß der Treue zur Ueberlassung kirchlicher Befugnisse an die weltliche Regierung verpflichten könne. Denn wir haben in den Concordaten meistens ganz dieselben Formen und Ausdrücke, wie sie in allen völkerrechtlichen Verträgen vorkommen. Die Präsumtion steht also zu Gunsten der Rechtspflicht, und infolge dieser Vermuthung fällt den Gegnern der Rechtspflicht die Beweislast für ihre Ansicht zu. Nun scheinen uns aber die Beweise, welche gegnerischerseits vorgebracht werden, nicht zwingend.

Als Hauptgrund gegen die Rechtspflicht der Concordate von seiten der Päpste wird vorgebracht, daß es sich dabei um eine Veräußerung kirchlicher Rechte, insbesondere bestimmter Rechte des Primates (z. B. der Präsentation oder gar der Ernennung von Bischöfen) handle; nun aber könne der Papst kein kirchliches Recht veräußern, denn alle diese Rechte seien der Kirche von Christus verliehen, und an dieser Einrichtung dürfe der Papst nichts ändern.

Indessen braucht man nicht nothwendig anzunehmen, daß im Concordat ein Recht der Kirche wirklich und im strengen Sinne veräußert werde. Eine eigentliche, definitive Veräußerung kirchlicher Rechte halten auch wir für unmöglich. Allein darum handelt es sich auch nicht, sondern bloß um die bedingungsweise Ueberlassung an sich kirchlicher Befugnisse. Gleichwie ein Monarch, der einem Unterthanen und dessen Nachkommen vertragsmäßig die Verleihung eines bestimmten Amtes verspricht, nicht eigentlich ein Sou-

[1] Cf. Nussi, Quinquaginta conventiones, Romae 1869; Moulart, L'église et l'état (3me éd. 1887) p. 612 ss.; J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat S. 794; Phil. Hergenröther, Art. „Concordate" im Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.).

[2] Encycl. Immortale Dei d. d. 1. Nov. 1885.

[3] Cf. Moulart l. c. p. 615.

veränitätsrecht oder überhaupt ein staatliches Recht veräußert, sondern bloß die Verwaltung desselben einer bestimmten Familie anvertraut, und zwar unter der selbstverständlichen Bedingung: solange dadurch keine höhere Pflicht gegen die Gesammtheit schwer verletzt wird — so kann auch der Papst kirchliche Befugnisse einer weltlichen Regierung übertragen, jedoch immer mit der stillschweigend vorausgesetzten Bedingung: solange sich dadurch nicht schwere Nachtheile für die Kirche ergeben. Das ist keine eigentliche Veräußerung, sondern bloß eine Verleihung mit der stillschweigenden Bedingung: solange sich die Verhältnisse nicht wesentlich geändert haben und der Papst seiner Verpflichtung nachkommen kann, ohne das geistliche Wohl der Kirche zu beeinträchtigen. Das Urtheil darüber, ob sich die Umstände so geändert haben oder nicht, muß natürlich dem Papste überlassen bleiben, der keinen höhern Obern über sich hat.

Auch die Gegner geben zu, daß der Papst in den Concordaten kirchliche Befugnisse wenigstens widerruflich an die weltliche Regierung überträgt; auch sie müssen ferner zugeben, daß der Papst wenigstens erlaubterweise (licite) nicht beliebig die gemachten Zugeständnisse zurücknehmen kann. Die Frage ist also bloß: ist er nur aus Treue oder aber aus Gerechtigkeit verpflichtet, nicht beliebig die Concessionen zurückzuziehen? Uns scheint, man kann das letztere annehmen, ohne dadurch die von Christus der Kirche verliehenen Rechte zu schmälern.

Einige sprechen den Concordaten deshalb die Rechtsverbindlichkeit sowohl der legalen als der ausgleichenden Gerechtigkeit von seiten der Kirche ab, weil ihr der Staat in denselben meistens nichts anderes verspricht, als was er schon ohnehin zu leisten verpflichtet wäre. Allein man kann durch einen Vertrag sich aus Gerechtigkeit zu einer Leistung verpflichten, zu der man schon durch einen andern Titel gehalten ist. Der Vertrag bewirkt in einem solchen Falle, daß zu dem schon bestehenden Rechtstitel ein neuer hinzukommt. Will also der Staat diese Rechtspflicht vertragsmäßig übernehmen, so steht nichts im Wege, daß die Kirche sich ihm gegenüber aus Gerechtigkeit zur Ueberlassung einer an sich kirchlichen Befugniß verpflichte.

Die Einwendung, daß die Concordate simonistisch würden, wenn man sie als eigentliche Verträge mit gegenseitiger Rechtspflicht auffaßte[1], wäre bloß dann richtig, wenn man Geistliches um Weltliches verkaufen wollte. Das geschieht aber nicht oder braucht wenigstens nicht zu geschehen. Gerade so wie sich jemand gegen ein Stipendium aus Gerechtigkeit verpflichten kann, zu predigen, Messe zu lesen, das Chorgebet zu verrichten, so kann auch der Papst sich dem weltlichen Fürsten gegen bestimmte zeitliche Leistungen verpflichten, ihm geistliche Functionen zu überlassen. Es handelt sich bei dieser Uebereinkunft nicht um eine Gleichstellung zwischen Geistlichem und Zeitlichem[2].

Vierter Artikel.

Das Nationalitätsprincip.

1. Zu den unrühmlichsten Errungenschaften unserer Zeit gehört das Nationalitätsprincip, dessen man sich als Hebel zum Umsturz der bestehenden Staatenordnung bediente. Dieses neu ersonnene Princip schreibt jeder

[1] Tarquini, Iuris ecclesiast. publici institutiones n. 73.

[2] Kreutzwald, Art. „Concordate" im „Staatslexikon" der Görres-Gesellschaft. Ueber andere Einwendungen sieh Phil. Hergenröther, Art. „Concordate" im Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.), und Costa-Rossetti, Philosophia moralis p. 726.

Nation das Recht zu, sich unbekümmert um die geschichtlich gewordene und zu Recht bestehende Ordnung zu einem Volke oder einem Staate zu vereinigen. Das mächtige Anwachsen des Panslavismus und der skandinavischen Vereinigung, die Verschärfung der nationalen Gegensätze (Germanismus und Romanismus, Deutschthum und Franzosenthum u. s. w.) sind durch dasselbe mächtig gefördert worden. Eine genaue Prüfung dieses ins moderne Völkerrecht eingeschmuggelten Grundsatzes ist gewiß am Platze. Um den Sinn desselben zu verstehen, müssen wir zuvor den Begriff Nation und Volk erläutern.

Obwohl der Sprachgebrauch ziemlich schwankend ist, so pflegt man doch unter Volk meistens eine politisch geeinte Menschenmenge ohne Rücksicht auf Stammesangehörigkeit zu verstehen; Nation dagegen bezeichnet die Gesammtheit der Stammesangehörigen.

Das Menschengeschlecht zerfällt zunächst in eine Anzahl von Rassen, d. h. Abtheilungen, die sich durch vererbliche Körperbildung in Bezug auf Gesichtswinkel, Schädelform, Hautfarbe und Haare auffällig voneinander unterscheiden[1]. Die Rassen theilen sich wieder in größere Gruppen von Stämmen oder Nationen, welche innerhalb des gemeinsamen Rassentypus sich durch kleinere Merkmale in Bezug auf äußere Erscheinung und Charakter unterscheiden. Unter Nationalität versteht man nun das gesammte geistig-leibliche Gepräge, das einer größern Menschenmenge durch Abstammung und geschichtliche Entwicklung erblich zukommt und dieselbe von allen anderen Menschenmengen unterscheidet[2]. Die Gesammtheit der Individuen, welche dieselbe Nationalität besitzen, bilden die Nation. Während man bei der Nation auf die Geburt achtet, nimmt man beim Volk darauf meist nicht Rücksicht[3].

2. Nation und Volk (Staat) decken sich in Wirklichkeit sehr selten. Eine Nation kann in viele unabhängige Staaten (Völker) zertheilt (wie früher Italien, Deutschland u. s. w.) oder es können mehrere Nationen zu einem Staate vereinigt sein (Oesterreich), oder es kann eine Nation eine andere sich politisch unterworfen haben (England und Irland). Es kann wiederum eine Nation in ihrer Gesammtheit einen einzigen Staat ausmachen (Portugal) oder zerstückelt und gleichzeitig mehreren Nationen unterthan sein (Polen). Die Nationalität ist ohne Zweifel im staatlichen Leben ein wichtiger Factor und muß deshalb von einem einsichtigen Politiker in Betracht gezogen werden. Doch wir haben es hier dem Zweck unserer Untersuchungen entsprechend nicht mit der politischen, sondern mit der rechtlichen Seite des Nationalitätsproblems zu thun, d. h. mit der Frage, ob den Nationen als solchen untereinander rein naturrechtlich gewisse Befugnisse zukommen, und insbesondere, ob jede Nation das natürliche Recht habe, mit Gewalt sich zu einem Staate zu vereinigen, wenn sie politisch getheilt ist.

[1] Nach Baumbach zählt man 5, nach Buffon 6, nach Agassiz 8, nach anderen sogar 16, 20 oder noch mehr Rassen. Sieh Schneider, Die Naturvölker I, 16.

[2] Als nationale Unterscheidungsmerkmale gelten hauptsächlich: a) der gemeinsame Ursprung, b) die allen gemeinsame gleiche Sprache (Nationalsprache) und c) der Nationalcharakter, der mit der physischen Organisation und Lebensweise innig zusammenhängt und eine Nation von den anderen unterscheidet.

[3] Sieh R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 332 ff.

Wir sagten erstens: *rein naturrechtlich*; denn eine Nation kann auch *positive* Rechte haben, sei es auf Grund völkerrechtlicher Verträge oder positiver Gesetze. So ist den Polen, die unter preußischer Herrschaft leben, wiederholt das feierliche Versprechen gegeben worden, sie bei ihrer Religion und Sprache zu belassen. Derartige Versprechen binden so gut als alle anderen, und wenn sie im Namen oder in Vertretung des Staates abgegeben werden, so hat der Nachfolger des Versprechenden oder eine später gewählte Volksvertretung nicht das Recht, sie beliebig rückgängig zu machen oder aufzuheben.

Wir sagten ferner: den *Nationen als solchen*, d. h. in ihrer Gesammtheit; denn daß die *einzelnen Angehörigen* einer Nation ein *natürliches Recht* auf die Erhaltung ihrer nationalen Eigenthümlichkeiten, besonders der Nationalsprache, haben und mithin die Regierung diese nicht mit Gewalt unterdrücken darf, ist unzweifelhaft. Es ist eine Rechtsverletzung, wenn Rußland und andere Staaten den Polen durch gewaltsame Mittel die Nationalsprache zu rauben suchen, indem sie dieselbe sogar aus den Volksschulen verbannen und die literarischen Erscheinungen in der Nationalsprache auf jede Weise hindern. Die nationalen Eigenthümlichkeiten, namentlich die Muttersprache, werden von allen als ein hohes Gut, als ein kostbares, von den Ahnen ererbtes Vermächtniß angesehen, welches sie nach Möglichkeit zu erhalten und den Nachkommen zu überliefern suchen. Derartige Güter aber kann die Staatsgewalt den Untergebenen nicht nehmen. Man kann sich hiergegen nicht darauf berufen, daß die gewaltsame Unterdrückung solcher nationalen Eigenthümlichkeiten dem Staate nothwendig sei. Weit entfernt, nothwendig zu sein, ist sie sogar schädlich, weil sie die berechtigte nationale Empfindlichkeit reizt und nur Abneigung und Haß gegen die Regierung und das herrschende Volk zur Folge hat. Hätten manche preußische Staatsmänner den Polen gegenüber einen weniger engherzig nationalen Standpunkt zu Gunsten des Deutschthums eingenommen, so wären sie mit der erstrebten Germanisirung Polens vielleicht dreimal weiter, als es thatsächlich der Fall ist. Die kleinlichen Plackereien gegen das Polenthum sind nur Nadelstiche, die nicht tödten, sondern bloß die nationale Abneigung beständig rege erhalten.

3. Haben also — um zu unserer Hauptfrage zurückzukehren — die Nationen als solche gewisse natürliche Rechte, und insbesondere das Recht, sich nöthigenfalls mit Gewalt zu einem Staate zu vereinigen?

Beides müssen wir mit Entschiedenheit verneinen. Die Nation als Nation bildet noch keine wirkliche, organisirte, sondern bloß eine logische Einheit. Sieht man also von der politischen Organisation ab, so haben wir keinen einheitlichen Rechtsträger und mithin auch kein einheitliches Recht. Daraus folgt also auch, daß die Nationen als solche kein Recht haben, sich mit Gewalt politisch zu einigen, wie es das Nationalitätsprincip verlangt.

4. Um die völlige Unhaltbarkeit des Nationalitätsprincips noch gründlicher einzusehen, müssen wir zwei Auffassungen desselben unterscheiden.

Nach der *erstern* und ältern Auffassung hat jede Nation unbedingt das Recht, mit Gewalt einen abgesonderten Staat zu bilden, und zwar so, daß sie in ihrem ganzen Umfange zu demselben Staat gehört und die Beimischung fremder Nationalitäten nicht zu dulden braucht[1]. Etwa entgegenstehende politische Einrichtungen, wohlerworbene positive Rechte, überhaupt die ganze geschichtliche Entwicklung und Aehnliches dürfen nicht geltend gemacht werden. In diesem absoluten Sinne wurde ursprünglich das Nationalitätsprincip ausgesprochen, namentlich in Italien, wo Cavour und seine Helfershelfer es zum Sturmbock gegen die bestehenden Kleinstaaten, insbesondere gegen den Kirchenstaat benutzten.

[1] Ueber diese Auffassung sieh R. v. *Mohl*, Staatsrecht, Völkerrecht u. Politik II, 348 ff.

Eine Wahrheit liegt diesem Princip zu Grunde, nämlich die, daß die nationale Einheit dem Staate mancherlei Vortheile bringt, namentlich die Eintracht und das feste Zusammenhalten in allen Geschicken mächtig fördert. Obwohl die Nächstenliebe alle Menschen umfassen soll, so haben doch diejenigen, die uns durch Abstammung, Sprache und Geschichte näher stehen, auch ein größeres Recht auf unsere Zuneigung. Darauf beruht die Berechtigung der Vaterlandsliebe. Daraus folgt, daß die Vereinigung der ganzen Nation in einem Gemeinwesen an sich ein Gut ist und mit rechtmäßigen, gesetzlichen Mitteln erstrebt werden darf; aber es folgt nicht, daß jede Nation ein *Recht* habe, die bestehenden politischen Organisationen mit Gewalt über den Haufen zu stoßen, um einen einzigen Staat (ein Volk) zu bilden. Die Behauptung ist vollständig grundlos. Aus dem bloßen Nutzen folgt für einen Staat noch kein Recht, einen Nachbarstaat seiner Selbständigkeit zu berauben.

In seiner absoluten Fassung bedeutet die Durchführung des Nationalitätsprincips nicht nur den Umsturz aller bestehenden Staatenordnung, sie ist geradezu eine reine Unmöglichkeit. In Europa gibt es vielleicht keinen einzigen Staat, der so beschaffen ist, wie es das Nationalitätsprincip in seiner unbeschränkten Fassung verlangt; man müßte also, wenn man es als berechtigt anerkennt, die ganze bestehende Ordnung umwerfen: Oesterreich, die Schweiz und Frankreich müßten die Bezirke italienischer Nationalität an Italien abtreten, die Basken nördlich und südlich von den Pyrenäen müßten von Frankreich und Spanien losgerissen und zu einem selbständigen Staat vereinigt werden. Irland müßte mit Wales und den Resten der keltischen Bevölkerung in der Bretagne einen eigenen Staat bilden, Oesterreich, die Schweiz, Großbritannien müßten aufgelöst, Polen wiederhergestellt, die Türken müßten über den Bosporus zurückgetrieben werden. Was sollen wir gar von den Vereinigten Staaten und von Brasilien sagen, wo die verschiedensten Nationalitäten noch ganz unvermischt durcheinanderwogen? Und wer will die *Grenzen* der Nationalitäten bestimmen, die häufig verwischt sind und sich kaum noch erkennen lassen? Oft finden sich so allmähliche Uebergänge von einer Nation zur andern, daß kein Mensch mehr im stande ist, die Grenzen genau anzugeben. Das Nationalitätsprincip im absoluten Sinn für berechtigt erklären hieße die Grenzstreitigkeiten zwischen den Nationen zur Tagesordnung erheben.

Eine folgerichtige Durchführung des Nationalitätsprincips würde auch den Geist des Hasses und der Zwietracht zwischen den Völkern, der nicht bloß dem Geiste des Christenthums, sondern selbst der rein natürlichen Nächstenliebe so sehr zuwiderläuft, mächtig schüren. Schon heute sind der Rassenhaß und die nationale Abneigung so groß, daß sie eine beständig drohende Gefahr für den Frieden werden. Was würde erst geschehen, wenn sich die Nationen politisch gänzlich voneinander absonderten? Infolge der bunten politischen Verhältnisse werden die Nationen nicht nur vielfach miteinander in Berührung gebracht, sondern auch vermischt. Das hat für den Cultur=

fortschritt unstreitig nicht zu unterschätzende Vortheile. Jede Nation hat ihre Licht- und ihre Schattenseiten, ihre Tugenden und ihre Fehler. Die guten und bösen Eigenschaften sind vielfach so vertheilt, daß die Mängel der einen durch die Vorzüge der anderen gehoben werden. Es kehrt hier dieselbe Erscheinung wieder, die man in Bezug auf das Verhältniß der Individuen zu einander beobachten kann. Durch die politische Vereinigung werden die Nationen auch vor der kleinlichen Engherzigkeit in der gegenseitigen Beurtheilung bewahrt; naturgemäß erweitert sich der Blick. Machte man dagegen die Grenzpfähle der Nationen auch zu Grenzpfählen der Staaten, so würde die beschränkte und engherzige nationale Abschließung ganz unerträglich.

5. Die Unhaltbarkeit und Gefährlichkeit des Nationalitätsprincips im absoluten Sinne liegt so klar zu Tage, daß auch besonnenere Anhänger des Liberalismus sich alsbald beeilten, dasselbe in etwa abzuändern und einzuschränken.

So will es R. v. Mohl nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Abgesehen von entgegenstehenden internationalen Verträgen hat jede Nation das Recht, ihre politische Einheit nöthigenfalls mit Gewalt zu erzwingen, wenn dieselbe nothwendig erscheint, damit ein Volk seine Lebenszwecke erreiche, und es wahrscheinlich ist, daß es ohne die politische Einheit diese Zwecke nicht erreichen könne. Die entgegenstehenden völkerrechtlichen Verträge können nur dann hintangesetzt werden, wenn in der Nation ein mächtiges Bedürfniß dafür vorhanden ist.

Wohl jeder sieht, wie wir glauben, das völlig Willkürliche und Unbestimmte solcher Einschränkungen ein. So soll nach Mohls ausdrücklicher Behauptung das Nationalitätsprincip dann nicht gelten, wenn es dem Rechte eines Volkes „auf eine richtige Staatenbildung" widerspricht. Was ist dieses Recht auf eine richtige Staatenbildung? Woher nimmt das Volk oder die Nation ein solches Recht, wie weit dehnt es sich aus? Mohl will ferner das Nationalitätsprincip dann für berechtigt anerkennen, wenn die politische Einheit einer Nation dem Volke zur Erreichung seiner Lebenszwecke nöthig ist. Welches sind diese Lebenszwecke? Kann etwa eine Nation ihre berechtigten Lebenszwecke nicht auch erreichen, wenn sie politisch mit einer andern verbunden oder derselben unterthan ist?

Es genügt übrigens, sich die Folgerungen anzusehen, zu denen Mohl mit seiner Auffassung gelangt, um sich von der Willkürlichkeit und Bedenklichkeit derselben zu überzeugen. Frankreich und Spanien kann es nach ihm nicht verdacht werden, daß sie ihr Gebiet gegenseitig bis zu den Pyrenäen vorschoben, ohne Berücksichtigung des auf beiden Seiten des Gebirges wohnenden baskischen Stammes. Die Natur selbst hat hier die Grenzen beider als eine Nothwendigkeit (!) vorgezeichnet. England hatte Recht, als es die schottischen Hochlande vollständig in seine Staatseinrichtungen einbezog, wenngleich dies eine Verkümmerung und allmähliche Vernichtung einer Nationalität zur Folge hatte. Rußland mußte, wollte es zu einer höhern Gesittung gelangen, Zugang zum Meere haben; seine Eroberung schwedischer Küstenländer war somit eine Nothwendigkeit, damit aber gerechtfertigt. Aus demselben Grunde kann auch sein Vordringen gegen das Schwarze Meer keinem gerechten Tadel unterliegen, ob auch dort Reste von Tataren und Walachen wohnen. Wäre der Rhein die wirklich natürliche Grenze Frankreichs, was er nicht ist (die Franzosen sind hierin bekanntlich anderer Ansicht!), da vielmehr die Vogesen und Ardennen

die natürliche Grenze Deutschlands bilden, so wäre sein Streben nach dem linken Ufer gerechtfertigt[1]. Man übersehe nicht, daß Mohl von einer *gewaltsamen* Annexion redet. Ein so kautschukartiges Princip wäre gewiß eine erwünschte Waffe in der Hand eines eroberungssüchtigen Machthabers.

6. Bluntschli seinerseits will ebenfalls dem Nationalitätsprincip nur eine *relative* Berechtigung zuerkennen[2]. „Nicht jede Nation ist *fähig*, einen Staat zu erzeugen und zu behaupten, und nur *eine politisch befähigte Nation* kann berechtigt sein, ein selbständiges Volk zu werden. Die unfähigen bedürfen der Leitung durch andere, begabtere Völker.... Die Berechtigung der englischen Herrschaft in Ostindien beruht auf dem Bedürfniß jener Nationen nach einer höhern Leitung." Aber wer soll über diese politische Fähigkeit entscheiden? Wird es sich wohl eine Nation gefallen lassen, daß man sie als politisch unfähig erklärt und ihr deshalb eine fremde Nation zum Vormunde gibt? Bluntschli beruft sich auf die Entscheidung der Geschichte. „Ueber die Fähigkeit und Würdigkeit einer Nation zur Staatenbildung entscheidet freilich bei dem unvollkommenen Zustand des Völkerrechts[3] kein menschliches, sondern nur das Gottesgericht, welches in der Weltgeschichte sich offenbart." Unter dem „Gottesgericht in der Weltgeschichte" haben wir nach den Anhängern des modernen Liberalismus nichts als die Macht der Thatsachen zu verstehen. Also die Macht der Thatsachen bestimmt schließlich das Recht.

Wie unbestimmt und vag Bluntschli's Auffassung vom Nationalitätsprincip ist, mag noch folgende Stelle zeigen: „Eine ihrer selbst bewußte Nation, welche auch einen politischen Beruf in sich fühlt (!), hat das natürliche Bedürfniß, in einem Staate zu wirksamer Offenbarung ihres Wesens zu gelangen. Hat sie auch die Kraft dazu, diesen Trieb zu befriedigen, so hat sie zugleich ein natürliches Recht zur Staatenbildung."[4] Die Nation als solche ist ein bloßes Abstractum, das keine reelle Einheit und weder Gefühl noch Bedürfnisse hat. Den „politischen Beruf" fühlt gewöhnlich bloß ein ehrgeiziger und begabter Monarch oder Minister, und er allein bestimmt auch die „Kraft", den politischen Trieb zu befriedigen. Mit welchem Grunde behauptet ferner Bluntschli, es sei nicht nothwendig, daß die ganze Nation in den nationalen Staat aufgenommen werde, es genüge ein so großer und starker Theil der Nation, daß derselbe die Kraft habe, ihren Charakter und ihren Geist im Staate ganz und voll zur Geltung zu bringen? Damit sollen wohl die Ansprüche Italiens auf die italienischen Theile Oesterreichs und der Schweiz, die Ansprüche Frankreichs auf die französischen Theile Belgiens, der Schweiz und Luxemburgs als unberechtigt bezeichnet werden. Wenn aber Italien doch der Ansicht wäre, die Annexion der italienischen Theile Oesterreichs, der Schweiz und Frankreichs sei ihm nöthig, um eine Großmacht ersten Ranges zu werden und so der italienischen Nation zur wirksamen Offenbarung ihres Wesens zu verhelfen? Wir denken, jeder besonnene Politiker sieht ein, daß so nebelhafte und verschwommene Grundsätze nicht zur Regelung der völkerrechtlichen Beziehungen dienen können.

---

[1] Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II, 351.

[2] Die Lehre vom modernen Staat I, 111.

[3] Bluntschli scheint es also nicht für unmöglich zu halten, daß einst auf einer höhern Stufe des Völkerrechts ein Völkergericht über die politische Fähigkeit einer Nation entscheidet!

[4] A. a. O. S. 112.

Drittes Kapitel.

Das Völkerrecht im Kriege.

Erster Artikel.

Begriff und Zulässigkeit des Krieges.

1. Was ist ein Krieg? Jedermann weiß es, und doch ist eine wissenschaftlich genaue Antwort nicht so leicht; wenigstens sind die Gelehrten darüber noch uneinig. Bluntschli[1] meint, der Krieg sei in der Regel ein Rechtsstreit zwischen zwei Staaten über öffentliches Recht. Allein hiergegen ist richtig eingewendet worden, der Rechtsstreit sei die Veranlassung zum Krieg, aber nicht der Krieg selbst. Dieser soll zu dem Rechte verhelfen. Nicht richtig ist es ferner, wenn man in der Begriffsbestimmung schon die Berechtigung zur Anwendung der Gewalt ausdrückt, denn ein ungerechter Krieg ist auch ein Krieg. Deshalb befriedigt auch die Definition des Krieges als einer bewaffneten Selbsthilfe der Staaten nicht[2]. Ueberzieht eine eroberungslustige Macht ein Land widerrechtlich mit Krieg, so verdient wohl ein solcher Eroberungszug kaum den Namen Selbsthilfe, ebenso wenig als der Angriff eines verwegenen Räubers.

Zu eng gefaßt ist ferner die Definition Mohls[3], der Krieg sei „die Abwehr des Unrechtes mit bewaffneter Hand". Denn um von dem ungerechten Kriege zu schweigen, der nicht unter diese Definition gebracht werden kann, so kann ein Krieg auch unternommen werden, um ein schon begangenes Unrecht zu bestrafen.

Besser wird der Krieg wohl definirt als ein Zustand physischen Kampfes zwischen zwei oder mehreren Staaten. Nur souveräne Gemeinwesen führen eigentliche Kriege.

Nach der gegebenen Bestimmung ist der Kampf unter Räubern oder Piraten ebenso wenig als der Kampf unter den Parteien eines Staates ein eigentlicher Krieg. Wenn der gewaltsame Parteikampf nicht selten Bürgerkrieg genannt wird, so ist das ein uneigentlicher Gebrauch des Wortes Krieg.

2. Man unterscheidet, wie schon bemerkt, einen gerechten und einen ungerechten Krieg, je nachdem er eine gerechte Ursache hat oder nicht. Außerdem unterscheidet man zwischen Angriffs- und Vertheidigungskrieg (Offensiv- und Defensivkrieg). In gewissem Sinne ist jeder gerechte Krieg ein Vertheidigungskrieg, weil der Krieg nur als äußerstes, gewaltsames Mittel der Selbsthilfe oder Wahrung der eigenen berechtigten Interessen erlaubt sein kann. Doch pflegt man gewöhnlich nur jenen Krieg einen Vertheidigungskrieg zu nennen, welcher zur Abwehr einer drohenden Rechtsverletzung unternommen wird; Angriffskrieg dagegen jenen, der ein schon geschehenes Unrecht wieder gut machen oder strafen soll, um ähnlichen Verletzungen für die Zukunft vorzubeugen. Nach der gewöhnlichen Volkssprache führt derjenige einen Angriffskrieg, der zuerst die Feindseligkeiten eröffnet.

---

[1] Das moderne Völkerrecht § 510. [2] Heffter, Das europäische Völkerrecht § 113.
[3] Encyklopädie § 69 S. 455.

3. Der Krieg ist nicht unter allen Umständen unerlaubt. Handelt es sich um einen Vertheidigungskrieg im engern Sinn, so ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung schon aus dem allgemeinen Grundsatz, daß jeder das Recht der Selbstvertheidigung gegen ungerechte Angriffe auf sein Leben und sein Eigenthum hat. Dieser Grundsatz gilt nicht nur von den einzelnen Individuen, sondern auch von moralischen Personen, die existenzberechtigt sind. Ja in Bezug auf den Staat gilt er a fortiori, weil seine Sicherheit und Erhaltung meist die nothwendige Voraussetzung für die Rechtssicherheit der Individuen ist. Hieraus folgt weiter, daß der Vertheidigungskrieg für die Obrigkeit des angegriffenen Staates an und für sich eine Pflicht ist, weil sie die Aufgabe hat, das ihr anvertraute Gemeinwesen zu schützen. Der Einzelne kann in manchen Fällen auf die Selbstvertheidigung verzichten; nicht so die Obrigkeit, die zum Schutze der ihr Untergebenen aufgestellt ist und dem Rechte der Gesammtheit auf Sicherheit nicht beliebig entsagen kann.

Der Angriffskrieg bezweckt sehr häufig die Wiedererlangung eines ungerecht geraubten Gutes oder die Erzwingung des Schadenersatzes, und daß die Obrigkeit einen solchen Krieg führen könne, ist eine nothwendige Forderung der Rechtssicherheit unter den Staaten. Im Grunde handelt es sich ja nur um Erhaltung des angreifenden Staates in seinen Gütern und Rechten.

In anderen Fällen bezweckt der Angriffskrieg die Bestrafung oder Züchtigung eines Staates wegen der einem andern zugefügten Unbild oder Beschimpfung. Die Rechtfertigung eines solchen Krieges scheint größere Schwierigkeiten zu bieten, weil die Bestrafung einen Act der Jurisdiction über Untergebene bildet und ein Staat dem andern nicht unterworfen ist. Indessen ist auch die Berechtigung zu einem solchen Krieg eine nothwendige Forderung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr. Wie es innerhalb des Gemeinwesens zur Erhaltung der Ordnung und des Friedens nothwendig ist, daß es eine Gewalt gebe, welche das Recht hat, die Verbrechen zu strafen, so ist auch eine solche Gewalt nothwendig für den Verkehr der Völker untereinander. Blieben die Verbrechen der Staaten untereinander ungestraft, so würden sie bald so überhand nehmen, daß es um Ordnung und Sicherheit geschehen wäre. Da es nun über den Staaten keine höheren Obern gibt, so können nur die Leiter derselben die Träger dieser, wenn wir so sagen dürfen, internationalen Strafgewalt sein. Jedes souveräne Gemeinwesen hat also das Recht, die ihm zugefügten Unbilden zu rächen.

Aber dann wäre ja häufig dieselbe Person zugleich Kläger, Richter und Vollstrecker des Urtheils, und zwar in eigener Sache! Setzen wir den Fall, England habe Frankreich eine schwere Unbill zugefügt und verweigere Genugthuung. Nun muß also Frankreich in seiner eigenen Sache als Ankläger und Richter Englands auftreten und das Urtheil vollziehen. Das scheint aber ein Verstoß gegen das Naturrecht zu sein. Niemand soll zugleich Kläger und Richter sein, am allerwenigsten in eigener Sache.

Hierauf ist zu erwiedern, daß dieser Grundsatz wohl im Privatrecht, aber nicht im öffentlichen Völkerrecht gilt. Gewiß sollen an und für sich nach Möglichkeit Kläger und Richter verschieden sein, und da diese Trennung in privatrechtlichen Angelegenheiten möglich ist, so soll sie auch stattfinden. Im internationalen Verkehr jedoch ist eine solche Trennung meistens nicht möglich, wenigstens bis heute. Entweder müssen also die gegenseitigen Verunglimpfungen unter den Völkern straffrei heit genießen, oder aber die Staaten müssen berechtigt sein, die ihnen zugefügten

Beschimpfungen selbst zu beurtheilen und zu bestrafen. Das erstere ist aber unmöglich, also ist das letztere der Fall. Uebrigens sind die Unzuträglichkeiten, die sich hieraus ergeben, nicht sehr groß. Denn diejenigen, in deren Hände die Entscheidung gelegt ist, urtheilen nicht in persönlichen, sondern in öffentlichen Angelegenheiten und sind auch in so hochwichtigen Sachen verpflichtet, sich Rath zu holen. Sie handeln also nicht nach bloßem Privaturtheil, wie dies der Fall wäre, wenn jemand in seinen Privatsachen zugleich das Amt des Klägers und des Richters ausübte.

Die Einwendung, daß im Angriffskrieg der Staat direct den Tod der feindlichen Truppen im Kampfe beabsichtige und sich somit ein Recht über das Leben derselben anmaße, ist ohne Bedeutung. Gott, der Herr über Leben und Tod, konnte ohne Zweifel dem Souverän das Recht verleihen, einen feindlichen Staat für verübtes schweres Unrecht selbst am Leben seiner Glieder zu strafen und den unberechtigten Widerstand niederzuwerfen. Daß er es aber thatsächlich verliehen habe, schließen wir mit gutem Grunde daraus, weil dieses Recht zur Aufrechterhaltung der Ordnung und Sicherheit im Völkerverkehr unerläßlich ist.

Zweiter Artikel.

Bedingungen für die Erlaubtheit des Krieges.

Daraus, daß der Krieg erlaubt sein **kann**, folgt noch nicht, daß er es immer wirklich sei. Der Krieg ist seiner Natur nach ein großes physisches Uebel für die daran Betheiligten und hat auch auf sittlichem Gebiete oft sehr schädliche Folgen; er kann deshalb nur unter großen Einschränkungen als erlaubt angesehen werden.

Die Bedingungen zur Erlaubtheit des Krieges lassen sich auf die drei folgenden zurückführen: 1. daß er von der rechtmäßigen Autorität angeordnet werde; 2. daß ein gerechter Grund zur Anwendung von Gewalt vorliege; endlich 3. daß auch die Kriegführung selbst sich in den gebührenden Schranken der Gerechtigkeit und Liebe halte[1].

1. Nur Staaten, die im vollen Sinne **souverän** sind, d. h. weder in Bezug auf die inneren noch die auswärtigen Angelegenheiten einer höhern Autorität direct unterstehen, haben das Recht, einen Angriffskrieg zu führen. Der Krieg ist in allen Fällen eine Geißel für die Völker und kann nur berechtigt sein als das äußerste Mittel der Selbsthilfe, wenn kein anderes Mittel zu Gebote steht, um zu seinem Rechte zu gelangen. Alle diejenigen aber, die einem höhern Obern unterstehen, können sich — wenn es sich nicht um bloße augenblickliche Nothwehr handelt — an diesen wenden und so auf geordnetem Wege zu ihrem Rechte gelangen. Dieser Grund gilt nicht nur für die einzelnen Privatpersonen, sondern auch für alle Beamten bis hinauf zum Souverän. Nur dieser also oder der von ihm Beauftragte kann berechtigt sein, den Krieg zu erklären.

Was würde auch aus der gesellschaftlichen Ordnung und Sicherheit werden, wenn es den einzelnen Privatpersonen oder den untergeordneten Beamten freistände, andere ohne Ermächtigung der höchsten Obrigkeit zu den Waffen zu rufen und einen Krieg anzufangen? So wäre es dem obersten Leiter des Staates unmöglich, die Ordnung und das Wohl des ihm anvertrauten Gemeinwesens wirksam zu erhalten und zu fördern.

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 40 a. 1.

Hierzu kommt, daß der Krieg durchschnittlich das ganze Gemeinwesen großen Gefahren aussetzt und ihm große Lasten auferlegt. Dazu kann aber nur derjenige berechtigt sein, dem die Sorge für die Gesammtheit an höchster Stelle anvertraut ist, d. h. der Souverän.

Endlich ist die Kriegserklärung und die Kriegführung wenigstens beim Angriffskrieg, der die Bestrafung des Frevlers zum Zwecke hat, ein Act der Jurisdiction, eine Bethätigung der strafenden Gerechtigkeit. Mithin kann ein Privatmann ohne öffentliche Ermächtigung keinen Krieg anfangen, selbst wenn er die Mittel dazu hätte. Die untergeordneten Beamten aber haben sich in dem Gebrauch der ihnen anvertrauten Gewalt nach dem Willen des Souveräns zu richten, von dem sie dieselbe erhalten. Nun scheint es aber selbstverständlich, daß sich dieser die Entscheidung in einer für die Gesammtheit so hochwichtigen Sache selbst vorbehalte, solange er nicht ausdrücklich den gegentheiligen Willen kundthut.

Wenn wir das Recht der Kriegserklärung ein ausschließliches Recht des Souveräns genannt haben, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß derselbe in der Ausübung dieses Rechtes an gewisse beschränkende Bedingungen, z. B. an die Einwilligung der Stände, einer Volksvertretung, gebunden sei. Solche Bedingungen hindern freilich in etwa die Raschheit des Entschlusses, geben aber auch eine gewisse Bürgschaft gegen voreilige Kriegserklärungen.

Wir sagten ferner: der Souverän oder **der von ihm dazu Beauftragte**. Diesen Zusatz fügen wir namentlich wegen der Republiken bei, in denen das Recht der Kriegserklärung durch die **Verfassung** an bestimmte Organe übertragen ist oder von diesen im Namen des eigentlichen Souveräns ausgeübt wird.

2. Zum gerechten Krieg gehört ferner eine **gerechte** Ursache. Auch bei dieser Behauptung handelt es sich zumeist um einen Angriffskrieg. Denn wird ein Staat ungerecht angegriffen, so ist die Vertheidigung selbst ein ausreichender Grund. Im Angriffskriege aber beabsichtigt der Angreifer dem Nachbarstaat große physische Uebel zuzufügen, und zu diesem Zweck belastet er schwer die eigenen Unterthanen; dazu aber kann die öffentliche Gewalt nur berechtigt sein, wenn sie einen gerechten Grund hat, d. h. wenn der anzugreifende Staat wirklich eine Strafe verdient hat oder für zugefügtes Unrecht nicht Genugthuung leisten will. Uebrigens ist nicht jede irgendwie gerechte Ursache schon gerecht in Bezug auf den Krieg. Dieser muß seiner Natur nach das äußerste Mittel der Selbsthilfe für unabhängige Staaten bleiben. Jeder, auch der gerechte Krieg hat unermeßliches Weh im Gefolge selbst für den Sieger und noch viel mehr für den Besiegten; er darf deshalb nur in Anwendung kommen, wenn es sich um **wichtige** Ursachen handelt und sanftere Mittel nicht zum Ziele führen. Solche friedliche oder minder gewaltsame Mittel sind: unmittelbare **Verständigung** zwischen den Parteien durch diplomatische Verhandlungen, Vermittlung eines dritten unparteiischen Staates, Wahl eines Schiedsrichters; oder als Mittel der Selbsthilfe Repressalien, Blockaden (internationales Boykottiren) u. dgl.[1] Erst wenn alle diese Mittel nicht ausreichen und dem Staat keine andere Wahl bleibt, als entweder das schwere Unrecht

[1] Sieh **Holtzendorff**, Encyklopädie der Rechtswissenschaft S. 1237 ff.

ruhig hinnehmen zu müssen und so zu ähnlichen Unbilden zu ermuthigen oder zur Gewalt seine Zuflucht zu nehmen, darf der Krieg in Anwendung kommen.

Um einzelne concrete Gründe namhaft zu machen, die zur Kriegführung gerecht und ausreichend sind, so ist z. B. die Bestrafung einer schweren, dem ganzen Staate oder seinen berufenen Vertretern zugefügten Schmach ein solcher Grund, wofern nicht freiwillig Genugthuung geleistet wird; ebenso die Erwerbung ungerecht entrissener oder vorenthaltener Ländergebiete, die Beseitigung ungerechter Hindernisse, die gegen das Völkerrecht dem Verkehr oder Handel eines Staates bereitet werden, die Hilfeleistung zu Gunsten eines in seinen Rechten schwer bedrohten oder gedrückten Volkes. Dagegen genügt aus sich zum Kriege der Umstand nicht, daß in einem Nachbarstaat Unordnung und verderbte Sitten herrschen; selbst ein Bürgerkrieg oder eine Revolution in einem angrenzenden Staat berechtigen nicht zu kriegerischer Einmischung in dessen innere Angelegenheiten, es sei denn, daß dieser selbst die Hilfe gern annimmt oder daß sich für die angrenzenden Völker drohende Gefahren daraus ergeben.

Noch viel weniger genügt zum Krieg die Befriedigung des Ehrgeizes oder persönlichen Hasses, der Wunsch nach Gebietserweiterung (Abrundung!). Bloße Eroberungskriege sind nichts als Räubereien und Diebstähle im großen und eine schwere Rechtsverletzung gegen die eigenen Unterthanen, mit deren Leben und Eigenthum ein frevelhaftes Spiel getrieben wird.

3. Es wäre ein Irrthum, den Krieg als einen Zustand völliger Rechtslosigkeit zwischen zwei Staaten aufzufassen; nein, auch er hat seine Gesetze und Rechte. Die gerechte Art der Durchführung ist die dritte Bedingung zu seiner Erlaubtheit.

a) Bevor die Feindseligkeiten beginnen, muß dem anzugreifenden Gegner durch Zustellung eines Ultimatums oder sonst in einer Weise die Möglichkeit gewährt werden, freiwillig Genugthuung oder Schadenersatz zu leisten oder überhaupt seiner Pflicht nachzukommen. Diese Forderung beruht nicht bloß auf positiver Gewohnheit unter den civilisirten Völkern, sondern auch auf dem Naturrecht. Nur im Falle strenger Nothwendigkeit darf die Geißel des Kriegs über ein Land geschwungen werden. Dieser Nothfall tritt aber erst dann ein, wenn der Feind vorher an seine Pflicht gemahnt wurde und weiß, daß er im Falle der Weigerung das Aeußerste zu gewärtigen hat. Nur wo aus den Umständen zweifellos erhellt, daß der feindliche Staat auf seinem Unrecht beharren will, dürfte die hier ausgesprochene Forderung sich bloß auf positives Recht gründen. Außerdem gilt dieselbe nur für den angreifenden Theil. Um sich eines ungerechten Angriffes erwehren zu dürfen, bedarf es selbstverständlich einer vorherigen Kriegserklärung nicht.

b) Nicht alle Mittel sind den Kriegführenden erlaubt. Ihrer Natur nach verwerfliche Mittel sind z. B. Lüge und Meineid. Die absichtliche Verbreitung falscher Nachrichten (erdichteter Siege u. dgl.) wird zwar thatsächlich oft im Kriege als Mittel gebraucht, um den Muth der eigenen Truppen zu heben und den der feindlichen zu lähmen: liberale Rechtslehrer erlauben sie auch[1], aber sie bleibt trotzdem verwerflich. Lügen ist auch im Kriege nicht

[1] So sagt Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft S. 1241: „Verbreitung falscher Nachrichten und Hinterhalte zählen zu den angemessenen Mitteln der Kriegführung." Die Hinterhalte sind allerdings zulässig, aber diese dürfen doch mit Verbreitung falscher Nachrichten, d. h. mit Lügen, nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden.

gestattet. Wohl aber darf man zu Kriegslisten, Hinterhalten, Scheinausfällen und Aehnlichem seine Zuflucht nehmen[1]; denn das sind keine Lügen, sondern entweder bloße Verheimlichungen seiner wahren Absichten oder doppelsinnige Reden und Handlungen, welche dem Feind bloß die Gelegenheit zum Irrthum geben. Die Auskundschaftung durch Spione hat selbstverständlich mit der Lüge oder dem Betrug nichts gemein und ist nicht unerlaubt.

Verwerflicher noch als die Lüge ist die directe Hinmordung von Unschuldigen und Wehrlosen: Frauen, Kindern, Greisen, oder die Entehrung der Frauen. Wohl aber darf der feindliche Staat bezw. dessen Unterthanen am Eigenthum gestraft werden, jedoch nicht unbeschränkt, sondern nur soweit es zur Erreichung des Zweckes des gerechten Krieges erforderlich ist. Darüber hinaus Schaden zuzufügen, haben die Kriegführenden kein Recht, und jede weitergehende, unnöthige Schädigung muß als Rechtsverletzung angesehen werden, welche die Pflicht des Schadenersatzes nach sich zieht, soweit ein solcher hinterher möglich ist. Ganz mit Unrecht wird also der Sieg als ein Freibrief für jede Gewaltthat angesehen. Der Sieg verleiht aus sich, wie schon früher bemerkt wurde (591), kein Recht, sondern gewährt bloß die Möglichkeit, die schon bestehenden Rechtsforderungen durchzusetzen.

Das Recht, dem Feinde an Leben und Gut zu schaden, kommt den einzelnen Soldaten oder Truppenabtheilungen nur so weit zu, als sie von der höchsten öffentlichen Gewalt durch Vermittlung der leitenden Generale dazu ermächtigt sind. Eine Heeresabtheilung, die ohne ausdrückliche oder stillschweigende Ermächtigung des Befehlshabers plündernd, sengend und brennend im feindlichen Lande herumzieht, ist einer Räuberbande gleichzuachten und zum Schadenersatz verpflichtet.

Sobald der Zweck des Krieges vollständig erreicht ist, hört jedes Recht zu weiteren Feindseligkeiten auf, und der Sieger ist somit verpflichtet, sie einzustellen und das feindliche Gebiet zu räumen. Feindliche Gebietstheile darf der Sieger nur dann behalten, wenn er schon vorher ein Recht darauf hatte, oder wenn der Feind eine solche Bestrafung verdiente, oder endlich wenn die Gebietserweiterung zur Wahrung der eigenen Sicherheit für die Zukunft nothwendig ist.

Alles bisher über die Art der Kriegführung Gesagte enthält schon naturrechtliche Forderungen. Darüber hinaus hat das positive Völkerrecht der civilisirten Staaten Gesetze aufgestellt. So ist es völkerrechtlich verboten, sich vergifteter Waffen zu bedienen. Regelmäßig unzulässig und nur in besonderen Ausnahmefällen gestattet ist jede Verheerung des feindlichen Gebietes, Vernichtung der Ernten, Einäscherung der Wohnungen, wo sie nicht zur Durchführung einer Kriegsoperation erforderlich sind[2].

Nach positivem Völkerrecht gilt das eigentliche Kriegsrecht nur gegen Personen, welche zum Gebrauch der Waffen verpflichtet und berechtigt sind (Combattanten). Nichtcombattanten, die zur Ausrüstung des Heeres gehören, wie Feldgeistliche, Aerzte, Krankenwärter, werden am Leben geschont, verfallen aber in Kriegsgefangenschaft. Verwundete, welche kampfunfähig geworden, werden mit weiteren Angriffen auf ihre Person verschont u. s. w.[3]

[1] S. Thom. Summa th. 2. 2 q. 40 a. 3.
[2] Heffter, Das europäische Völkerrecht § 125.
[3] Heffter a. a. O. § 126; Resch a. a. O. S. 253 ff.

Viertes Kapitel.

Die Völkerfamilie.

1. Vielleicht wird ein späterer Geschichtschreiber die *internationale Gestaltung aller Verhältnisse* als das charakteristische Merkmal des Zeitalters bezeichen, in dem wir leben. Durch die Verwendung des Dampfes und der Elektricität im Verkehrswesen scheinen die Entfernungen, welche die Völker bisher trennten, fast beseitigt zu sein. Die Fabriken in Europa arbeiten für die ganze Welt, und Australien, Amerika und Asien bringen ihre Producte auf die europäischen Märkte. Auf diese Weise werden die Nationen immer enger miteinander verknüpft, so daß eine gewisse Solidarität unter den Interessen derselben entsteht. Ein Krieg oder ein Mißwachs in einem Welttheile übt heute einen Rückschlag auf den Handel und die Industrie fast aller civilisirten Länder, und ebenso bringt eine neue Erfindung oder ein Fortschritt in einem Lande einen Umschwung in allen übrigen Gegenden hervor.

Eine Folge dieser innigern Verknüpfung ist ein immer fühlbarer werdendes Bedürfniß nach einheitlicher Regelung der gemeinschaftlichen Interessen. Wie sehr dieses Bedürfniß zunimmt, beweisen die sich täglich mehrenden internationalen Einrichtungen. Wir haben schon einen Weltpostverein, wir haben internationale Verträge zum Schutze des Handels, des literarischen Eigenthums, zur gegenseitigen Auslieferung gemeiner Verbrecher, internationale Vereine, Congresse, Ausstellungen. Schon wurden Versuche zu einer internationalen Regelung der Arbeiterschutzgesetze gemacht.

Daß also in der That die Culturentwicklung zu einem größern Zusammenschluß der Völker oder zu einer einheitlichen Organisation der gemeinsamen Angelegenheiten drängt, scheint uns unläugbar. Dieselbe ist auch in der Natur begründet und von ihr beabsichtigt. Die gleichen Triebkräfte, welche die Individuen zu Familien, die Familien zu Staaten verbinden, führen auch auf höheren Culturstufen zu einer innigern Vereinigung unter den Nationen. Je weiter die Cultur voranschreitet, um so zahlreicher werden die Bedürfnisse, um so größer die Arbeitstheilung und die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität und um so größer auch das Bedürfniß nach einer einheitlichen Regelung der internationalen Beziehungen.

2. Bis zu einem gewissen Grade reichen nun, wie die Geschichte der Vergangenheit beweist, internationale Bündnisse zur Regelung des Völkerverkehrs aus; allein je reger dieser Verkehr und je größer die gegenseitige Abhängigkeit und Solidarität wird, um so unzureichender erscheinen bloße Verträge ohne die Garantie einer gemeinsamen Autorität, welche über deren Heilighaltung wacht und nöthigenfalls die Widerspänstigen zwingt.

Namentlich scheint zur Verhinderung der Kriege eine internationale Organisation immer dringender nöthig zu werden. Die Tage des „ewigen Friedens“, von denen Kant träumte, und an denen die heutigen Socialisten ihre Einbildungskraft weiden, gehören zwar für alle Zeiten der Zukunft an. Andererseits läßt sich aber doch nicht läugnen, daß, je weiter die Cultur und die gegenseitige Abhängigkeit der Völker gedeihen, um so größer die Zahl der Gegner des Krieges wird. Ein großer Krieg bedroht heute, wie wir schon oben ge-

sagt, Handel und Industrie nicht nur der kriegführenden Staaten, sondern fast aller civilisirten Völker. In ihrem eigensten Interesse sind deshalb alle Völker gezwungen, einen Krieg nach Möglichkeit zu hintertreiben.

Der Krieg ist auch seiner Natur nach ein so großes Uebel, daß es das Bestreben aller wahren Culturfreunde sein muß, denselben wirksam zu verhindern. Das kann aber auf die Dauer nur durch Errichtung einer internationalen Autorität geschehen.

3. *Welcher Art* ist aber die von der Natur beabsichtigte internationale Organisation? Manche Anhänger des Liberalismus, dessen Idol die Menschheit ist, träumen von einem großen *Weltstaat*. Als der eigentliche und vollkommene Staat gilt ihnen nicht der einzelne Staat, wie er heute besteht, sondern die „organisirte Menschheit“. „Die national beschränkten Staaten“, sagt Bluntschli, „haben nur eine relative Wahrheit und Geltung. Der Denker kann in ihnen noch nicht die Erfüllung der höchsten Staatsidee erkennen. Ihm ist der Staat ein menschlicher Organismus, eine menschliche Person. Ist er aber das, so muß der menschliche Geist, der in ihm lebt, auch einen menschlichen Körper haben, denn Geist und Körper gehören zusammen und bilden vereint die Person, und in einem nicht menschlich organisirten Körper kann der Menschengeist nicht wahrhaft leben. Der *Staatskörper* muß daher dem *menschlichen Körper* nachgebildet sein. Der *vollkommene Staat* ist also der *körperlich sichtbaren Menschheit gleich*. Der *Weltstaat* oder das *Weltreich* ist das Ideal der fortschreitenden Menschheit.“ [1]

Die Menschheit ist allerdings ein Ganzes, aber nicht in pantheistischem Sinne, der in den obigen Ausführungen doch gar zu stark durchklingt. Auch die Analogie zwischen dem Staat und einem Körper darf nicht zu stark betont werden, sonst verfällt man in Ungereimtheiten. Bekanntlich ist, wie wir an einer frühern Stelle gezeigt haben, Plato durch übertriebene Betonung der Einheit zu seinem Staatsideale mit Weiber- und Gütergemeinschaft gelangt. Noch viel mehr muß man sich hüten, die einheitliche Organisation der Menschheit übermäßig zu betonen. Die Einheit ist im Individuum am größten und nimmt in der aufsteigenden hierarchischen Gliederung der Gesellschaft beständig ab. Geringer als die Einheit des Individuums ist die der Familie, noch geringer die der Gemeinde und des Staates, die des Menschengeschlechts am geringsten. Wenn man also von einem *Weltstaat* im eigentlichen Sinne spricht, so geht man zu weit. Ein Staat ist ein Gemeinwesen, in dem es nur *eine* souveräne Gewalt, nur *einen* obersten Gesetzgeber und Richter gibt. Nimmt man aber Rücksicht auf die gegenwärtige Gestaltung der gefallenen Menschheit und sieht man von der Einigung der Menschen in der Kirche ab, so steht eine solche staatliche Einigung nicht zu erwarten. Werden wohl jemals die Völker allgemein auf ihre nationale Selbständigkeit verzichten und sich als bloße Provinzen auch in den inneren Angelegenheiten einer einzigen Obrigkeit unterwerfen? Das ist wohl mehr als zu bezweifeln. Wie sollte es auch jemals einer einzigen Obrigkeit möglich sein, für alle Länder der Welt, die doch in Bezug auf Anschauungen, Sitten und Bedürfnisse so himmelweit voneinander verschieden sind, Gesetze zu erlassen, Beamte anzustellen, Appellationen anzunehmen u. dgl.!

[1] Die Lehre vom modernen Staat I, 26—27.

Endlich hat die nationale Eigenthümlichkeit ihre Berechtigung und ihre Bedeutung für die Menschheit. Ein einheitlicher Weltstaat würde aber diese nationalen Eigenthümlichkeiten nothwendig beeinträchtigen und alles nach der gleichen Schablone einrichten.

Alle bisherigen Versuche zur Gründung eines Weltreiches, angefangen von Alexander dem Großen bis herab auf Napoleon I., sind kläglich gescheitert und stellen allen ähnlichen Versuchen der Zukunft kein günstiges Prognostikon. Wenn man auf die christliche Kirche hinweist, die ja katholisch und weltumspannend ist und nach Christi Absicht sein soll, so liegen doch die Verhältnisse hier anders als beim Staat. Die Kirche ist eine von dem Sohne Gottes gegründete und für alle Zeiten und Völker bestimmte Anstalt; sie ist somit in ihrem Bestand und Wesen von dem freien Willen des Menschen unabhängig. Der Weltstaat dagegen kann nur durch die freie Uebereinkunft der Völker entstehen, und zu dieser Uebereinkunft fehlen die nöthigen Voraussetzungen. Auch richtet sich die Kirche ihrer Aufgabe entsprechend an die geistige Seite des Menschen, die ihrer Natur nach — um uns so auszudrücken — vorwiegend international und von örtlichen Verhältnissen zum großen Theil unabhängig ist; der Staat dagegen hat es vorwiegend mit den äußeren materiellen Interessen zu thun, die von Land zu Land verschieden sind.

Ein eigentlicher Weltstaat hat also nach unserer Ansicht keine Aussicht auf Verwirklichung und liegt auch, wie das Menschengeschlecht einmal ist, gar nicht in der Absicht des Schöpfers. Versteht man dagegen unter dem Weltreich nur einen großen Staatenbund, d. h. eine politische Einigung der Völker unter einer gemeinsamen Leitung, welche sich in die rein inneren Angelegenheiten der einzelnen Staaten nicht mischt, sondern bloß die internationalen Beziehungen derselben regelt, so glauben wir, daß eine solche Organisation durchaus den Absichten der Natur entspricht und auch ihrer Verwirklichung immer näher kommen wird. Das folgt aus unseren obigen Ausführungen. Eine gewisse Organisation der internationalen Beziehungen ist bei fortschreitender Cultur ein unabweisliches Bedürfniß; ein eigentlicher Weltstaat ist unmöglich; also kann diese Organisation nur eine föderative sein. Die civilisirten Völker, zu denen schließlich wohl alle gehören werden, treten zu einem großen Bund zusammen. An der Spitze desselben steht ein von den Vertretern der verschiedenen Staaten gebildeter Völkerrath, dem die Ordnung aller internationalen Angelegenheiten obliegt.

Wir möchten glauben, daß die zunehmende internationale Gestaltung aller Verhältnisse mit der Zeit zu einer Organisation drängt und dieselbe schließlich trotz aller Hindernisse erzwingt. Zur Verwirklichung wäre nur erforderlich, daß mehrere der bedeutendsten Großstaaten zu einem Bunde zusammenträten und durch die ihnen zu Gebote stehenden moralischen Mittel allmählich die Anerkennung dieses Bundes und den Beitritt zu demselben erzwängen.

Aufgabe des Völkerrathes — des internationalen Bundesdirectoriums oder wie man sonst diese Behörde nennen mag — wäre vor allem die Codification des Völkerrechts. Auch der Völkerverkehr bedarf, soll er ein geordneter sein, allgemeiner und bestimmter Normen. Die internationale Bundesbehörde hätte also die naturrechtlichen Grundsätze als oberste Regel für den Völkerverkehr anzuerkennen und auszusprechen und im Geiste derselben, mit Berücksichtigung der thatsächlichen Gewohnheiten und Erfordernisse, das positive Völkerrecht auszuarbeiten. Natürlich müßte dieses Völkerrecht von allen als verpflichtend anerkannt werden. Gegenstand dieser internationalen Gesetzgebung wäre vor allem die Kriegführung (Bedingungen, unter denen ein Krieg angefangen werden könne, die Art und Weise, wie er angekündigt, geführt und beendigt werden müsse); ferner die Erwerbung oder Abtretung von Ländergebieten sowie das ganze Gesandtschafts- und Consulatswesen; der Abschluß und die Bürgschaft internationaler Verträge. Ebenso müßte sie befugt sein, das internationale Verkehrswesen (Postwesen), die gegenseitige Auslieferung der Verbrecher, den Schutz des literarischen Eigenthums gesetzlich zu regeln.

Selbstverständlich müßte diesem Directorium die Befugniß zustehen, nöthigenfalls die Anerkennung der erlassenen Gesetze zu erzwingen und zu diesem Zweck die bewaffnete Macht eines oder mehrerer Staaten gegen Widerspänstige in Anspruch zu nehmen. Uebrigens würde schon der Druck der öffentlichen Meinung den Beschlüssen des Directoriums oft Gehorsam verschaffen und manche Kriege verhindern.

Wir verhehlen uns die großen Schwierigkeiten und Bedenken, welche sich der Ausführung dieser Pläne entgegensetzen, keineswegs und sind auch weit entfernt, deren Verwirklichung in naher Zukunft zu erhoffen. Das Haupthinderniß ist die gegenseitige nationale Abneigung, der Rassenhaß, welcher in dem Maße zuzunehmen droht, als der Einfluß des Christenthums im öffentlichen Leben schwindet. Das Mittelalter hatte in seiner Blütezeit wenigstens für Europa die hier angedeutete Idee zum Theil verwirklicht. Die christlichen Völker bildeten eine große Familie, an deren Spitze der Papst als geistliches Haupt und der Kaiser als oberster Schirmherr der Kirche stand. Wie unwirksam sich auch diese Einigung in manchen Punkten erwies, das ist unläugbar: die Idee, von der sie ausging und getragen wurde, war eine großartige, erhebende, und nur auf dem Boden einer solchen idealen Auffassung kann die Menschheit über die nationale Beschränktheit erhoben und zu einer großen Völkerfamilie vereinigt werden.

Wäre die Welt, wie es nach Gottes Absicht sein sollte, christlich geworden, so hätte die internationale Einigung die größte Aussicht auf Verwirklichung. Schon das Bewußtsein der Einheit des Ursprungs und Endzieles aller Menschen, welches das Christenthum verleiht, bringt die Völker einander näher. Wo das Christenthum siegreich seinen Einzug hält, verschwindet die Sklaverei, das entwürdigende Kastenwesen, der kleinliche Nationalhaß, der jeden Fremden als einen Feind betrachtet. Wie mächtig einigt ferner die Christen das Bewußtsein der gemeinsamen Theilnahme an derselben Erlösung, denselben Gnaden und Sacramenten, demselben Opfer und Gottesdienst! Was sollen wir endlich von der Einheit sagen, welche das Menschengeschlecht durch den Anschluß an die eine Weltkirche, durch die Unterwerfung unter dasselbe kirchliche Lehramt, besonders aber durch Vereinigung mit dem Mittelpunkte der Christenheit, dem unbeweglichen Felsen, auf dem Christus seine Kirche gebaut, dem römischen Papste, erlangte? Welche Fülle von Licht gießen die christlichen Wahrheiten über alle irdischen Dinge aus, wie viel Kraft und Trost zur Linderung aller irdischen Schäden strömt aus dem unversiegbaren Gnadenborn der Kirche Christi!

Gewiß, hätte die Welt der Stimme des Erlösers Gehör geschenkt, das Christenthum gläubig angenommen und im Leben verwirklicht, dann wäre der Boden für die wahre Einigung und Verbrüderung aller Völker geschaffen. Leicht würde sich, ähnlich wie im Mittelalter, neben der kirchlichen auch eine weltliche Organisation bilden, welche berufen wäre, die Gegensätze unter den Nationen auszusöhnen und die gemeinsamen irdischen Interessen der Völker zu leiten und zu fördern. Durch die Schuld der Menschen ist es leider anders gekommen, und so wird vielleicht die politische Einigung der Völker ewig ein schöner Traum bleiben.

Doch wie dem immer sei, eines läßt sich auch in der gegenwärtigen religiösen und politischen Gestaltung der Menschheit erreichen: wir meinen die Einsetzung eines internationalen Schiedsgerichtes, dem die Schlichtung der Streitigkeiten unter den Völkern obläge. Es werden zwar schon heute nicht selten die völkerrechtlichen Streitigkeiten durch schiedsrichterlichen Spruch erledigt [1], allein der Gebrauch dieses Mittels hängt von Fall zu Fall von der freien Uebereinkunft der streitenden Mächte ab. Deshalb wäre es im höchsten Grade wünschenswerth, daß ein allgemeines völkerrechtliches Schiedsgericht eingesetzt würde, dem in allen Fällen die Entscheidung der Rechtsstreitigkeiten zwischen den Staaten obläge. Diese Idee macht sich in immer weiteren Kreisen geltend. Das englische Parlament hat schon im Jahre 1873 eine dahingehende Resolution angenommen. Das „Institut für Völkerrecht" berieth auf den Congressen in Genf (1874) und im Haag (1875) den Entwurf eines Reglements für das internationale Schiedsgericht. Namhafte Gelehrte haben sich schon wiederholt zu Gunsten der Bildung eines ständigen internationalen Schiedsgerichtes ausgesprochen, so E. de Laveleye, Löwenthal, K. Lucas und viele andere [2]. In London bildete sich im Jahre 1882 eine eigene Gesellschaft (Arbitration and Peace Association) zum Zweck der Agitation für die Einsetzung eines allgemeinen internationalen Schiedsgerichts.

Man kann diesen Bestrebungen nur die besten Erfolge wünschen. Es ist gewiß Pflicht der Staatsmänner und aller Menschenfreunde, diese Bestrebungen nach Kräften zu unterstützen. Wie viel Schreckliches birgt doch das eine Wort Krieg! Und welche Riesenlasten legt wegen der stets drohenden Kriegsgefahr der Militarismus den Völkern jährlich auf! Ist es da nicht Pflicht aller, nach Maßgabe ihrer gesellschaftlichen Stellung dahin zu wirken, daß der Krieg möglichst von der Erde verbannt werde?

Fragt man, wer zum Schiedsrichter der Völkerstreitigkeiten gewählt werden solle, so schlägt de Laveleye einen Gerichtshof aus diplomatischen Vertretern derjenigen Mächte vor, welche sich zuvor über die Annahme eines Völkerrechtsgesetzbuches geeinigt haben. Unseres Erachtens wäre der geborene Schiedsrichter der Papst.

Auf dem letzten Vaticanischen Concil überreichten eine große Anzahl von Kirchenfürsten dem Papste Pius IX. eine Bittschrift, worin sie dringend baten, der Papst möge mit dem Concil die wichtigsten völkerrechtlichen Grundsätze, wie sie unter den christlichen Völkern zu gelten haben, kraft seines unfehlbaren Lehramtes aussprechen.

[1] Im laufenden Jahrhundert allein sind ungefähr fünfzig schiedsrichterliche Entscheidungen gefällt worden. Sieh bei Holtzendorff, Rechtslexikon, Art. „Schiedsspruch".

[2] Sieh die näheren Angaben bei Holtzendorff, Rechtslexikon a. a. O. Namentlich die englische Literatur über unsere Frage ist sehr zahlreich.

Insbesondere baten sie um die Errichtung eines ständigen obersten Gerichtshofes, der aus Rechtsgelehrten aller Nationen bestehen sollte und unter dem Vorsitze und der Leitung des Papstes die Aufgabe hätte, die Grundsätze der Gerechtigkeit im Völkerverkehr aufrecht zu erhalten und sozusagen als Richtschnur des öffentlichen Gewissens zu dienen. So würden die Nationen vor vielen ungerechten und verderblichen Kriegen bewahrt und von der erdrückenden Last des Militarismus befreit werden [1]. Auch eine Anzahl von englischen Katholiken reichten dem Concil eine im selben Sinne gehaltene Bittschrift ein [2], worin sie unter anderem um die Errichtung einer Lehranstalt für das Völkerrecht ersuchten.

Allein selbst wenn sich so weitgehende Wünsche noch nicht so bald befriedigen lassen, wenigstens ist der Papst der geborene Schiedsrichter unter den christlichen Völkern. Schon durch seine ganze persönliche Stellung gibt der Stellvertreter Christi die größte Bürgschaft eines weisen, unparteiischen und gerechten Schiedsspruches. Sodann hat er seinen eigenen Unterthanen bei beiden streitenden Mächten, ist also in seinem eigenen Interesse gezwungen, über den Parteien zu stehen. Und wer kann auch ein solches moralisches Gewicht für seine Entscheidung in die Wagschale legen wie das Oberhaupt der katholischen Kirche, der Nachfolger auf dem Stuhle des hl. Petrus? Wenn man sich in manchen Kreisen gegen solche Vorschläge ereifert, so kommt es eben nur von kleinlich engherziger confessioneller Befangenheit oder antireligiösem Fanatismus, der schließlich lieber einen Krieg sieht als dem römischen Papst die Ehre des Schiedsrichteramtes zugesteht. Selbst unbefangene Protestanten haben es anerkannt, daß der Papst der geborene Schirmer des Völkerrechtes und Schiedsrichter unter den christlichen Nationen sei. So hat sich der Protestant David Urquhart am 1. Januar 1869 mit einer Eingabe an Papst Pius IX. und das ökumenische Concil gewandt, in welcher er in Bezug auf das Völkerrecht und die Stellung des Papstes zu demselben ganz die gleichen Ansichten ausspricht wie die Bischöfe in der oben erwähnten Bittschrift. Nur die katholische Kirche und vor allem der Papst habe die genügende Macht, wieder das Völkerrecht an die Stelle der rohen Uebermacht, die jetzt herrsche, zu setzen [3]. Haben wir es nicht noch jüngst erlebt, daß selbst protestantische Mächte, die sich keineswegs von unbedachtem Wohlwollen gegen den Heiligen Stuhl leiten lassen, den Papst um seine schiedsrichterliche Entscheidung angingen?

[1] Cf. Acta et decreta conciliorum recentiorum (Collectio Lacensis) tom. VII. col. 861 sqq.

[2] Cf. Acta et decreta l. c. col. 1307. [3] Acta et decreta l. c. col. 1309.

Namenregister.

Die arabischen Ziffern bedeuten die Seite; steht eine römische II davor, so ist der zweite Band gemeint.

Sachregister.



170 C28 2.

MAR 9 1939

